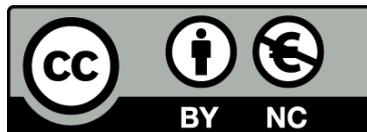




UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

**Deleuze en el Antropoceno. Actualizaciones críticas  
para una ontología estético-política, subjetividades  
menores y epígonos posteriores (1990-2015)**

Alejandro Pérez López



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial 4.0. Espanya de Creative Commons**.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial 4.0. España de Creative Commons**.

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0. Spain License**.



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

Tesis doctoral

Deleuze en el Antropoceno. Actualizaciones críticas  
para una ontología estético-política, subjetividades  
menores y epígonos posteriores (1990-2015)

Alejandro Pérez López

Directora y tutora: Laura Llevadot Pascual

Programa de Doctorat: Filosofia Contemporània i Estudis clàssics

Facultat de Filosofia

Enero de 2023



*A meus pais*



*Não podemos nos permitir a pureza dos espíritos exigentes que, em nome do rigor, trocam  
uma situação precária por uma situação inexistente.*  
Raduan Nassar

*Il faut être loyal envers le visage de ce qui, un jour, nous a transis.*  
Serge Daney

*No ser cosas que uno podría ser es una de las formas más primitivas de libertad.*  
Pablo Katchadjian



## Agradecementos

Non duro percorrido que leva á realización dunha tese de doutoramento, así foi cando menos neste caso, son poucos os momentos nos que un pode experimentar unha ledicia semellante á causada polo momento da súa finalización. Moito máis abondosos, porén, son aqueles nos que un sinte o agarimo daqueles que o acompañan no traxecto, e que lle dan a un os folgos e as forzas que pensaba que tiña esquecidos. Unha tese realízase só, pero percórrese en compañía. E a felicidade que reporta rematala non é nada comparado coa que outorga a certeza de telo feito a carón dos que queres. Non queda máis que dar as grazas a todos aqueles que nalgún momento destes últimos anos decidiron formar parte deste camiño.

Non é sinxelo atopar quen comparta a valentía, valería dicir máis ben a inconsciencia, que supón apostar por unha idea tan dispersa e construída sobre uns alicerces tan febles como os que sustentaron durante moito tempo este proxecto. Por iso, quedo obrigado coa doutora Laura Llevadot por confiar e animarme a continuar cunha investigación na que non cabía depositar fe ningunha. Máis aínda gozando eu de tan escasa bagaxe filosófica.

Quero agradecerlle tamén ao persoal da Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca por concederme a bolsa FI sen a cal esta investigación non se tería levado a termo. A concesión desta axuda non só me deu un soporte económico para realizar a tese, senón que me permitiu compaxinala cunha actividade docente tan enriquecedora intelectual e persoalmente como a que supuxo a propia investigación. Tampouco tería chegado a este punto de non ser pola comprensión da Comisión Académica de Doutoramento, da Secretaría de Estudantes e Docencia, e do persoal administrativo da Universitat de Barcelona, e pola súa axuda ante tódalas dúbidas e obstáculos que foron xurdindo no camiño. Quédolles agradecidos.

Non penso que houbese para min un aliciente maior para rematar a tese que o de gañar a liberdade de pasar cos meus amigos todo o tempo do mundo. Sodes todo o que se pode pedir. Forxámonos nos anos, mantivémonos na distancia e celebrámonos nos encontros. Agora toca festexar polo que xa sempre fomos. Coma tantas outras veces, coma sempre, cunha cunca na man, e co sorriso nos dentes.

Aínda que tamén fan parte do anterior, Xarxa e Pablo posúen o dubidoso privilexio de aguantar máis que ningún outro as coitas, as intelectuais e as que non, de quen escribe. Pero posúen tamén a cualidade de ser dúas das persoas das que máis agradecido me sinto de poder chamarlles amigos, e sen cuxa presenza en Barcelona todo isto tería sido, de seguro, imposible.

Todo este proceso deu moito menos medo desde que apareceu Carmela, que chegou tarde, pero por iso mesmo chegou a tempo. Nun ano que é xa toda unha vida. A ela débolle o aturarme nos momentos máis duros, que xa non o foron tanto. E débolle terme devolta con creces toda a vida que me quitou a tese. Non podoo imaxinar outra persoa mellor coa que ter compartido estes últimos meses, e os que de seguro quedan por vir.

Por último, queda agradecer a aqueles sen os cales esta tese non tería existido, a meus pais. Por darme a liberdade de escoller para a vida os camiños máis inopinados, aínda que cada paso supuxera ir plantando unha nova semente de incerteza no futuro. Quédovos a deber polo vosa axuda sen condicións, polos coidados aínda na distancia, por confiar, con calada convicción, nas miñas posibilidades, e por outorgarme os valores e a forma de ser que me fan sentir orgulloso de ser fillo voso. Quérovos.



## Resumen

Esta tesis doctoral pretende indagar en el papel que la filosofía de Gilles Deleuze (1925-1995) juega en la época del Antropoceno. Tanto en las formas en que se ha leído, en lo que ella podría aportar a las problemáticas políticas vigentes, y en la herencia y actualizaciones que se proponen de su pensamiento. En línea con el punto de vista que parecen adoptar las últimas tendencias en su interpretación, se propone una lectura que parte de la hipótesis de la indisolubilidad de la ontología, la estética y la política en su obra, como un enfoque particularmente adecuado para el caso que nos ocupa. Sobre esta premisa, se propone un recorrido por la filosofía de Deleuze que culmina en el análisis de la micropolítica desarrollada junto a Guattari, entendiendo que lo allí expuesto funciona como contrapunto de las tendencias políticas humanistas surgidas en torno al Antropoceno. Se presentan dos breves estudios de caso de la aplicabilidad de esta micropolítica a la teoría feminista y poscolonial, bajo la sugerencia de revisar la autonomía de las premisas micropolíticas, y si acaso la dimensión representativa de la política que ellos rechazan es en realidad tan prescindible como se supone.

En una segunda parte, la investigación pasa a ocuparse de los movimientos herederos de la filosofía deleuziana surgidos en los últimos años. Bajo el término de Claire Colebrook “dirección posttextual de la teoría”, el Giro Afectivo, el Giro Ontológico y el Realismo Especulativo, son puestos en común bajo el pretexto de su filiación deleuziana, la prioridad ontológica y especulativa de su apuesta filosófica, su rechazo de formas de pensamiento antropocéntricas y la apuesta por formas de organización política poshumanistas. Se estudiarán las características de cada movimiento, a través de una exposición de sus particularidades y de sus cualidades más reseñables primero, como una crítica de aquellos aspectos de su teoría que son dudosos o políticamente cuestionables después. Se finalizará con una conclusión que ponga en común ambas partes, repasando la adecuación de las soluciones al escenario político actual.

**Palabras clave:** Deleuze, Antropoceno, ontología, estética, política, subjetividad, temporalidad, Giro Afectivo, Realismo Especulativo, Giro Ontológico, poshumanismo.

Aquesta tesi doctoral pretén indagar el paper que la filosofia de Gilles Deleuze (1925-1995) juga a l'època de l'Antropocè. Tant en les formes en què s'ha llegit, en allò que ella podria aportar a les problemàtiques polítiques vigents, i en l'herència i actualitzacions que es proposen del seu pensament. En línia amb el punt de vista que semblen adoptar les darreres tendències en la seva interpretació, es proposa una lectura que parteix de la hipòtesi de la indissolubilitat de l'ontologia, l'estètica i la política a la seva obra, com un enfocament particularment adequat per al cas que ens ocupa. Sobre aquesta premissa, es proposa un recorregut per la filosofia de Deleuze que culmina en l'anàlisi de la micropolítica desenvolupada juntament amb Guattari, entenent que allò exposat funciona com a contrapunt de les tendències polítiques humanistes sorgides entorn de l'Antropocè. Es presenten dos estudis de cas breus sobre l'aplicabilitat d'aquesta micropolítica a la teoria feminista i postcolonial, sota el suggeriment de revisar l'autonomia de les premisses micropolítiques, i si de cas la dimensió representativa de la política que ells rebutgen és en realitat tan prescindible com se suposa.

En una segona part la investigació passa a ocupar-se dels moviments hereus de la filosofia deleuziana sorgits en els darrers anys. Sota el terme de Claire Colebrook "direcció posttextual de la teoria", el Gir Afectiu, el Gir Ontològic i el Realisme Especulatiu, són posats en comú sota el pretext de la seva filiació deleuziana, la prioritat ontològica i especulativa de la seva aposta filosòfica, el seu rebuig de formes de pensament antropocèntriques i l'aposta per formes d'organització política posthumanistes. S'estudiaran les característiques de cada moviment, a través d'una exposició de les particularitats i de les qualitats més ressenyables primer, com una crítica d'aquells aspectes de la seva teoria que són dubtosos o políticament qüestionables després. S'acabarà amb una conclusió que posi en comú les dues parts, repassant l'adequació de les solucions a l'escenari polític actual.

**Paraules clau:** Deleuze, Antropocè, ontologia, estètica, política, subjectivitat, temporalitat, Giro Afectiu, Realisme Especulatiu, Gir Ontològic, posthumanisme

## Abstract

This doctoral thesis aims to investigate the role that the philosophy of Gilles Deleuze (1925-1995) plays in the Anthropocene epoch. Both in the ways in which it has been read, in what it could contribute to the current political problems, and in the inheritance and updates that are proposed of his thought. In line with the point of view that the latest trends in his interpretation seem to adopt, a reading is proposed based on the hypothesis of the indissolubility of ontology, aesthetics and politics in his work, as a particularly appropriate approach for the case that concerns us. Based on this premise, a journey through Deleuze's philosophy is proposed that culminates in the analysis of the micropolitics developed together with Guattari, understanding that what is exposed there works as a counterpoint to the humanist political tendencies that emerged around the Anthropocene. Two brief case studies of the applicability of this micropolitics to feminist and postcolonial theory are presented, suggesting a review of the autonomy of micropolitical premises, and whether the representational dimension of politics that they reject is actually as dispensable as it is assumed.

In a second part, the research deals with the heir movements of the Deleuzian philosophy that have emerged in recent years. Under Claire Colebrook's term "post-textual direction of theory", the Affective Turn, the Ontological Turn and Speculative Realism are put together under the pretext of their Deleuzian affiliation, the ontological and speculative priority of their philosophical bet, their rejection of anthropocentric forms of thought and the commitment to forms of post-humanist political organization. The characteristics of each movement will be studied, through an exposition of its particularities and its most noteworthy qualities first, as a critique of those aspects of its theory that are doubtful or politically questionable later. It will end with a conclusion that puts both parties in common, reviewing the adequacy of the solutions to the current political scenario.

**Key words:** Deleuze, Anthropocene, ontology, aesthetics, politics, subjectivity, temporality, Affective Turn, Speculative Realism, Ontological Turn, post-humanism.



Esta tesis ha sido realizada con la ayuda de una Beca de Personal Investigador en Formación (FI-DGR) de la Agencia de Gestión de Ayudas Universitarias y de Investigación de la Generalitat de Catalunya, y en el marco del proyecto "Pensamiento Contemporáneo Posfundacional: Análisis teórico-crítico de las ontologías contemporáneas de la negatividad y la cuestión de la violencia del fundamento" (PID2020-117069GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación con la doctora Laura Llevadot como Investigadora Principal



## INDICE

Listado de abreviaturas de las obras de Gilles Deleuze y Félix Guattari.....	19
INTRODUCCIÓN.....	21
1. ¿POR QUÉ DELEUZE Y POR QUÉ EL ANTROPOCENO?.....	35
1.1 ANTROPOCENO. TEMPORALIDAD Y SUBJETIVIDAD.....	38
1.1.1 Antropoceno y temporalidad.....	38
1.1.2 Antropoceno y Subjetividad.....	44
1.2 DELEUZE Y EL ANTROPOCENO.....	48
2. LA ONTOLOGÍA DE DELEUZE. BASES PARA UNA NUEVA SUBJETIVIDAD.....	57
2.1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES.....	57
2.2 TIEMPO Y DEVENIR. DELEUZE Y LA FILOSOFÍA GRIEGA.....	65
2.2.1 El problema del movimiento.....	65
2.2.2 Aristóteles y Deleuze.....	70
2.2.3. Ser y devenir.....	74
2.2.4. Deleuze y los estoicos. Lo corporal y lo incorporeal.....	79
2.2.5. Acontecimiento y poesía.....	84
2.3. TIEMPO Y PENSAMIENTO. DELEUZE, KANT Y EL EMPIRISMO TRASCENDENTAL.....	88
2.3.1 Tiempo y modernidad. Kant y la cuestión del sujeto.....	89
2.3.2. De la imagen del pensamiento.....	93
2.3.3. Del empirismo trascendental.....	97
2.3.3.1 Comenzar a pensar.....	97
2.3.3.2 Sensibilidad, Intensidad, Experiencia.....	99
2.3.4 Empirismo trascendental y creación.....	105
2.4 ARTE Y TIEMPO. LA CREACIÓN Y LO INTEMPESTIVO.....	111
2.4.1 Historia y devenir.....	114
2.4.2 Los locos tiempos del arte.....	119
2.4.3 Arte y mimesis.....	123
2.4.4 Tiempo y arte. Memoria y porvenir.....	128
2.4.4.1 La Memoria y lo Inmemorial. Bergson y Proust.....	130
2.4.4.2 El futuro y la repetición de lo nuevo.....	135
2.5 DELEUZE Y LA POLÍTICA. SUBJETIVIDADES MENORES Y PUEBLOS QUE FALTAN.....	138
2.5.1 Ontología, política y estética. El <i>Anti Edipo</i> .....	142
2.5.2 Regímenes molares y regímenes moleculares. Micropolítica y Macropolítica.....	148
2.5.3 Micropolítica y políticas menores.....	152
2.5.3.1 Devenires revolucionarios.....	159

2.5.4 Política y creación. Arte, Subjetividad y Pueblos que faltan .....	163
2.5.4.1 Arte y subjetividad .....	165
2.5.4.2 Arte y colectividad. Pueblos que faltan, pueblos por venir .....	173
3. LA POLÍTICA DE DELEUZE. APROXIMACIÓN CRÍTICA AL PENSAMIENTO DE LO MENOR.....	181
3.1 RECAPITULACIÓN. DELEUZE Y EL ANTROPOCENO .....	181
3.2 PARÉNTESIS METODOLÓGICO. DELEUZE Y EL ESTADO .....	188
3.3 REVOLUCIÓN O REFORMA. CRÍTICA DE LA (MICRO)POLÍTICA DELEUZIANA.....	193
3.3.1 Deleuze y lo revolucionario. La micropolítica frente Estado.....	197
3.3.2 Caso de estudio: Deleuze y el devenir-mujer. Esbozo de una crítica feminista.....	210
3.3.2.1 El feminismo en Deleuze.....	211
3.3.2.2 La crítica feminista .....	214
3.3.2.3 Propuestas deleuzianas.....	219
3.3.2.4 Conclusiones. El feminismo de Deleuze ante la identidad y la diferencia .....	223
3.3.3 Caso de estudio 2: Deleuze y lo poscolonial. Esbozo de una relación ambigua .....	229
3.3.3.1 Deleuze y los estudios poscoloniales .....	230
3.3.3.2 La crítica postcolonial.....	234
3.3.3.3 Deleuze y la Literatura menor.....	241
3.3.4 A modo de conclusión provisional .....	252
4. EL GIRO ONTOLÓGICO O LA DIRECCIÓN POSTEXTUAL DE LA TEORÍA. ACTUALIZACIONES DEL PENSAMIENTO DE DELEUZE EN LA ERA DEL ANTROPOCENO .....	259
4.1 LA ACTUALIDAD DE DELEUZE EN LA ESCENA POSTEXTUAL .....	264
4.2 EL GIRO AFECTIVO .....	270
4.2.1 Deleuze y los afectos.....	270
4.2.2 El Giro Afectivo como crítica ontológica y epistemológica. ....	273
4.2.3 Sedgwick. Ontología y crítica hermenéutica. Vergüenza y paranoia .....	275
4.2.4 Conclusiones.....	280
4.3 REALISMO ESPECULATIVO.....	281
4.3.1 Consideraciones generales. Cuestiones de unidad interna y definición.....	281
4.3.2 Deleuze en el Realismo Especulativo. La centralidad de la ontología. ....	286
4.3.3. Manuel DeLanda y Graham Harman. Ontología del ensamblaje y Ontología Orientada a los Objetos.....	290
4.3.4 Brassier y Meillasoux. Críticas y discrepancias.....	300
4.3.5 Ancestralidad, Nihilismo y Aceleración.....	303
4.4. EL GIRO ONTOLÓGICO.....	310
4.4.1 Giro ontológico. Consideraciones generales sobre el Antropoceno.....	310
4.4.2 Naturaleza y Cultura. De la epistemología a la ontología .....	318

4.4.3. Viveiros de Castro.....	321
4.4.3.1 Perspectivismo y multinaturalismo en Viveiros de Castro.....	323
4.4.3.1. Antropología y filosofía en Viveiros de Castro. Deleuze y el Giro Ontológico .	326
5. CRÍTICAS A LA DIRECCIÓN POSTEXTUAL DE LA TEORÍA .....	333
5.1 EMOCIONES Y AFECTOS. ....	336
5.1.1. Ciencia, ontología y política. El afecto y lo social.....	337
5.1.2. Separación entre afecto y emoción .....	345
5.1.3. Los afectos y el sujeto .....	348
5.2 CRÍTICA DEL REALISMO ESPECULATIVO. CORRELACIONISMO, ONTOLOGÍA Y POLÍTICA	352
5.2.1. Correlacionismo y pensamiento antiantropocéntrico .....	353
5.2.1.1. Rompiendo el círculo correlacional. Antiantropocentrismo y “democracias de objetos” .....	353
5.2.1.2. El problema del realismo y el acceso a la realidad.....	359
5.2.1.3. Especulación y crítica de la racionalidad.....	361
5.2.2. Ontología Orientada a los Objetos. Una crítica política.....	363
5.3 EL GIRO ONTOLÓGICO. CRÍTICA DEL PERSPECTIVISMO Y EL MULTINATURALISMO.....	369
5.3.1. Antropología y filosofía .....	370
5.3.2. Perspectivismo, multinaturalismo y etnocentrismo .....	374
5.3.3. Diferencia, homogeneidad y exotismo .....	378
5.3.4. Ontología y política en el Giro Ontológico .....	384
5.4. CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO .....	388
6. CONCLUSIONES .....	395
BIBLIOGRAFÍA.....	411



## **Listado de abreviaturas de las obras de Gilles Deleuze y Félix Guattari**

### **Gilles Deleuze**

*Empirismo y subjetividad: ES*

*Nietzsche y la filosofía: NF*

*La filosofía crítica de Kant: FcK*

*Proust y los signos: PS*

*El bergsonismo: B*

*Presentación de Sacher-Masoch: SM*

*Diferencia y Repetición: DR*

*Spinoza y el problema de la expresión: SPE*

*Lógica del Sentido: LS*

*Diálogos: D*

*Francis Bacon. Lógica de la sensación: FBLS*

*La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1: IM*

*La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2: IT*

*Foucault: F*

*El pliegue. Leibniz y el Barroco: PLB*

*Conversaciones: C*

*Crítica y Clínica: CC*

*La isla desierta y otros textos: ID*

*Dos regímenes de locos: 2RL*

### **Gilles Deleuze y Félix Guattari**

*El Anti Edipo: AE*

*Kafka. Por una literatura menor: K*

*Mil Mesetas: MM*

*¿Qué es la filosofía?: QeF*

### **Cursos**

*Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista: DII*

*En medio de Spinoza: EMS*

*Cine III. Verdad y tiempo. Potencias de lo falso: CIII*

*El saber. Curso sobre Foucault: SABF*

*El poder. Curso sobre Foucault: PODF*

*La subjetivación. Curso sobre Foucault: SUBF*



## INTRODUCCIÓN

Esta investigación pretende indagar en el papel que la filosofía de Gilles Deleuze (1925-1995) juega en la época del Antropoceno. En las formas en que se ha leído, y en las que podría leerse. Y en las nuevas corrientes filosóficas constituidas en torno a su herencia y a las actualizaciones críticas que se proponen de su pensamiento. Desde su introducción en el año 2000 por el químico Paul J. Crutzen, el de “Antropoceno” ha sido uno de los conceptos fundamentales en la reflexión filosófica y de las ciencias sociales. Este concepto, que vendría a sustituir al de Holoceno como descriptor de un nuevo período en la escala temporal geológica, haría emerger su novedad en torno a la consideración del ser humano como el principal agente geológico de los cambios acontecidos en el planeta. Transformaciones tecnológicas masivas, emergencia climática, extinciones de especies animales y vegetales, relaciones de explotación colonial etc. quedarían así unificadas bajo una misma narrativa que pondría sobre la mesa la necesidad de repensar este *anthropos* causante de la situación planetaria actual.

Si bien el Antropoceno pretende describir una era geológica cuya datación varía según los autores entre la Revolución Neolítica y la Industrial -el momento en que podemos comenzar a considerar que la acción del hombre comienza a determinar decisivamente el curso geológico del planeta-, lo cierto es que, en su uso como herramienta teórica, el marco cronológico y espacial al que se suele aplicar no es tanto el de la totalidad de la realidad histórica que abarca, sino el delimitado por el momento de la creación conceptual misma. Cuando hablamos de estudiar el papel de la filosofía de Deleuze en el Antropoceno, por tanto, hablamos sobre todo de la utilidad que su filosofía presenta para abordar unos problemas conceptualizados como tales en el marco de las últimas dos o tres décadas, y no tanto de su utilidad para el análisis de las condiciones materiales o ideológicas que nos han llevado hasta aquí. La importancia del Antropoceno para este trabajo, por lo tanto, y el punto en el que se buscará tensionar sus diagnósticos con las propias valoraciones y soluciones de la filosofía deleuziana, radica fundamentalmente en la forma en que define una serie de problemas ya teorizados a lo largo del siglo pasado bajo la perspectiva de un nuevo horizonte temporal y espacial, y bajo un nuevo escenario desde el que pensar la subjetividad.

Como todo diagnóstico que tenga que ver con la inauguración de una nueva época, el Antropoceno va a definir un cambio en torno a la aparición de un nuevo *tiempo* y de un nuevo *sujeto*. El primero va a estar definido especialmente por tres criterios: la aceleración, el presentismo, y la asincronía; es decir, la disgregación del tiempo en temporalidades discordantes, aceleradas, y cuya sumisión al presente impiden la creación de lo nuevo. El

problema del sujeto, por su parte, va a encararse desde un doble movimiento: por una parte, desde el diagnóstico de su condición fragmentada, consecuencia directa de la desarmonía y de la multiplicación de temporalidades discordantes anterior. Por otro, desde la necesidad de reestablecer la unidad perdida siguiendo la propuesta de un nuevo *humanismo*. El *anthropos* del Antropoceno, a la vez culpable de la situación y agente del cambio, debe ser restaurado sobre una base común que permita una acción coordinada y una respuesta global a unos problemas también globales.

Dentro de este escenario, el diagnóstico de la temporalidad parece gozar de un consenso crítico bastante amplio, ya que las diferentes aproximaciones varían al respecto del énfasis en un aspecto u otro de la problemática, en el carácter más o menos pesimista con el que se perciben diferentes fenómenos temporales, y en las diferentes soluciones ofrecidas, pero todo ello conforme a un análisis razonablemente homogéneo en el punto de partida. Sobre este horizonte que construye la temporalidad antropocénica caben análisis que oscilan desde el peso que ocupa la nostalgia en las creaciones culturales contemporáneas, hasta la imposibilidad de una creación real dentro de un régimen temporal presentista; de la acogida optimista de la aceleración como intensificación de las contradicciones internas del capitalismo, favoreciendo la posibilidad de su superación, hasta la visión más pesimista acerca de los estragos que causa esta aceleración en la *psique* de los sujetos; así como de los planteamiento que buscan reestablecer un cierto orden temporal que nos permita una ubicación, una orientación y estabilidad, hasta las apuestas por la inmersión en este tipo de alteridades temporales como forma de hallar nuevos ritmos y nuevas experiencias del tiempo.

Sin embargo, la visión *humanista* que se extrae de la conceptualización de la subjetividad bajo el Antropoceno va a ser una noción mucho más disputada. En primer lugar, porque este nuevo humanismo global establece un reparto igualitario de la culpa de la emergencia climática sobre un *anthropos* homogéneo, y cuyo universalismo oscurece los matices a la hora de definir la responsabilidad de la catástrofe, que debería distribuirse de forma desigual sobre los distintos actores humanos, estatales o corporativos. En segundo lugar, porque este universalismo humanista elude también las especificidades subjetivas que nos hablan de las diferentes formas en que los sujetos padecen estas consecuencias, así como de las opresiones y las exclusiones que palpitan bajo la idea de *hombre*, pasando por alto todo el trabajo que corrientes como el feminismo o el poscolonialismo han realizado durante el siglo pasado. Frente a esto, distintas voces se han levantado contra esta premisa. Y la ontología política moderna va a optar en muchas ocasiones por poner en tela de juicio el consenso subyacente a este humanismo, para incluir nuevas formas de relación y de subjetividad colectiva

que tomen a otros entes o sujetos originalmente excluidos desde un principio de horizontalidad e igualdad ontológica. Antes que reforzar el humanismo, se trataría para estos autores de situar a aquellos agentes considerados *menos (que) humanos* o incluso *inhumanos* en las mismas coordenadas ontológicas y políticas desde las que organizar la resistencia ante el desastre. No se estaría buscando, por tanto, un repliegue en lo humano, sino una expansión hacia lo no humano, los objetos o las fuerzas que pueblan el mundo. Se estaría promoviendo así un doble gesto de cuestionamiento del sentido común y de las formas de pensamiento político institucionalmente aceptadas, y un ejercicio de creación y apertura hacia nuevas formas de entender la subjetividad, pensadas en muchos casos desde las premisas de una lógica sustractiva: hace falta menos sujeto, menos humano, para poder ampliar la visión hacia más formas de relación, hacia más conexiones, hacia más colectividad.

Una gran parte de las corrientes filosóficas o antropológicas precursoras de esta visión van a encontrar en la filosofía deleuziana una aliada fundamental para llevar a cabo esta tarea. El concepto de *agencement*, por ejemplo, entendido en la forma de *ensamblaje*, va a proponer un modelo ontológico desde el que ampliar el concepto de individuo hacia una entidad menos dependiente del sujeto en sentido cartesiano, para abrirse a una forma de articulación colectiva que permita reunir en una relación de igualdad ontológica a entidades humanas y no humanas bajo formas de subjetividad múltiple. La apertura hacia los entes no humanos como elementos susceptibles de entrar en un agenciamiento o subjetividad colectiva no implica únicamente un cambio ontológico, sino también epistemológico y político; la división entre Humanidad y Naturaleza se difumina, favoreciendo también la fusión disciplinar entre los estudios humanísticos y los de la ciencia natural, y entendiéndose que, así como lo humano ha pasado a ser considerado un agente geológico, también lo geológico y lo biológico deben ser entendidos como agentes del cambio social. De ahí que vayan a aparecer propuestas como la *geontología* de Elizabeth Povinelli (2016) o la de Donna Haraway y su "Make Kin Not Babies!" (Haraway 2016a, p. 296), como llamamiento a entablar relaciones políticas que trasciendan lo humano.

Por razones obvias, Deleuze no confrontó directamente estos temas, que están mucho más presentes en la labor de sus acólitos y en determinados movimientos que beben de su filosofía. No obstante, en su obra hay ya momentos en los que aparece con plena consistencia un tipo de pensamiento poshumanista y no antropocéntrico, que sirve para confrontar muchos de estos problemas, y que sólo es necesario estirar un poco para llegar a su formulación más acabada en estos movimientos modernos. Su filosofía, especialmente aquella elaborada en compañía de Guattari en *Mil Mesetas*, hace posible avanzar ya en la línea de una subjetividad geológica e impersonal, que permite tentar las relaciones entre lo humano y lo no humano, o

entre lo humano y lo material, y cuyo plegamiento e interrelación va a definir parte de las direcciones de la ontología y de la filosofía política actual. Desde estas coordenadas, su propuesta política ensayará por momentos un pensamiento de la subjetividad que toma la impersonalidad como meta, donde la desorganización de la identidad y de los cuerpos se abre a devenires y conexiones insospechadas fruto de los encuentros fortuitos con la sensibilidad y de su capacidad fabuladora y creadora. En la filosofía de Deleuze, la política surge así al calor de una propuesta de horizontalidad ontológica, y de una estética especulativa abierta a la llegada de lo inesperado.

A partir de estas premisas van a poder definirse varios de los movimientos situados en la órbita del pensamiento del Antropoceno. Muchas de estas corrientes surgidas en los últimos años, tendrían además la peculiaridad de ubicarse bajo lo que Claire Colebrook ha llamado “la dirección posttextual de la teoría” (Colebrook et al. 2016, p. 116), definiendo una serie de movimientos de inspiración deleuziana que buscarían romper con los primados epistemológicos del textualismo o constructivismo de la tradición filosófica anterior, en favor de una visión que intenta retomar un acercamiento ontológico y metafísico de la concepción del mundo. Estos movimientos serán presentados en esta investigación en la forma de tres corrientes principales: el Giro Afectivo, el Giro Ontológico, y el Realismo Especulativo. No todos ellos encajan exactamente en la definición de Colebrook, y aunque median entre ellos varios años de diferencia y presentan caminos muy dispares tanto en la delimitación de su objeto de estudio, como en las preocupaciones epistemológicas, ontológicas y políticas que presentan, creemos que los puntos de llegada de sus teorías permiten que se los estudie en conjunto, y que sean organizables en una misma narrativa bajo el horizonte del Antropoceno, y bajo un horizonte deleuziano.

El objeto esta investigación se corresponderá por tanto con el estudio de esta parte de la filosofía deleuziana y con su continuación más o menos confesa en la corrientes mencionadas. El emplazamiento de la problemática bajo el juicio del Antropoceno no busca desarrollar exhaustivamente las relaciones de dicho concepto con la filosofía deleuziana. Puesto que hablamos de un período aún en pleno movimiento, cuyo éxito teórico debe todavía ser testado por el paso del tiempo, y que abarca muchos más campos de los asumibles aquí, nos parece más interesante emplear este marco simplemente como el vehículo desde el que actualizar una serie de cuestiones que cuentan ya con una bagaje reconocible en la historia de la filosofía y en la historia de interpretación deleuziana; se trataría de revisar aquí, bajo unas coordenadas nuevas, los problemas de la temporalidad y la subjetividad en Deleuze, y su forma de concreción política a partir de una lectura que entronque con los temas contemporáneos y con los nuevos

desarrollos en las corrientes heredadas de su pensamiento. En una segunda parte del estudio, trasladaremos el peso de la investigación hacia estas corrientes propiamente dichas, llevando a cabo un ejercicio de mapeo que permita recorrer los autores y las tesis principales de cada movimiento, viendo de qué manera éstas se plantean en continuidad con las tesis deleuzianas vistas en la primera parte, y cómo se concretan dentro de los objetivos políticos y ontológicos exigidos por el marco del Antropoceno. En ambos casos, se tratará de una labor recensiva en primer lugar, intentando glosar de una manera más o menos neutra aquellos aspectos que consideramos relevantes dentro del marco propuesto, llevando a cabo una labor más crítica y analítica en un segundo momento, intentando encontrar los puntos débiles o las grietas de cada pensamiento, y tensionando aquellas afirmaciones que puedan resultar más polémicas o delicadas teóricamente.

Con la investigación *Deleuze en el Antropoceno. Actualizaciones críticas para una ontología estético-política, subjetividades menores y epígonos posteriores (1990-2015)*, perseguimos una serie de *objetivos* concretos y planteamos una serie de *hipótesis* de carácter general que pueden definirse como sigue.

En cuanto a los objetivos de esta investigación, cabría distinguir aquellas motivaciones de carácter más personal de aquellas otras más estrictamente intelectuales e internas a la propia investigación. Con respecto a las primeras, la principal búsqueda que motiva esta investigación es la de profundizar en el conocimiento de la Historia de la filosofía. Siendo que es el caso del que escribe el de la carencia, salvo por un año de máster, de formación filosófica reglada, la investigación tomó en primer lugar el valor de una enseñanza y un aprendizaje, y el de un reto y una exigencia de resultados. Es seguramente por esta autoexigencia formativa, aunque interviniendo seguramente también una predisposición inconsciente, y por el temor a tener que justificar este pecado original, que esta investigación toma predominantemente un perfil más panorámico, cartográfico y recensivo antes que el estrictamente analítico o propositivo, como un intento de abarcar una mayor cantidad de temas y una mayor variedad de campos disciplinarios, aunque ello suponga perderse por el camino y faltar a la concreción exigida en un trabajo de este estilo.

En cuanto a los objetivos propiamente internos estaba en primer lugar el de ofrecer una lectura *interesante* sobre Deleuze, con todas las connotaciones que esta palabra tiene en la obra del francés. Nuestra experiencia lectora personal se movía entre la fascinación y el rechazo en el acercamiento directo a su obra, y el interés y la monotonía en el contacto con las interpretaciones de su filosofía o con la presencia de su vocabulario en los círculos no

profesionalizados. Parte del interés que suscitaban las lecturas positivas tenía que ver con la posibilidad de intuir una estructura sistemática en su filosofía, más allá del uso superficial e indiscriminado de los términos con el que en ocasiones nos daba la impresión de que se trataba su obra. El primer reto, por lo tanto, sería intentar aportar una lectura de este tipo, y proponer un relato unitario de su pensamiento y una narración coherente que intentara escapar al simple goteo de conceptos aplicados con mayor o menor ingenio. Una vez sentada esta base, el siguiente objetivo sería contribuir al campo de los estudios deleuzianos con una investigación preferiblemente novedosa, original y actualizada. Dada la ingente cantidad de textos que se publican a diario sobre la filosofía de Deleuze, y dadas nuestras limitaciones evidentes, creímos que sería más apropiado y factible fijar esta novedad en torno a un criterio de actualidad. Nos pareció percibir en las nuevas corrientes de la filosofía un resurgir por las preocupaciones ontológicas soslayadas en los años anteriores, lo que permitía acercarse a la filosofía de Deleuze desde una óptica particular y aún no demasiado explotada, o incluso negada por algunos de sus intérpretes. Por otro lado, creímos también que parte de esta novedad podía venir no tanto del análisis de su obra, sino de su puesta en común con otras filosofías actuales, testando su resistencia al paso del tiempo y comprobando las formas en las que era actualizada. Buscaríamos así aportar una visión panorámica que pusiera a dialogar su filosofía con algunas de las formas más recientes de su actualización, tanto en los nuevos movimientos filosóficos, como en los nuevos problemas a los que estos intentaban dar respuesta. De ahí la inclusión del Realismo Especulativo, el Giro Ontológico y el Giro Afectivo.

Lo que en un principio nació como una forma de llevar a Deleuze a un contexto más actual acabó teniendo un peso propio, y lo que iba a consistir en una sección introductoria acabó dando cuerpo a la segunda mitad de esta investigación. Conforme avanzábamos, el estudio de estos movimientos contemporáneos nos iba generando más interés. Y nos pareció entonces que, más que funcionar como mero entorno en el que situar la reflexión, valía la pena otorgarle una entidad propia a los descubrimientos que íbamos realizando, a riesgo de dividir la investigación en dos mitades diferenciadas sin mucho en común. Nos dimos cuenta, sin embargo, de que parte de los temas abordados por estas corrientes podían leerse en paralelo a aquellos que queríamos tratar en el relato de la obra deleuziana, lo que nos permitía estudiarlos no como meros agregados, sino como una especie de continuación no confesa, o de una derivación no canónica de los problemas anteriores. Esto nos daba pie a darle un tratamiento homogéneo y semejante tanto a aquellas tendencias claramente deleuzianas como el Giro Ontológico de Viveiros de Castro, como a aquellas que participarían de su influencia en términos más modestos o de mera inspiración, como ocurre en el caso de algunos autores del Realismo

Especulativo, buscando darle esa coherencia interna a toda la investigación. A sabiendas de que esto no sutura la división claramente diferenciada en dos mitades, el último objetivo sería así el de ofrecer una visión lo suficientemente articulada entre esta primera y segunda parte como para que se pudieran percibir como atravesadas por un problema común. Sin embargo, el enfoque principal seguiría partiendo del espíritu cartográfico y recensivo que comentábamos antes, buscando ofrecer una visión panorámica de estos movimientos, sin que ello implicara renunciar a identificar el hilo subterráneo que los recorre. Y que es, como en el caso de Deleuze, el problema de la subjetividad y las consecuencias políticas derivadas de determinadas posiciones.

Por lo que respecta a las *hipótesis* de carácter general que pretendemos comprobar a lo largo de la investigación, éstas se distribuyen en distintos puntos:

a) Existe la posibilidad de una lectura sistemática de la filosofía de Deleuze sobre la base de una continuidad entre ontología, estética y política, que tiene el problema del tiempo como uno de sus elementos rectores y que desemboca en una teoría de la subjetividad.

b) Que esta lectura puede ser aplicada a las problemáticas asociadas al Antropoceno.

c) Que la filosofía de Deleuze y las soluciones políticas que en ella se plantean permiten la comprensión de una subjetividad ecológica, abierta al contacto con otros entes, y que ofrecen salidas a la propuesta humanista del Antropoceno, sin descuidar tampoco las especificidades diferenciales de determinados sujetos.

d) Que estos procesos de subjetivación, no obstante, ofrecen grietas que deben ser complementados con los aportes de una política representativa. Que la filosofía de Deleuze, contrariamente a lo que ocurre en su comprensión superficial, no descarta estos aportes, si bien rehúsa desarrollarlos, y que la elección de una u otra política se decide siguiendo criterios estratégicos. Y que hoy en día, la estrategia reclama prestarles atención.

e) Las propuestas del Giro Afectivo, el Giro Ontológico y el Realismo Especulativo reactualizan, cada una a su manera y desde puntos de partida muy dispares, la filosofía deleuziana. Partiendo todas de un compromiso realista con el mundo, estas corrientes proponen una lectura que, al igual que en el caso anterior, prioriza el punto de vista ontológico, el papel especulativo y creativo de la filosofía -su dimensión estética-, y desembocan en una filosofía política poshumanista que, por distintos métodos, difumina el papel del sujeto.

f) Que las tesis ontológicas poshumanistas de estas corrientes pretenden evitar las propuestas humanistas del Antropoceno y salvar las asimetrías y opresiones a través de una

horizontalidad ontológica. Pero que, al hacerlo, o bien reproducen, o bien ocultan en ocasiones aquellas mismas opresiones que querían evitar. Y que esto es un problema común tanto a sus propuestas como a las de Deleuze.

g) Que habiendo más luces que sombras, estos movimientos no resuelven los problemas ya presentes en la filosofía de Deleuze en el trato con las subjetividades subalternas, sino que incluso los agravan.

A fin de demostrar estas hipótesis proponemos un recorrido estructurado en tres secciones diferenciadas. Una primera, muy breve e introductoria, al respecto del Antropoceno, el encaje de la filosofía de Deleuze y las líneas por las que transcurrirá la investigación. Una segunda sección donde se lleva a cabo el desarrollo de la filosofía de Deleuze, comenzando por la exposición de la ontología y terminando por sus posiciones políticas y por la crítica de las mismas. Y una tercera sección donde se marca la transición de la filosofía de Deleuze hacia estas nuevas corrientes contemporáneas, donde se analizan cada una de ellas, y donde en un segundo momento se procede a su crítica. Todo ello estructurado en torno a cinco capítulos, a los que habrá que sumar este mismo de la introducción y el de la conclusión, repartidos del siguiente modo:

El primer capítulo se va a encargar de situar la problemática del Antropoceno y de sentar la base sobre la que la filosofía de Deleuze puede dar respuesta a algunas de las cuestiones que allí se plantean. Después de una introducción más general, pasaremos a definir las que consideramos las dos grandes cuestiones sobre las que se dirime esta relación. Analizaremos, por un lado, el escenario *temporal* que se abre en el Antropoceno, a través del diagnóstico de su condición acelerada (Rosa 2016), y su discurrir sobre un régimen presentista, dislocado y apocalíptico (Hartog 2001; 2020). Y, por otro lado, trataremos la construcción y crítica de esta *subjetividad* humanista (Colebrook et al. 2016). Comentaremos el por qué consideramos relevante el estudio de estas cuestiones desde la filosofía de Deleuze, anunciando ya algunos de los temas que van a salir recurrentemente a lo largo de toda la investigación, como el concepto de *devenir* o de *pueblo que falta*, y enfatizando desde un primer momento el espíritu creativo de su filosofía y las posibilidades que otorga de explorar nuevas formas de subjetividad.

El segundo capítulo es, con diferencia, el más extenso de todos, y está dividido en cinco subsecciones. En él expondremos nuestra particular reconstrucción de la filosofía de Deleuze según el enfoque propuesto. La primera sección actúa como una especie de ayuda de lectura en la que se ofrecen, sintéticamente, los puntos generales sobre los que se basa la construcción la filosofía de Deleuze: pensamiento sistemático concebido como una ontología menor (Núñez

2019); filosofía immanente y trascendental, pensamiento de un nuevo sujeto escindido en función de su condición temporal; crítica de la imagen del pensamiento; crítica de la representación y filosofía del devenir como emergencia de lo nuevo. Las siguientes secciones, ya sí, van marcando hitos concretos en el desarrollo progresivo de nuestra narración, mostrando el avance de la filosofía de Deleuze según un principio que podríamos denominar de crecimiento y recurrencia: se mostrará cómo el despliegue de la filosofía de Deleuze se produce mediante el establecimiento de un principio o método general que toma configuraciones diferentes creadas *ad hoc* para distintos ámbitos y a través de diferentes terminologías (Martínez Quintanar 2019), y que, en su planteamiento general, tiene que ver con la liberación de la subordinación del tiempo al movimiento, con la demostración de la superioridad del devenir sobre el ser, con la prioridad de la sensibilidad sobre el pensamiento, y con la aplicación de un método de destrucción creativa como forma de ataque a los principios de la identidad, la representación y la normatividad, al tiempo que como apertura a la creación y a lo nuevo. La explicación tomará así una especie de forma en espiral, donde los mismos temas irán apareciendo repetidas veces a través de diferentes análisis y conceptos, donde cada una de las secciones aparece sustentada principalmente sobre una o dos obras en cada caso. Así, en la primera sección trataremos el problema del tiempo y el devenir en relación con el movimiento a través de *Lógica del sentido*; en la segunda, *Diferencia y Repetición* nos servirá de guía para mostrar la construcción del empirismo trascendental; la siguiente, un poco más ecléctica, partirá de *¿Qué es la filosofía?* para abordar la relación del tiempo con las perspectivas de la historia y la memoria, y la relación de estas con el arte, tomando *Proust y los signos* como la obra de mayor aportación en este sentido; por último, se tratará la política deleuziana desde los hallazgos del *Anti Edipo* y *Mil Mesetas*, y siendo esta última obra la que cargará el peso de mayor parte de la argumentación para el resto del trabajo.

Una vez fundamentada la interpretación ontológica, el tercer capítulo va a abandonar este camino para centrarse únicamente en la cuestión política. Empezando casi por primera vez en la investigación un ejercicio de crítica, este se asentará sobre la necesidad de compensar la micropolítica o la política menor de Deleuze y Guattari con la política representativa que, en principio, los autores rechazan. Para ello, después de toda la exposición de la obra deleuziana, la primera sección retoma el hilo principal recapitulando los hallazgos de esta exposición y poniéndolos en común con las premisas iniciales al respecto del Antropoceno. A continuación, vendrá una sección de transición, de difícil encaje dentro de la estructura de la obra, pero que consideramos capital para asentar las bases de nuestra crítica política. En ella se expondrá cómo, frente a las interpretaciones monolíticas que conciben la política de Deleuze y Guattari

exclusivamente desde su condición micropolítica, es necesario ensayar la posibilidad de que ésta pueda ser compaginada con una política también a través del Estado. Esta cuestión se desarrollará en profundidad en lo que resta de capítulo. En primer lugar, con una crítica general encaminada a analizar los puntos débiles de la política menor de Deleuze y Guattari, y de los problemas derivados de situar a este tipo de política como la única válida sobre la premisa de su carácter revolucionario. A continuación, a través del análisis de esta micropolítica y la forma en la que encaja dentro de las tradiciones emancipadoras del feminismo y del poscolonialismo. El estudio revelará la ambigüedad de este tipo de políticas aplicadas al caso de sujetos menores o subalternos, y una cierta endeblez del marco teórico mayor/menor o molar/molecular para el análisis de determinados fenómenos políticos.

El cuarto capítulo inaugura la segunda parte de la investigación, pasando a analizar ahora los distintos movimientos ubicados bajo esa escena post textual de la teoría, su relación con Deleuze, y su papel dentro del marco propuesto por el Antropoceno. Después de delimitar la relación de Deleuze con estos movimientos a partir de esa renovación ontológica, las diferentes secciones del capítulo irán profundizando en esta relación, a través de la exposición de sus características generales. La primera sección, dedicada al Giro Afectivo, explorará las novedades de esta corriente filosófica a partir de un repaso general de sus postulados, haciendo hincapié en las obras de Brian Massumi y Eve Sedgwick como miembros destacados y fundadores del movimiento. La siguiente sección pasará el relevo al Realismo Especulativo. La variedad intrínseca de este grupo obligará a hacer un tratamiento más individualizado de los autores, y de las distintas filosofías que se engloban bajo esta etiqueta. Después de una primera parte introductoria donde se presenta la influencia general deleuziana, seguirán una serie de subsecciones dedicadas a los pensamientos de Manuel DeLanda, Graham Harman, Ray Brassier y Quentin Meillassoux, haciendo una mención también al movimiento aceleracionista. Cerrará el capítulo la sección dedicada al Giro Ontológico, que constará de dos partes diferenciadas. La primera de ellas, más puramente derivativa de la confrontación con el Antropoceno, repasa brevemente las obras de Isabelle Stengers, Donna Haraway y Elizabeth Povinelli como ejemplos de esa tendencia poshumanista comentada con anterioridad, y como ejemplos de una ontología relacional que busca expandir el campo de la subjetividad hacia sujetos no humanos. La segunda parte analiza el Giro Ontológico como una de las nuevas corrientes de la antropología, estudiando la obra de Viveiros de Castro como principal adalid de esta corriente, en la que Deleuze desempeña un rol fundamental. Se estudiarán las propuestas del perspectivismo y del multinaturalismo (Viveiros de Castro 2010) analizando el papel que estas teorías tienen para la subjetividad.

El último capítulo antes de la conclusión acometerá el ejercicio de crítica de las teorías expuestas en el capítulo anterior. En general, la crítica asumirá la misma forma que tomaba en el caso de Deleuze: la de las consecuencias políticas derivadas de un enfoque exclusivamente ontológico que deja de lado la perspectiva de la representación o de lo social a la hora de abordar fenómenos de opresión complejos, como los que se producen en los casos del sujeto poscolonial o del feminismo. En primer lugar, destacaremos cómo el enfoque puramente subrepresentativo del Giro Afectivo deja de lado la dimensión social de las emociones, y cómo la planitud ontológica puede llegar a incidir en el mismo ejercicio de igualación y de ocultamiento de las opresiones que criticábamos en el caso del humanismo. La crítica del Realismo Especulativo se centrará en la puesta en cuestión de sus propias premisas -la imposibilidad de su apuesta realista, y el fracaso en su objetivo autoimpuesto de salir del correlacionismo (Meillassoux 2015)- y en una crítica política centrada especialmente en las corrientes articuladas como ontologías planas y “democracias de objetos” que, bajo las premisas de un desfundamiento del sujeto y el rechazo de la epistemologías constructivistas, son incapaces de incorporar las conquistas teóricas de muchos movimientos del pasado, y que terminan por reintroducir parte de las opresiones que denunciaban. En último lugar, la crítica al Giro Ontológico va un paso más allá tocando el terreno de la propia praxis disciplinar, y mostrando cómo, la orientación ontológica de estos autores, cuya vocación era la de otorgar una autonomía y agencia propia a los indígenas que no hiciera depender su conocimiento de las categorías epistemológicas y ontológicas occidentales, acaba por convertirse en un ejercicio de exotismo y fetichización, mucho menos respetuoso con los indígenas que las formas de la antropología académica que dice criticar.

Creemos que todo trabajo que tenga por objeto la filosofía de Deleuze lleva aparejadas una serie de cuestiones que dificultan el acercamiento a su obra, una serie de obstáculos que sería posible delimitar según una división entre dificultades externas y dificultades internas. En cuanto a las primeras, estas harían referencia a los problemas que tiene la lectura de su obra desde una perspectiva exterior, desde el punto de vista de la interpretación en su sentido canónico y académico. A este respecto, podemos convenir que, hoy en día, todo trabajo de investigación sobre la filosofía de Deleuze es también un trabajo sobre su recepción, sobre las formas en las que se le ha leído, y sobre las visiones dominantes que han fijado una determinada imagen de su pensamiento. Enfrentarse a un filósofo cuyo vocabulario está ya tan presente en multitud de disciplinas de la cultura contemporánea implica enfrentarse también a los *clichés* que lo acompañan, y a la doble función que estos desempeñan como aquellas estructuras que posibilitan la visión o la lectura, pero también por eso mismo que la nublan y la limitan. Por esto

mismo, y contrariamente a lo que debe esperarse de un trabajo de investigación como este, pareciera que nuestra tarea fuera en primer lugar la de un olvido y no la de un aprendizaje, la de deshacer los clichés y las ideas preconcebidas con las que partimos, y la de dejar entrar un poco de caos en la identidad petrificada en la que hemos convertido a Deleuze.

Parte de estas interpretaciones sitúan a Deleuze como uno de esos pensadores que podríamos llamar posfundacional o, en un sentido más amplio, *posmoderno*, cuya característica definitoria sería la puesta en cuestión de todo valor absoluto, verdadero, eterno y tangible. Este término, el de posmoderno, es utilizado en la actualidad con un carácter casi exclusivamente peyorativo, como descriptor de una serie de pensadores o lógicas argumentativas descreídas, que, al reducir toda interpretación de la realidad a un componente contingente, acaban derivando en posiciones nihilistas e ineficaces políticamente. Esta caracterización más bien perezosa esconde otra reflexión mucho más adulta, quizás por eso mismo más difícil de asumir para algunos, y que entendería el carácter evanescente de lo que antes era sólido como un signo de madurez intelectual; la posmodernidad no define el declive del pensamiento, sino justamente su mayoría de edad, la conciencia de que, como en la vida, no existen caminos fáciles e inmediatos, sino que lo mejor que podemos hacer en ocasiones, es ir tirando, negociando los compromisos sobre los que construimos nuestra propia precariedad, llegando a acuerdos puntuales con fórmulas que nos permitan avanzar, a sabiendas de que sus premisas serán siempre revisables. Bajo nuestro punto de vista, este pensamiento es el verdadero pensamiento filosófico de la *duda*. Una duda que nos ha acompañado en toda la investigación, y que quizá sea su conclusión más firme, frente a la consciente ambivalencia y ambigüedad que manifestamos en algunos casos.

Pero habría también otras dificultades, de carácter más interno en esta ocasión, que, desde nuestro punto de vista, tienen que ver con aquello que implica realizar no solo un trabajo sobre Deleuze, sino también un trabajo que sea deleuziano ¿Cómo enfrentarse a la obra de Deleuze siendo deleuziano? ¿Cómo cumplir los requisitos académicos de toda investigación sin paralizar el pensamiento de Deleuze? Asumir los principios deleuzianos, entroncando con lo que acabamos de decir, implicaría asumir que la lectura de una obra no está regida nunca por un criterio de verdad. Sino que “todas las lecturas que son lecturas son buenas” (*PODF*, p. 16) - siempre que sean *lecturas*, que no sean banales-, y que lo que determina su sentido no depende de una noción de verdad, sino del “interés que suscita”: “las nociones de importancia, de necesidad, de interés, son infinitamente más decisivas que la noción de verdad. No porque ocupen su lugar, sino porque miden la verdad de lo que decimos” (*C*, p. 207) ¿Cómo justificamos la importancia de la obra desde el punto de vista de su interés sin recurrir a una instancia

puramente subjetiva? Desde nuestro punto de vista, una lectura deleuziana de la obra de Deleuze que no quiera convertirse en un ejercicio superfluo y carente de interés, en un brindis al sol dedicado a cantar las alabanzas del maestro y a reproducir lo ya dicho por él, implicará, quizás, correr el riesgo de que esta lectura nos lleve a contradecir los propios postulados a los que nos adscribimos, ejercer la crítica deleuziana del pensamiento contra él mismo. La consecuencia de tratar a Deleuze con la excepcionalidad que le otorga el haber desenmascarado la imagen del pensamiento es la de fundar los presupuestos de una nueva imagen no sobre los cimientos del sentido común o el reconocimiento, sino sobre los de un principio de autoridad que lo haría estar exento de los principios que él mismo denuncia. Ser deleuziano, entonces, es acompañar a Deleuze en un movimiento que corre siempre el riesgo de volverlo contra sí mismo, y de tener que cuestionar, ahora, las ideas que en su momento podían ser dadas por buenas.

Por último, cabe hacer una aclaración más al respecto de los textos referenciados. Hemos tomado la decisión de recurrir a las obras de Deleuze en su traducción al castellano. Creemos que son unas traducciones lo suficientemente asentadas como para poder utilizarlas sin temor a dejarnos por el camino el sentido de lo expresado en la obra original. No obstante, hemos introducido aclaraciones en aquellos casos en que creíamos que la traducción podía llevar a equívocos o que podía traicionar el espíritu del texto original. En segundo lugar, hemos optado por presentar traducidas todas las citas que aparecen en el trabajo. En este caso, la decisión es puramente estilística. Nos dio la impresión de que, en algunos casos, especialmente en la segunda parte del trabajo donde la bibliografía es mayoritariamente anglosajona, la introducción en el cuerpo del texto de las citas en los idiomas originales enturbiaba el ritmo de la lectura, por lo que decidimos presentarlas en su forma traducida. Así, los textos en inglés, francés o portugués aparecerán, salvo que se indique lo contrario, bajo traducción propia, con las referencias pertinentes, cuando corresponda, a los conceptos originales.



## 1. ¿POR QUÉ DELEUZE Y POR QUÉ EL ANTROPOCENO?

El término “Antropoceno” se ha convertido en uno de los conceptos fundamentales en la reflexión filosófica y en las ciencias sociales de los últimos años. Introducido por Paul J. Crutzen, químico ganador del premio Nobel en el año 2000, el Antropoceno pretende sustituir al Holoceno como un nuevo período en la escala temporal geológica, cuya novedad radicaría en considerar al ser humano como el principal agente geológico de los cambios acontecidos en el planeta. Transformaciones tecnológicas masivas, emergencia climática, extinciones de especies animales y vegetales, relaciones de explotación colonial etc. quedarían así unificadas bajo una misma narrativa que pondría sobre la mesa la necesidad de repensar este *anthropos* causante de la situación actual. A pesar de su éxito y rápida expansión, conviene recordar que el concepto no ha gozado nunca de una aceptación científica universal (Parikka 2015, p. 17), no existiendo tampoco un consenso en cuanto a su datación, llegando a variar del orden de unos doce mil años según los autores -los que separan la Revolución Neolítica de la Revolución Industrial, o de la década de los cincuenta del siglo XX como su momento de inicio.

Más recientemente, su irrupción en el escenario filosófico y social parece estar siendo contrarrestada por una tendencia abiertamente polémica, que busca rebajar la efusividad sobre un concepto y sobre una narrativa que presentarían mayores grietas de lo que podía parecer en un principio. Tanto es así, que autores como Claire Colebrook, Tom Cohen, o Hillis Miller, hablaban ya en 2016 del “crepúsculo” o del “menguar” del Antropoceno (Colebrook *et al.* 2016). Para estos autores, este ocaso vendría de la mano del surgimiento de nuevas contranarrativas que ponen en cuestión esta centralidad del *anthropos* como agente de los cambios sistémicos, situando al capitalismo, el patriarcado, el colonialismo o la cultura corporativa como formas más matizadas y precisas de explicación de estos cambios. Otra de las causas de la pérdida de confianza en el concepto vendría de la toma de conciencia de que las fuerzas y las dinámicas causantes de los hechos que el Antropoceno diagnostica son demasiado complejas como para ser sintetizadas o reducidas a una única narrativa. Y, finalmente, el último de los motivos de esta decadencia sería que, a pesar del carácter aceleracionista e iconoclasta de determinada filosofía contemporánea, y del tono apocalíptico que parece inundar determinados discursos, “nos encontramos todavía conversando con los nombres críticos y las maniobras del pasado y, sin embargo, a pesar de todo su poder y de toda la fuerza iluminadora de sus declaraciones, la creencia en el mundo es al menos tan fuerte como siempre lo fue” (Colebrook *et al.* 2016, pp. 8-9).

¿Qué es, entonces, lo que nos lleva a hablar del Antropoceno una vez asumido este decaer? ¿Por qué nos puede resultar interesante para nosotros un concepto que se viene mostrando cada vez más frágil? ¿Y por qué recurrir a Deleuze para hablar de ello? Nuestra intención aquí no es adoptar una posición polémica, ni tampoco iniciar un ejercicio de precisión conceptual y de definición de sus límites y contornos. Si hablamos de Antropoceno es porque creemos que su uso como concepto moviliza una serie de problemas que, en un sentido amplio, siguen funcionando independientemente de su delimitación terminológica. La elección de este término como marco de trabajo no refiere entonces a una voluntad de análisis minucioso sobre sus casuísticas, sino, antes bien, a una demarcación cronológica, que entronca con una serie de cuestiones en juego dentro de un determinado debate académico actual, y para cuya exploración la filosofía de Deleuze nos parece tremendamente pertinente. Así, independientemente de las cuestiones antes comentadas, lo importante del debate sobre el concepto de Antropoceno radicaría fundamentalmente, desde nuestro punto de vista, en que pone sobre la mesa una serie de problemas bajo un nuevo horizonte temporal y espacial, y en que saca a la luz la necesidad de pensar una nueva política tanto en la forma de abordar las problemáticas ecológicas -o de otro tipo- surgidas de la acción humana, como en la articulación de nuevos sujetos políticos dentro de estas distintas escalas temporales y geográficas. Temporalidades y espacialidades diferentes que acompañan una redefinición del papel del individuo en su relación ontológica y política tanto con el mundo, con el planeta como ente propio, como con el otro, tanto humano como no humano.

En los últimos años, la filosofía de Deleuze ha ganado especial notoriedad a la hora de abordar estas nuevas tareas de pensamiento, ya sea desde el diálogo directo con su propia obra, ya sea a través de sus epígonos y de una amplia gama de autores que han abrevado en su pensamiento. Será objetivo de esta investigación revisar lo conveniente o no de una aproximación deleuziana a ciertos temas, así como discriminar las virtudes y defectos que presenta la “metodología” deleuziana en el análisis de diferentes cuestiones. *A priori* parecería claro que una nueva política de redefinición de las subjetividades orientada hacia un horizonte post-estatal, que busca una ampliación progresiva de la diferencia, que expande su interés por todos los seres desde un acercamiento de horizontalidad ontológica, y que, ante todo, busca ofrecer soluciones creativas para el pensamiento de un futuro distinto, de un mundo nuevo, parecería, decimos, que tiene todo a favor para gozar de un encaje más que adecuado en la filosofía de Deleuze. Y, no obstante, nos interesa aquí un acercamiento crítico, que no dé por sentado esta afinidad y que cuestione, siquiera en términos de tono, la perspectiva casi

hagiográfica y excesivamente bondadosa que padecen algunas interpretaciones de la obra de Deleuze, y de la que en ocasiones nos vemos presos sus seguidores.

Nuestra investigación constará entonces de dos partes fundamentales. En la primera haremos una reconstrucción de la filosofía de Deleuze, sin ánimo de abarcar todo su pensamiento, deteniéndonos en aquellos aspectos que consideramos más interesantes y que creemos ofrecen algunos puntos de interés para el estudio de las problemáticas puestas de relieve por el Antropoceno. El itinerario de esta reconstrucción estará marcado por la creencia de que la mejor forma de abordar el pensamiento de Deleuze es desde el entrecruzamiento y continuidad de la ontología, la estética y la política. Todos ellos ámbitos a los que, en algún momento en la tradición de su recepción, se les ha, o bien negado su existencia como disciplinas deleuzianas, o bien se las ha marginado como categorías carentes de importancia o de carácter conservador. Es el caso de Zourabichvili para la ontología (Zourabichvili, 2004); de Hallward para la política (Hallward, 2006), o de Rancière o Peter Osborne para la estética (en Llevadot, 2017) entre otros<sup>1</sup>.

En la segunda parte de la investigación dejaremos el análisis directo de la obra de Deleuze para centrarnos en determinados movimientos epigonales de su obra, y que han cobrado especial relevancia en el marco de discusión del Antropoceno. Será el caso del Giro Afectivo, el Giro Ontológico y el Realismo Especulativo. De filiación deleuziana desigual -la herencia es mucho más evidente en el caso del Giro Afectivo y Ontológico que en el del Realismo Especulativo-, creemos, no obstante, que todas estas corrientes comparten unos rasgos comunes que las hace acreedoras de aparecer aquí bajo un mismo techo: la presencia de un mismo *pathos*, de una gestualidad rupturista con la tradición anterior; el privilegio de una lectura deleuziana en clave ontológica; y su ubicación bajo lo que Colebrook ha llamado “la dirección postextual de la teoría” (Colebrook *et al.* 2016, p. 112), tendencias que buscan romper con los primados epistemológicos del textualismo o constructivismo de la tradición filosófica anterior. Profundizaremos más en esto llegado el momento.

¿Es esta entonces una tesis sobre Deleuze o una tesis sobre el Antropoceno? Es una tesis sobre Deleuze *en* el Antropoceno, sobre el *papel* que juega su pensamiento al respecto de ciertas cuestiones que ya eran fundamentales antes, pero que los últimos 20-30 años se han

---

<sup>1</sup> Hay, obviamente, en el enfoque escogido aquí, una fe genuina en que esta apuesta puede arrojar los resultados más interesantes en el estudio de la obra de Deleuze. Pero hay también, sin que esto invalide lo anterior, un cierto intento de ir con la tendencia de los tiempos, y una creencia en que este es el camino por el que discurrirán gran parte de los estudios deleuzianos a corto plazo. Ahondaremos en ello en la segunda parte de la investigación.

tornado *necesarias*. Sobre lo que a nosotros nos parece que puede aportar Deleuze y sobre lo que les ha parecido a otros. De ahí que sea una investigación con una tendencia ligeramente más bibliográfica que puramente analítica. Y de ahí que la reconstrucción que hagamos de la obra de Deleuze no será exhaustiva, sino *orientada* hacia lo que queremos decir. Como quedará presente a lo largo del recorrido, son varios los puntos en los que disentimos de Deleuze. Pero si había algo en lo que nos queríamos mantener deleuzianos irrenunciables a la hora de acometer esta investigación era en el tener siempre presente la superioridad de los *problemas* sobre las soluciones, y de lo *interesante* sobre lo verdadero. No hacer -seguramente ni siquiera seríamos capaces- la enésima reconstrucción autocomplaciente de la obra de Deleuze, sino una que, aún dejando de lado algunos aspectos de su obra, conectara, se actualizara en la problemática presente, y ofreciera un resultado interesante en su lectura.

Antes de comenzar con este recorrido, es necesario, no obstante, reflexionar un poco más sobre las problemáticas del Antropoceno, para poder delimitar la naturaleza de su relación con la obra de Deleuze.

## **1.1 ANTROPOCENO. TEMPORALIDAD Y SUBJETIVIDAD**

Desde nuestro punto de vista, en rasgos generales, el Antropoceno pone en juego dos cuestiones fundamentales, íntimamente relacionadas, y que permiten un abordaje privilegiado desde una óptica deleuziana: la reflexión sobre la temporalidad, y la búsqueda de nuevos sujetos políticos. Comencemos por la cuestión del tiempo.

### **1.1.1 Antropoceno y temporalidad**

Si bien la meditación sobre el tiempo ha sido una constante en el panorama filosófico de los siglos XX-XXI, es evidente que esta reflexión se ha intensificado en los últimos años conforme crecía la sensación de estar experimentando una *aceleración* del tiempo como nunca antes se había dado. Y, derivada de esta, la sensación angustiosa de la *falta* de tiempo, que aparece hoy como uno de los elementos más característicos de la sociedad actual. El sociólogo alemán Harmut Rosa, adscrito a los postulados de la Teoría Crítica, defiende la necesidad de que todo análisis de la sociedad se lleve a cabo desde una crítica de las condiciones temporales sobre las que se asienta, en tanto “todas las instituciones, estructuras e interacciones sociales son procesuales por naturaleza e involucran patrones de tiempo; de ahí que el tiempo no es un campo particular de lo social, sino un elemento central en todas sus dimensiones” (Rosa 2016,

p. 113). En la actualidad, gran parte de las patologías sociales vendrían dadas según Rosa por el cambio de estas condiciones temporales y por la experiencia de un tiempo *acelerado*, articulado en torno a tres procesos fundamentales: una aceleración de la *producción*, que define los cambios en el *mundo material*; una aceleración del *transporte*, que define los cambios que se producen en el *espacio*; y una aceleración de la *comunicación*, que define los cambios producidos en nuestras *relaciones sociales* (p. 73). Estos procesos de transformación tecnológica implican regímenes de aceleración social y cambios en las relaciones sociales, así como en la concepción del mundo subjetivo particular de cada individuo. Y lo hacen, además, a través de un imperativo, de “una *fuerza normativa silenciosa* de reglas temporales que se presenta bajo la forma de plazos, cronogramas y otros límites temporales” (p. 72) que se hacen pasar por naturales, pero que llegan a “configurar un régimen acelerador totalitario” (*Ibid.*), cuyas expectativas el individuo nunca es capaz de colmar<sup>2</sup>. Es de aquí de donde surgen las formas de alienación con respecto al tiempo del sujeto moderno<sup>3</sup>.

El sentimiento de angustia y de falta de tiempo se combina por otro lado con la sensación de que *nada nuevo puede ocurrir*. La aceleración del tiempo no trae consigo una misma aceleración en la gestación de la novedad, sino todo lo contrario: la sensación de que estamos atrapados en un presente del que es imposible esperar la promesa de algo diferente. La aceleración y el vértigo tienen su contrapartida en una especie de eterno retorno de lo mismo, donde el tedio producido por este *impasse* se canaliza de diferentes formas. Por un lado, habría un intento de salir de esta rueda, de llevar la aceleración hasta su límite y hacer saltar por los aires el régimen capitalista causante de la situación. Un impulso nihilista de cambiarlo todo a través de una *destrucción creadora*, que tendría su máximo exponente en las tendencias *Aceleracionistas* de autores como Nick Land, o de Alex Williams y Nick Srnicek, autores estos últimos del *Manifiesto aceleracionista* (del año 2013 en Avenessian y Reis, 2017). En la segunda parte de la investigación estudiaremos más a fondo esta corriente y su pretendida filiación deleuziana.

Pero, por otro lado, esta ausencia de creación, la sensación de repetición de lo siempre igual deriva también en un desencantamiento del presente, en una mirada nostálgica que impide la aparición de la novedad. Es lo que el crítico musical Simon Reynolds llamó *Retromanía*

---

<sup>2</sup> “Sólo por esto, las normas temporales alcanzan un cualidad casi totalitaria en nuestra época: cumplen con los cuatro criterios para definir el totalitarismo (...) a) ejercen presión sobre las voluntades y acciones de sus súbditos, b) son ineludibles, esto es, todos los súbditos están afectados por ellas, c) son omnipresentes, es decir, su influencia no se limita a una u otra área de la vida social, sino a todos sus aspectos, y d) es muy difícil, casi imposible, criticarlas y luchar contra ellas” (Rosa 2016, pp. 133-134).

<sup>3</sup> Otra autora que ha tratado las relaciones del tiempo con la digitalización y las nuevas formas de trabajo ha sido Judy Wajcman (2015).

(2012), la obsesión de la música por su pasado, o lo que en el terreno político podríamos identificar con lo que Zygmunt Bauman llamó *Retrotopía* (2017), modelos que intentan establecer una alternativa política utópica, pero construida desde la mirada al pasado<sup>4</sup>. Esta mirada -edificada en muchos casos en torno a las tesis sobre el mesianismo de un Walter Benjamin a estas alturas reducido ya al puro cliché- supone la construcción del pasado como un lugar irreal, un lugar idealizado que nunca existió. Fruto de una mezcla entre un mecanismo de defensa y un acto de renuncia al pensamiento crítico y a la reflexión sobre el presente, esta actitud acaba resultando en muchos casos en un ejercicio de nostalgia sublimadora, que observa con desagrado el presente, y que excluye al futuro como posible hábitat de la esperanza<sup>5</sup>.

El tiempo acelerado del Antropoceno parecería caracterizarse así por un presente estirado, lánguido, banal, incapaz de establecer una tensión que lo haga avanzar. Tomando a Koselleck, podríamos decir que el tiempo se hallaría despojado de su capacidad de acción, en tanto el presente aparece desconectado de un pasado que se retoma bien como pastiche, como señalaba Jameson, bien como utopía ideal desligada de la *experiencia*; y desconectado del futuro como expectativa, como promesa que pueda movilizar la acción política y social<sup>6</sup>. Como señala Rosa en una tónica similar, es solo dentro de unos “períodos de tiempo de relativa estabilidad [que] podemos aprovechar las experiencias pasadas para orientar nuestras acciones e inferir conclusiones a partir del pasado con miras al futuro. Solo dentro de estos lapsos de tiempo podemos hallar alguna certeza en cuanto a orientación, evaluación y expectativa”. Mientras que el período de tiempo actual, la aceleración “*está definida por un incremento en las tasas de pérdida de confianza en las experiencias y las expectativas, y por la contracción de los lapsos de tiempo definibles como ‘el presente’*” (Rosa 2016, p. 26).

---

<sup>4</sup> “Lo que yo llamo retrotopía es un derivado de la ya mencionada negación de segundo grado: la negación de la negación de la utopía. Esta nueva negación comparte con el legado de Tomás Moro su fijación por un *topos* territorialmente soberano: una tierra firme que se presume capaz de proveer —y, a lo mejor, hasta de garantizar— un mínimo aceptable de estabilidad y, por consiguiente, un grado satisfactorio de confianza en nosotros mismos (...) Son más bien (...) unos (...) intentos conscientes de *iteración* (más que de *reiteración*) del *statu quo* antes existente (de verdad o de forma imaginada), antes de la segunda negación, un *statu quo ante* que ha sido ya reciclado y modificado significativamente en cualquier caso a través de un proceso de memorización selectiva entrelazado con otro de olvido selectivo. Pero eso da igual: son los (auténticos o presuntos) aspectos del pasado —aspectos que ahora muchos consideran demostradamente validados e indebidamente abandonados o imprudentemente descuidados— los que sirven de principales puntos de orientación/referencia a la hora de trazar sobre el mapa de carreteras el itinerario que nos lleve a la retrotopía” (Bauman 2017, pp. 17-18).

<sup>5</sup> Svetlana Boym, citada también por Bauman, trataba ya este tema en Boym (2001).

<sup>6</sup> “Y con esto llego a mi tesis: la experiencia y la expectativa son dos categorías adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro. Las categorías son adecuadas para intentar descubrir el tiempo histórico también en el campo de la investigación empírica, pues enriquecidas en su contenido, dirigen las unidades concretas de acción en la ejecución del movimiento social o político” (Koselleck 1993, p. 337 y ss.).

Si en algún momento entendimos la historia como progreso, desde el punto de vista de la aceleración parecería ahora que “las cosas cambian pero no se desarrollan, ‘no van a ninguna parte’” (p. 69). La desconexión con el espacio de experiencias y con el horizonte de expectativas estarían generando en la percepción colectiva el equivalente patológico a la depresión en el caso del individuo, convirtiéndose en uno de los elementos característicos de este período de la historia: la ausencia de sentido, de un propósito, de un *telos* o, al menos, de una dirección de los acontecimientos: “desde mi punto de vista, dice Rosa, esta transición de la experiencia cultural dominante de cambio dirigido (progreso) a la percepción de movimientos episódicos frenéticos es un criterio medular definitorio para la transición de la modernidad clásica a la modernidad tardía” (p. 69).

En los últimos años, ha sido François Hartog quien con más claridad ha ratificado este rasgo *presentista* del Antropoceno, en una manera similar a lo diagnosticado por Rosa, y en línea con la forma en que este presente se relaciona con el pasado y futuro según el uso que realiza Koselleck de las nociones de *experiencia* y de *espera*. Como ya hemos comentado, en los años 70, momento de escritura de *Futuro pasado*, Koselleck había teorizado la acción histórica como movida por una asimetría entre el espacio de experiencias y el horizonte de expectativas: es a través del diagnóstico de lo ya conocido que nos permitimos esperar un futuro determinado. No arriesgamos un pronóstico por lo que esperamos, sino por lo que sabemos:

El contenido en verosimilitud de un pronóstico no se basa en lo que alguien espera. Se puede esperar también lo inverosímil. La verosimilitud de un futuro vaticinado se deriva en primer lugar de los datos previos del pasado, tanto si están elaborados científicamente como si no. Se adelanta el diagnóstico en el que están contenidos los datos de la experiencia. Visto de este modo, es el espacio de experiencia abierto hacia el futuro el que extiende el horizonte de expectativa. Las experiencias liberan los pronósticos y los guían (Koselleck 1993, p. 342).

Según Hartog, sin embargo, esto ha cambiado en los últimos años. Y en línea con lo dicho también por Rosa, la desconexión tanto del espacio de la experiencia como del futuro nos estaría abocando a un presente perpetuo, sin capacidad para la acción histórica:

Ahora bien, ¿acaso no se ha impuesto desde aquel entonces una configuración bastante diferente? Una configuración que se caracteriza, al contrario, por la máxima distancia entre el campo de la experiencia y el horizonte de espera, distancia que linda la ruptura. De modo que el engendramiento del tiempo histórico pareciera suspendido. De allí, quizá, la experiencia contemporánea de un presente perpetuo, huidizo y casi inmóvil, que intenta a pesar de todo producir por sí mismo su propio tiempo histórico. Todo sucede como si ya no hubiera más que presente (Hartog 2007, pp. 39-40).

Para Hartog, nos encontramos en un régimen de historicidad presentista, donde la incapacidad de crear algo nuevo viene de esta misma desconexión con el pasado y el futuro: “¿Cómo ver lo que nunca antes hemos visto y cómo decir lo que nunca antes hemos visto? ¿Cómo dar un sentido, no más ‘puro’ a las palabras de la tribu, como buscaba Stéphane Mallarmé, sino un sentido capaz de significar lo inédito?” (Hartog 2020, p. 9)<sup>7</sup>. Para el historiador francés, parece inevitable tener que recurrir a un cierto concepto de progreso que oriente el curso de nuestras aspiraciones políticas hacia un futuro mejor. Sin pretender reinstaurar una visión teleológica de la historia, la posibilidad de construir un movimiento emancipatorio potente depende, para Hartog, de nuestra capacidad para articular una cierta concepción progresista del tiempo, que reactive un horizonte de liberación real y efectiva, y que vaya más allá de contemplar la posición a favor de la emancipación como una mera demanda ética<sup>8</sup>.

Por otro lado, para Hartog, el tiempo del Antropoceno no se caracteriza únicamente por este presentismo inmovilista, sino que cuenta con otras características distinguibles. La primera de ellas sería justamente la imposibilidad de reducirlo a una única condición temporal. La aceleración no implica únicamente la instauración de un régimen presentista, sino también una desincronización entre “los lugares, los ambientes, las generaciones, las clases” dando lugar a la formación de un “mosaico de ghettos temporales” (p. 249). Del mismo modo, tampoco habría un único presentismo, sino distintos tipos, ordenados y relacionados asimétricamente en función de un criterio económico, de clase, geográfico, etc.: “en un extremo, el presentismo elegido, el de aquellos que, conectados, móviles, ágiles, son reconocidos como los ‘ganadores de la globalización’ y, en el otro extremo, el que se sufre, el de todos aquellos a los que se les prohíben proyectos, que literalmente no pueden proyectarse en el futuro, vivir, incluso sobrevivir día a día” (*Ibid.*). Para Hartog, la aceleración del tiempo ha traído una asincronía, y una disgregación del tiempo en temporalidades discordantes, y en muchos casos inconmensurables. Si bien esta asincronía o dislocación histórica era algo con lo que la filosofía

---

<sup>7</sup> Si bien la aceleración moviliza actualmente toda una retórica de la *innovación*, tanto a nivel científico como político, en contraposición con la figura de la *planificación* de corte soviético, el horizonte temporal en el que se mueve esta capacidad inventiva es indudablemente corto, presa de una dinámica de innovación/obsolescencia, que corre el riesgo de colapsar a poco que se detenga. (Hartog 2020, p. 49). La novedad a la que nos referimos durante toda la investigación es, obviamente, una novedad de otro tipo.

<sup>8</sup> “La emancipación es un concepto de movimiento. Salimos de un estado (de esclavitud) para ir hacia la libertad. Si bien en su uso político moderno está completamente ligada al régimen moderno de la historicidad, ¿en qué se convierte cuando ya no es llevada por un tiempo progresista? No desaparece, sigue siendo un valor de izquierda o, más vagamente, para quienes se dicen humanistas. Seguimos queriendo impulsarla, luchar por ella, pero ya no vemos el camino a seguir. ¿Cómo combinar la borradura de un tiempo procesual y progresivo y un horizonte de emancipación? Si no queremos contentarnos con las palabras, debemos creer todavía en un cierto progreso del tiempo o creer que es posible reactivarlo, o bien, como para la revolución, ir del lado de una forma de utopía destemporalizada: algo así como una demanda ética de emancipación”. (Hartog 2020, p. 249).

o la antropología ya había coqueteado, especialmente desde una óptica colonial (por ejemplo, en Hegel, o a través de ideas como la de los “pueblos sin historia” de Toynbee), para Hartog la discordancia temporal no se da únicamente en estos términos, sino que se produce incluso a un nivel individual. Nuestra experiencia del tiempo en el Antropoceno está mediada principalmente por una discordancia generalizada entre las temporalidades de los otros, y por una brecha o desarmonía entre las distintas temporalidades del mundo. A esta condición la llama Hartog la *simultaneidad de lo no simultáneo*:

El borrado del régimen moderno de la historicidad y su tiempo orientado hacia el futuro ha abierto un espacio para el presentismo y, al mismo tiempo, *para una multitud de temporalidades discordantes y, por lo tanto, para un número creciente de ocurrencias de lo simultáneo de lo no simultáneo*. La creciente individualización del tiempo lo empuja: mi tiempo no es el tuyo, que no es el vuestro, aunque compartamos la instantaneidad de los mensajes electrónicos y los mismos *smartphones*. Uno de los rasgos de la relación con la época contemporánea es, por tanto, el de una discordancia generalizada, con los efectos de desagregación social (incluida la familia) antes mencionados. Exorbitancia de los tiempos del mundo, la que introduce el Antropoceno es de otro orden, pues es definitivamente irreductible (p. 305, Subrayado nuestro).

La condición humana prototípica del Antropoceno es entonces una condición desgarrada, esquiza, aturdida, definida por las brechas entre los diferentes tiempos del mundo. Ya no se trata para Hartog de articular pasado, presente y futuro, sino de tener en cuenta los diferentes alcances de los diferentes pasados, presentes y futuros, y lo enmarañado de sus apariciones; se trata de, dentro de lo posible, aspirar a orientarse y a desentrañar esta condición dislocada, intentar ordenar un poco tiempo que por lo pronto se nos presenta de forma inextricable (p. 307).

La otra característica además del presentismo y de la multiplicación y discordancia de temporalidades sería para Hartog -y ya se puede intuir de su propio tono- una conciencia apocalíptica. Con el Antropoceno “pasamos de preocuparnos por el futuro a temer el futuro” (p. 249). La pandemia del Covid-19 no ha hecho más que enfatizar un sentimiento de fragilidad que en realidad ya estaba presente años antes, donde el riesgo de colapso del sistema era percibido como algo totalmente posible. Los últimos acontecimientos, y el riesgo de emergencia climática solo han hecho aumentarlo:

El presentismo hace un uso abundante de la catástrofe, entendida como la forma negativa del acontecimiento (...). El Antropoceno no la moviliza menos. En este contexto, puede designar tanto la catástrofe en curso (el calentamiento global, cuyo progreso se mide en los

informes del IPCC [Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático]) como la catástrofe final (la sexta extinción de especies terrestres). También se habla fácilmente de él en términos de colapso y, por supuesto, apocalipsis (negativo solamente). Siempre disponible, el apocalipsis es movilizadado por muchos glosadores en y alrededor del Antropoceno. En definitiva, la catástrofe pasa fácilmente del presentismo al Antropoceno, con la diferencia de que la catástrofe antropocénica lleva consigo una idea de fin, que la catástrofe presentista ignoraba (*Ibid.*).

En los años sesenta, el teórico de la literatura Frank Kermode mostraba en un magnífico ensayo cómo la representación de un final aparecía siempre en literatura como una ficción necesaria desde la que construir un sentido. Las ficciones apocalípticas habían estado presentes en toda la historia de la literatura y lo seguían estando. Sólo que de forma distinta a cómo este final se podía presentar, por ejemplo, en las cosmovisiones milenaristas: “y si bien para nosotros el Fin ha perdido quizá su ingenua *inminencia*, su sombra se proyecta todavía sobre la crisis de nuestras ficciones: podemos referirnos a ella como *inmanente*”. (Kermode 2000, p. 17). La referencia milenarista no es baladí. También para Hartog puede establecerse una comparación entre el tiempo histórico del cristianismo y el tiempo histórico del Antropoceno. De hecho, para él, ambos participan de un régimen de historicidad presentista con un horizonte apocalíptico. La diferencia es que el presente del cristianismo sí goza de una articulación entre pasado y futuro -que en su terminología es el *Chronos* como tiempo de espera, o tiempo que pasa; en relación con el *Kairós*, como momento de sentido que deriva de su relación con el fin; y con *Krisis* como momento del juicio-, que se unen justamente en el horizonte apocalíptico de sentido. El apocalipsis del Antropoceno, por la contra, es un apocalipsis puramente negativo, que para Hartog no pone en marcha ningún tipo de acción, sino que es, únicamente, el momento de un acontecimiento entendido como catástrofe (Hartog 2020, p. 249). Pero, como es obvio, esta nueva concepción de la temporalidad tiene consecuencias políticas y sociales, que trascienden la mera desorientación o el miedo cerval que pueda causar la vida en el Antropoceno.

### **1.1.2 Antropoceno y Subjetividad**

Como comentábamos más arriba, la principal característica del Antropoceno es la elevación del *anthropos* hasta la condición de agente causal principal de los cambios geológicos, y con ello también, consecuentemente, a la condición de responsable de los grandes problemas derivados de ello: emergencia climática, extinción de especies y pérdida de diversidad, contaminación, etc. En tanto se erige al *anthropos* en responsable de estos problemas, la conciencia de esta culpabilidad implica, dentro de este horizonte apocalíptico, la necesidad de pensar en el surgimiento de una nueva humanidad que purgue los pecados de la anterior. Aun

cuando para Hartog la conciencia apocalíptica se manifestaba en términos puramente negativos, el simple hecho de atribuir a la “humanidad” este comportamiento destructor nos predispone, de manera casi teológica, hacia el surgimiento de una nueva humanidad. Como señala Claire Colebrook: “si hay una humanidad destructiva impropia (y esto se evidencia en la inscripción geológica del ‘anthropos’) entonces debe haber una humanidad que emerja cuando una humanidad tan malvada haya sido vencida. Si estamos caídos, ahora en un mundo de pérdida y duelo, entonces debe haber (y habrá) una mejor humanidad por venir” (Colebrook *et al.* 2016, p. 85). Esta fórmula del *-por venir* nos recuerda a la forma en que Derrida piensa la democracia o la justicia, y por supuesto, nos pone en la senda de ese *pueblo que falta* deleuziano del que nos tendremos que ocupar más adelante.

Sin embargo, esta concepción de la humanidad como agente causal tiene consecuencias problemáticas. Algunas ya las hemos anunciado más arriba al comentar el surgimiento de distintas contranarrativas que ponían en el centro de estos problemas globales al capitalismo, a la cultura corporativa o el patriarcado como aproximaciones más matizadas al núcleo del problema. Pero, además de esto, al fijarse en el *anthropos*, el Antropoceno estaría reintroduciendo un humanismo de corte universalista que pensábamos haber dejado atrás en el discurrir del siglo XX. Como se encargaron de dejar claro los distintos pensamientos de la diferencia de la segunda mitad del siglo pasado, la pretendida universalidad del humano nunca es tal, sino que refiere al hombre blanco, occidental y heterosexual que se constituye como paradigma del sujeto moderno. Después de años de feminismo o de poscolonialismo, volver al “hombre” o al “humano”, al *anthropos*, parecería pasar por alto todo el trabajo que estos movimientos han realizado a la hora de desmontar las visiones esencializadoras de lo humano, y la forma en que el sujeto racional moderno construyó su imagen a partir de la canibalización de la mujer o del otro colonial. Así, como señala Colebrook, “el Antropoceno parece anular grandes cantidades de trabajo crítico en teoría queer, trans-animalidades, posthumanismo y teoría de la discapacidad que habían destruido el falso esencialismo de lo humano” (p. 92).

Gran parte de la filosofía del siglo XX ha estado encaminada a cuestionar los postulados universalistas de la humanidad, haciendo hincapié en sus rasgos diferenciales, y desmontando las visiones esencialistas en favor de definiciones de los individuos en función de dinámicas performativas o estratégicas. Desde estas posiciones, si hay un criterio universalista que pueda unificar lo humano es justamente el hecho de no tener más esencia que la que los individuos nos damos a través de la existencia, a través de las diferentes circunstancias cambiantes que padecemos, y a través de los procesos de identificación y subjetivación en los que estamos inmersos. El humanismo del Antropoceno nos lleva de nuevo a criterios universalistas en la

consideración del sujeto, encubriendo todas aquellas opresiones que disciplinas como el feminismo o el poscolonialismo habían sacado a la luz. Una política del Antropoceno debería, pues, empezar por cuestionarse la propia noción de *anthropos* que éste plantea, volviendo a considerarlo en términos diferenciales, y viendo cuáles son las condiciones genéticas bajo las cuales surge esa idea de “hombre”: “politizar el Antropoceno se convierte en una cuestión de determinar qué escala o escalas generarían el marco adecuado para narrar la génesis del ‘hombre’. ¿Se debe leer un texto en términos de narrativas socioeconómicas, o en términos del evento fundador de la diferencia sexual, o como un refuerzo continuo de la heteronormatividad, o como un documento de la razón occidental, el imperialismo o el racismo?” (*Ibid.* Subrayado nuestro).

En este sentido, si por un lado el Antropoceno nos proporciona un marco teórico que va “más allá de una escala de tiempo de culturas y estados para considerar el impacto de la humanidad a nivel de la tierra como un sistema vivo”, lo que nos obliga “a reconocer impactos más allá de la escala de la política en su dimensión humano-humana”; por otro lado “la fuerza misma del concepto – su operación en un estrato que presta poca atención a las diferencias culturales sutiles – repite la ceguera hacia otros modos de existencia” (Colebrook 2016, p. 446-447), cayendo en estas visiones homogeneizadoras de lo humano. Debemos pensar entonces si la idea de conformar un nuevo sujeto global en torno a esta idea de “humanidad” nos compensa, a cambio de dejar de lado toda la tradición analítica de los últimos años, y a cambio de la pérdida de las diferencias específicas que tanto ha costado poner en el centro en el último siglo. La aspiración a este universalismo es perfectamente razonable, en tanto se quiera articular un sujeto global que pueda enfrentar unos peligros que actúan en una escala semejante. Pero si ya resulta complicado pensar en la realización de tal posibilidad sin caer en los sueños utópicos de una *Paz perpetua* kantiana, quizás resulte aún más descabellado pensarlo en un escenario político de corte presumiblemente pos-nacional, sin un componente institucional que vehicule semejante acción colectiva, y, además, como ya hemos comentado, bajo una denominación que reparte una responsabilidad y una culpa de forma equitativa entre los oprimidos y los opresores. La creatividad en la búsqueda de soluciones a la construcción de un nuevo sujeto colectivo tendrá que venir de otro lado.

La tarea, quizás, no consistirá en intentar construir una narrativa unificada sobre la que establecer una comunidad de culpa y una nueva comunidad de salvación, sino que justamente el mandato político deberá, como señalan Sadanha y Star, cuestionar estas ideas de universalidad, destino, comunidad o igualdad sobre las que se sustentan las pretensiones humanistas del discurso del Antropoceno (Sadanha y Star, 2016). La tarea no será construir una

ecología política desde las categorías heredadas de naturaleza en la tradición occidental, sino justamente cuestionar las distinciones naturaleza/humanidad, o de construir una ecología sin naturaleza, como en la apuesta de Timothy Morton (2007)<sup>9</sup>. La ontología política moderna debe por lo tanto poner en tela de juicio el consenso implícito bajo el *humanismo* del Antropoceno, incorporar como sujetos dignos de consideración ontológica y política a todos aquellos que, justamente por ser *menos (que) humanos*, se han mantenido fuera de las coordenadas de la filosofía política, que aún hoy en día siguen padeciendo una posición marginal, y cuyos derechos adquiridos con los años están siempre en riesgo de volver a ser revertidos. Una tarea que, como señalan Simon Bignall, Steve Hemming y Daryle Rigney, “ha sido durante algún tiempo el foco de varias ‘filosofías de la diferencia’” en su intento por desmontar los distintos criterios de la razón a la hora de establecer una serie de divisiones epistémicas y jerarquías morales, la primera de las cuales tiene que ver con el privilegio de seres “considerados soberanamente racionales y, por lo tanto, sujetos a una preocupación ética en toda regla como ‘personas humanas’”; mientras que el resto consiste en “no humanos (animales y vida no sensible) o menos humanos (mujeres, hombres afeminados, pueblos colonizados, niños, ancianos y enfermos...), considerados deficientes en la razón (objetiva/independiente/instrumental) con una agencia y valor moral disminuidos” (Bignall *et al.* 2016, p. 461).

El Antropoceno debe suponer un replanteamiento de la posición que desempeña el ser humano dentro del cosmos. Y esta reconsideración implica comprendernos no a través de una apuesta por un humanismo tosco y necesariamente excluyente, ni tampoco a través de únicamente de un individualismo que torne la mirada hacia el territorio existencial del yo, sino a través de un componente posicional, a través de todo un entramado de relaciones, de una ecología de fuerzas móviles (Holland 2016, p. 426), dinámicas y cambiantes, que trascienden la perspectiva del ser humano para dirigirse a un entorno cada vez más amplio. Desde la lógica deleuziana que rige estos procesos de formación subjetiva, entonces “los procesos activos de formación del sujeto implican necesariamente un esfuerzo por gestionar esta ecología social

---

<sup>9</sup> “Las formas ecológicas de subjetividad implican inevitablemente ideas y decisiones sobre la identidad y el comportamiento del grupo. La subjetividad no es simplemente un fenómeno individual, y ciertamente no es solo un fenómeno individualista. Es colectivo. (...) La idea de medio ambiente es más o menos una forma de considerar grupos y colectivos-humanos rodeados de naturaleza, o en continuidad con otros seres como animales y plantas. Se trata de estar-con. Sin embargo, como ha señalado recientemente Latour, la situación real es mucho más drásticamente colectiva que eso. Todo tipo de seres, desde desechos tóxicos hasta caracoles marinos, claman por nuestra atención científica, política y artística, y se han convertido en parte de la vida política, en detrimento de las concepciones monolíticas de la Naturaleza. Escribir sobre ecología es escribir sobre sociedad, y no simplemente en el sentido débil de que nuestras ideas sobre ecología son construcciones sociales. Las condiciones históricas han abolido una naturaleza extrasocial a la que pueden apelar las teorías de la sociedad, mientras que al mismo tiempo hacen que los seres que caían bajo este título incidan cada vez más en la sociedad” (Morton 2007, p. 17).

creando, fomentando y buscando conexiones positivas que aumenten las capacidades del yo y no disminuyan sus poderes existenciales” (*Ibid.*). La crisis del humanismo, como señala Braidotti (2013), implica la posibilidad de “empoderar a los 'otros' humanos sexualizados y racializados para emanciparse de la dialéctica de las relaciones amo-esclavo”, así como de favorecer que “los animales, los insectos, las plantas y el medio ambiente, de hecho, el planeta y el cosmos en su conjunto, entr[e]n en juego” (p. 66).

La tesitura ante la que nos pone el Antropoceno es así la de una lucha entre los repliegues en lo humano frente a su expansión poshumana. No se trata únicamente de un ejercicio cuantitativo de mera agregación, como si la construcción de un sujeto más potente se basara en la pura acumulación de identidades o de elementos más o menos articulados en torno a ciertas afinidades electivas. La expansión y la amplitud de miras tiene que ver más con un ejercicio de cuestionamiento y de constante puesta en juicio del *sentido común*, de lo que se concibe como humano en cada período, y de su naturalización o reificación en unas coordenadas concretas. Esto implica continuar la senda abierta por los movimientos postestructuralistas y, por ello, en estricta coherencia, revisar también y desechar algunos de sus hallazgos. No obstante, creemos que los elementos de apertura, innovación y creación implicados en conceptos como la *democracia-por-venir* derrideana, o el *pueblo que falta* deleuziano son tremendamente productivos a la hora de apuntar hacia esta ruptura del sentido común sin reintroducirla en una nueva imagen de una humanidad cerrada sobre unos premisas excluyentes. La política poshumana del Antropoceno, como señala de nuevo Braidotti, debe ser una política materialista de la diferencia que se promulgue “a través de la praxis comunitaria compartida colectivamente” que no esté ligada ya por una culpa compartida, o una unidad comunal construida sobre bases identitarias, “sino por el reconocimiento compasivo de su interdependencia con muchos otros, la mayoría de los cuales, en la era del Antropoceno, simplemente no son antropomórficos” (pp. 100-101).

## 1.2 DELEUZE Y EL ANTROPOCENO

Desde este punto de vista de la teorización de esta *subjetividad*, la filosofía de Deleuze y Guattari se nos aparece como algo tremendamente útil a la hora de abordar estas cuestiones. Por su faceta creativa y proclive a soluciones que distorsionen este sentido común del que hablábamos, tendente a ofrecer visiones excluyentes de lo humano. Pero también por su capacidad de generar un pensamiento sistemático y omniabarcador, sin por ello establecer una narrativa homogeneizadora de las diferencias de los distintos discursos. *Mil Mesetas* nos ofrece

justamente una imagen estratificado del pensamiento, haciendo coincidir, en un agenciamiento casi “geológico” de pensamiento, discursos sobre biología, lingüística, metafísica, feminismo, arte, etología, etc. como discursos complementarios que ofrecen una constelación de lo humano, sin por ello reducirlos a una unidad homogeneizadora. Como señala de nuevo Colebrook sobre esta relación de Deleuze con la forma de pensar el Antropoceno: “no es la narrativa de todas las narrativas la que explica y justifica una serie de otras narrativas (incluido el marxismo, el feminismo y el poscolonialismo). Es a la vez una forma más de entender el todo existente junto a cualquier otro, y una forma de organizar y subsumir a todos los demás” (Colebrook 2016, pp. 441-442).

Como ya hemos adelantado, creemos que asumir la fórmula del *anthropos* según es expuesta en las narrativas del Antropoceno implica una visión política problemática por dos motivos: 1) En primer lugar, por la omisión de las diferencias que implica apostar por un pensamiento universalista de lo humano, llevando a cabo una borradora de las conquistas anteriores de movimientos como el feminismo o el poscolonialismo; 2) En segundo lugar porque, además de lo anterior, la apelación a la *humanidad* supone convocar un sujeto colectivo incierto, que remite a una distribución injusta de la culpabilidad y la responsabilidad al respecto de las emergencias planetarias, pero, sobre todo, que es muy limitante a la hora de buscar soluciones teóricas diferentes, como podrían ser la apuesta por una ontología y una políticas no antropocéntricas, en la búsqueda de implicar cada vez a más agentes no humanos en la ecuación.

Con respecto al primer punto, la filosofía de Deleuze cumple un papel fundamental en la construcción de un nuevo pensamiento poshumano, ya latente en su propia obra, siendo una referencia ineludible para muchas de las propuestas actuales. Revisaremos más adelante aquellas ideas de la filosofía de Deleuze que consideramos han representado aportaciones relevantes en este sentido. También, en línea con la orientación crítica que adoptamos, nos detendremos en aquellos puntos de vista que resulten cuestionables, y que conviene tener en cuenta antes de tomar la filosofía de Deleuze y la óptica poshumana que de ella se deriva como un todo acrítico e intrínsecamente emancipador. Conceptos como *nomadismo*, *desterritorialización*, *devenir-mujer* o *literatura menor* entre otros serán estudiados manteniendo estas previsiones, para ver de qué forma constituyen aportaciones relevantes para los procesos de subjetivación actual, y viendo también qué cuestiones nos parecen más políticamente ambiguas en su forma de concebir conceptos claves del panorama político actual como el indigenismo o la feminidad, y en su apuesta por dejar de lado las formas de la política representativa. Esto conlleva una reflexión previa que excede las discusiones concretas de cada

una de estas disciplinas, para establecer una polémica más amplia en lo tocante al enfoque representativo o antirrepresentativo, al enfoque molar y molecular, y a su traducción en las cuestiones de la lucha política. Contrariamente a lo que suele ser habitual, nuestra interpretación está lejos de otorgarle a la filosofía de Deleuze una clara preferencia axiológica por uno de los dos polos, situándola más bien en una ambigüedad que nos hará decantarnos por una u otra opción en función de criterios estratégicos.

En la segunda parte de la investigación abordaremos de un modo más decidido la reflexión en torno a una nueva idea de (pos)humanidad. Sin embargo, como decimos, ya el pensamiento deleuziano actúa como base para el establecimiento de una serie de ontologías y políticas no antropocéntricas y poshumanistas, aunque este desarrollo se encuentre de forma mucho más explícita en sus seguidores. Como señalan Bignall y Daryle, esta influencia aparece en la forma en que el poshumanismo “reconoce los poderes legítimamente limitados de la agencia humana: las formas en que la acción humana está, o debería estar, sujeta a otras agencias que operan, a menudo recíprocamente, en redes complejas de existencia” (2019, p. 166). La renuncia deleuziana a construir la subjetividad sobre un principio de soberanía, y su concepción relacional en torno a conceptos como el de *agencement* es, como ocurre en la obra de Manuel DeLanda<sup>10</sup>, fundamental a la hora de construir estas nuevas ontologías y estas nuevas figuras de lo poshumano. La traducción de estas propuestas en las nuevas ontologías del *ensamblaje* amplía el campo del sujeto hacia nuevas entidades colectivas, que permiten la consideración de entidades humanas y no humanas en perfecta igualdad ontológica<sup>11</sup>. Esto implica un cambio también a nivel epistemológico, rasgando poco a poco el dualismo que mantenía separados los estudios humanísticos de los de la ciencia o la historia natural, para hacer partícipe en un mismo discurso a las contribuciones biológicas o geológicas como parte del colectivo social (Parikka 2015, pp. 19-20)<sup>12</sup>. Y supone entender que, así como el Antropoceno

---

<sup>10</sup> Trataremos esto con mayor profundidad en el capítulo 4.3.3.

<sup>11</sup> Aunque más adelante nos ocuparemos en profundidad de estas corrientes, una buena síntesis de las características fundamentales de estas corrientes en su derivación deleuziana es la que ofrecen de nuevo Bignall y Daryle: “Tales filosofías incluyen el rechazo del antropocentrismo y el excepcionalismo humano; un relato genealógico y constructivista de la identidad; y un reconocimiento de la interdependencia de las especies y la intersubjetividad consustancial en ecologías interactivas compartidas por seres humanos y no humanos. Transmiten una ontología expresiva y orientada al proceso acompañada de una comprensión ecológica de las fuerzas interconectadas, incluidas las agencias no humanas, que operan formativamente dentro de un sistema complejo; y una ética vitalista y materialista asociada de la responsabilidad humana, que registra una conexión íntima y ontológica de la humanidad con la salud ecológica del medio ambiente que sostiene las formas de vida y diversifica el potencial creativo a través de ricas redes de interconectividad” (p. 159).

<sup>12</sup> Parikka ha sintetizado perfectamente la forma en que la propuesta de la *geofilosofía* de Deleuze y Guattari permite un ensamblaje de estos elementos materiales, y permite una alternativa a los excesos epistémicos característicos de cierto textualismo de finales del siglo pasado. Esta alternativa epistémica, y esta unión de lo humano o lo cultural con lo material será un elemento de tremenda importancia para

pone de relieve que el humano es agente del cambio geológico, también lo geológico o lo biológico es agente del cambio social. De ahí propuestas como la *geontología* de Elizabeth Povinelli (2016), o el materialismo de Jane Bennett (2010). Como decimos, dejaremos para la segunda parte de la investigación el estudio de esta cuestión, viendo cómo este enfoque toma cuerpo de formas diferentes en distintos movimientos, siendo de especial relevancia el caso del Giro Afectivo, el Giro Ontológico o el Realismo Especulativo. Sin embargo, en el recorrido hasta esas corrientes, iremos estudiando los mecanismos de la filosofía de Deleuze que hacen posible avanzar ya en este camino no antropocentrado, que nos permite además interrogar las relaciones entre lo humano y lo no humano, o entre lo humano y lo material, cuyo plegamiento e interrelación define parte de las direcciones de la filosofía política actual.

Con respecto al segundo punto, la obra de Deleuze nos ofrece una figura de esta *humanidad por venir* en la forma de su concepto de *pueblo que falta*. Estrictamente relacionado con la cuestión de la temporalidad y la apertura hacia el futuro, creemos que esta figura es interesante para nuestro estudio por dos motivos: el primero es que el pueblo o la humanidad a la que apela este *pueblo por venir* no es una humanidad preexistente, recuperada tras un proceso de expiación de la humanidad actual, ni una humanidad proyectada a través de un criterio previo predefinido; el pueblo *falta* justamente porque está en continua invención, bajo condiciones no predecibles, y surgido como consecuencia de un proceso de fabulación, de imaginación. Y es este carácter aperturista y siempre faltante el que le garantiza no toparse con los obstáculos que hemos venido comentado. Además, otro de los motivos por el que nos resulta interesante tiene que ver con este último carácter de fabulación y experimentación: la idea de *pueblo que falta* tiene en Deleuze una vinculación directa con el arte y la imaginación, y nos

---

el deleuzianismo de los últimos años. Señala Parikka: “La noción anterior al Antropoceno de Deleuze y Guattari de “geología de la moral”. Es parte del conjunto de geofilosofía que el dúo francés movilizó como una forma de ofrecer conceptos no lingüísticos para la realidad cultural enredada con otros regímenes de lo material. Más precisamente, tales conjuntos ofrecían formas de eludir las explicaciones lingüísticas de dar sentido a la realidad cultural con diferentes conceptos, incluida la máquina abstracta y los sintonizados geológicamente. Se introducen nociones de estratos, sedimentaciones, dobles articulaciones y una alternativa al modelo significante-significado como vía para una teoría postantropocéntrica. El pensamiento geológico que se encuentra en *Mil mesetas* y más tarde en *¿Qué es la filosofía?* es una forma de dar cuenta de la producción material de significados en relación con sus partes a-significantes: una especie de teoría ensambladora de las prácticas materiales. La filosofía de Deleuze y Guattari mapea la geología del pensamiento, que se mueve desde los territorios geofilosóficos en los que ocurre el pensamiento en relación con los fundamentos, los cimientos y territorios donde los eventos inmatriciales del pensamiento y el afecto están siempre atados a ensamblajes estratificados. “El pensamiento no es ni una línea trazada entre sujeto y objeto ni un giro de uno alrededor del otro. Más bien, el pensar tiene lugar en la relación del territorio y la tierra” (Parikka 2015, p. 21).

permite establecer esa vinculación entre ontología, política y estética que comentábamos como inherente al sistema de Deleuze<sup>13</sup>.

En cuanto a la cuestión de la *temporalidad*, habíamos convenido que el régimen temporal del Antropoceno era un régimen de historicidad presentista caracterizado por una experiencia de *aceleración* temporal; una proliferación de temporalidades, simultáneas pero discordantes, operando de forma diferente incluso a un nivel individual; y una temporalidad apocalíptica, no concebida sin embargo como horizonte de sentido desde el que articular una acción histórica, sino únicamente como conciencia negativa de la catástrofe. La desconexión del presente con el *espacio de experiencias* y el *horizonte de expectativas* -en la terminología de Koselleck- dificultaba la tarea política de articular un proyecto de futuro: el pasado solo parece disponible como lugar ideal de la *retrotopía* o de la nostalgia, el futuro aparece cancelado por el momento de catástrofe o la extinción<sup>14</sup>, y el presente, consecuencia de esta carencia de tensión,

---

<sup>13</sup> Arjun Appadurai ha puesto de relevancia esta importancia de la imaginación en la vida social. Pensador profundamente deleuziano, habiendo incorporado plenamente a su vocabulario términos como el de “desterritorialización” o “flujo”, Appadurai opta por reemplazar la simbolización de un mundo social comprendido antes en términos de agregados sociales estables que podían ser ubicados en mapas, por flujos culturales territorializados puntualmente en paisajes étnicos, mediáticos, financieros, tecnológicos e ideológicos. El suyo es un ejemplo perfecto, si bien seguramente desde una óptica bastante más optimista que la nuestra, de cómo la combinación del proceso de desintegración social y espacial producido por la aceleración es contrarrestado, siempre momentáneamente, a través de procesos de imaginación o espontaneidad social, que trascienden las escalas nacionales o culturales que eran tomadas anteriormente como referencia: “*El nexo entre la imaginación y la vida social, yo sugeriría, es cada vez más global y desterritorializado. Por eso, aquellos que deseen representar vidas comunes y corrientes o reales deben contenerse de reivindicar un cierto privilegio epistémico asociado con las particularidades vividas de la vida social.* En vez de eso, la etnografía debe redefinirse como la práctica de la representación que echa luz sobre la fuerza que ejercen las posibilidades de vida imaginadas a gran escala sobre trayectorias de vida específicas. Esto es espesura etnográfica, sí, pero con una diferencia: la diferencia radica en estar alertas, de una manera nueva, frente al hecho de que las vidas comunes y corrientes actualmente son, a menudo, mucho más energizadas e impulsadas no tanto por el orden dado de las cosas como por las posibilidades que los medios masivos de comunicación (directa o indirectamente) sugieren que se hallan efectivamente disponibles para todos. En otras palabras, quizás podamos preservar parte de la fuerza de la idea de hábito propuesta por Bourdieu (1977) siempre y cuando pongamos el énfasis en su idea de la improvisación, puesto que en la actualidad la improvisación ya no ocurre más en el contexto de un conjunto cerrado de posturas imaginables. *Por el contrario, la improvisación siempre tiende a salirse de aquello que la quiere contener o encauzar y está siempre pronta a despegar respecto a aquello que la quiere amarrar y anclar, a impulso de los panoramas imaginados asociados con las narrativas maestras vehiculizadas por los medios masivos de comunicación.* Es que tuvo lugar una transformación general de las condiciones globales de los mundos de la vida: dicho de una manera muy simple, mientras que antes la improvisación ocupaba una posición y jugaba un papel, relativamente menor respecto al empuje glacial de los hábitos, en el presente ocurre a la inversa, es decir, los hábitos tienen que ser constante y trabajosamente reforzados ante la realidad de unos mundos de la vida que suelen estar en constante flujo”. (Appadurai 2001, p. 70, subrayado nuestro).

<sup>14</sup> Más adelante veremos de qué forma autores, como el caso de Ray Brassier, reinterpretan, de una forma muy original, el fenómeno de la extinción en clave trascendental. Ver capítulo 4.3.5

se muestra incapaz de ofrecer ningún tipo de novedad, atrapado en el eterno retorno de lo mismo.

Ante este escenario, ¿qué nos puede ofrecer la filosofía de Deleuze? El tema del *tiempo* es en Deleuze, como por otro lado en la gran mayoría de pensadores del siglo XX, un asunto capital. No obstante, la temporalidad por la que Deleuze tiene predilección no será una temporalidad del orden de la *historia*, sino, antes bien, del orden el *devenir* tal y como analizaremos en los capítulos siguientes mostrando. La predilección por esta temporalidad no cronológica atravesará toda su obra, teniendo una importancia fundamental tanto en la construcción de la subjetividad, de ahí que sea interesante presentar conjuntamente ambos temas, como en las formas de pensar la acción política o revolucionaria, en pensamiento muy vinculado a su origen en torno a los acontecimientos del Mayo del 68:

Progresivamente me he ido sensibilizando hacia una posible distinción entre el devenir y la historia. Decía Nietzsche que no hay nada importante que no ocurra bajo una “nube no histórica”. No se trata de la contraposición entre lo histórico y lo eterno, ni entre la acción y la contemplación: Nietzsche se refiere a aquello que se hace, al acontecimiento mismo o al devenir. Lo que la historia capta del acontecimiento son sus efectuaciones en estados de cosas, pero el acontecimiento, en su devenir, escapa a la historia. La historia no es la experimentación sino solamente el conjunto de condiciones (prácticamente negativas) que hacen posible experimentar algo (...) El devenir no es la historia, la historia designa únicamente el conjunto de condiciones (por muy recientes que sean) de las que hay que desprenderse para “devenir”, es decir, para crear algo nuevo. (C p. 267)

La historia piensa casi siempre en términos de pasado, presente y porvenir (...) Nos hablan del futuro de Europa, de la necesidad de conciliar los sistemas bancarios, las empresas, los policías, los mercados interiores, los seguros, *consensus, consensus...*, pero, ¿y el devenir de la gente? ¿Nos reserva Europa devenir extraños, nuevos 68? ¿Qué quiere devenir la gente? Son cuestiones llenas de sorpresas, y no se trata del porvenir sino de la actualidad o de lo intempestivo (C pp. 242-243)

La forma peculiar en que la filosofía de Deleuze nos ofrece una respuesta al problema de la temporalidad es justamente la de un punto de vista que no forma parte del orden de la historia. Allí donde Hartog abogaba por un intento de organización, por la posibilidad de un orden que nos permitiera un mínimo de orientación, Deleuze aboga antes bien por la disrupción, por el acontecimiento, por el devenir, por lo *inactual*, por aquello que, en su condición de *intempestivo*, arrastra consigo una novedad que no se deja reducir a su efectuación histórica en

un estado de cosas concreto<sup>15</sup>. Como hemos mencionado antes, la idea de *pueblo que falta*, en tanto que implica a una humanidad por venir que no es histórica, lleva implícita esta idea de una profunda novedad que no se agota nunca en su actualización, sino que mantiene el carácter aperturista y transgresor. No se trataría entonces, como bien señalan Colebrook *et al.*, de leer la catástrofe “como la señal de que debe haber una humanidad por venir”, sino de confrontar el tono apocalíptico del Antropoceno con una temporalidad radical, que entendiera la historia “como un estrato de inscripción, donde ciertas líneas, marcas, eventos y órdenes inician relaciones entre huellas que proseguirán hasta que uno lea e imagine no un tiempo de progreso sino un devenir sublime (no susceptible a la línea del tiempo tal como la conocemos)”. (Colebrook *et al.* 2016, p. 18). Esta idea del *devenir* como una temporalidad otra será entonces uno de los motivos centrales en los que detenernos en el análisis del tiempo en Deleuze, tanto por su valor para el estudio de la temporalidad, como por su papel en la política -devenir-menor, devenir-mujer, devenir-revolucionario, etc.-, así como por su centralidad en la ontología deleuziana.

En segundo lugar, la experiencia de la temporalidad deleuziana es importante para nosotros por el papel que juega también dentro de su estética. Por un lado, por la relación constante que Deleuze establece entre arte y tiempo, siendo quizás la muestra más explícita de esta relación la aparecida en *Proust y los signos*, o también la relación que establece entre estos elementos en sus estudios sobre cine, y especialmente en *La imagen-tiempo*, donde además Deleuze va a conceptualizar la idea del *pueblo que falta*. Pero, por otro lado, es importante también porque la estética deleuziana no se va a construir únicamente como una teoría del arte. Haciéndola retornar a su origen kantiano, Deleuze va a intentar proponer una estética que funcione en el doble sentido unificado que tenía en su comienzo: como disciplina encargada de la teoría del arte, por un lado, pero también como disciplina *trascendental* por otro, como aquella que se ocupa de dilucidar las condiciones de la experiencia posible, en términos kantianos, o de la *experiencia real*, en los de Deleuze. Es por ello por lo que, en este sentido trascendental, el *tiempo* tendrá un papel fundamental en el desarrollo de la estética deleuziana.

---

<sup>15</sup> Frente al intento de organizar las temporalidades de la crisis y el miedo, el abrazo de estas temporalidades disruptivas: “¿Pero qué era la anomalía que nacía de la cantidad extensiva y del tiempo como medida de la cantidad extensiva? Lo habíamos señalado muy bien. Habíamos dicho que era la crisis. Era la crisis de la física, de la política, de la ciudad y de la economía. Era la gran crisis, la gran crisis mundial. De manera inevitable, porque el tiempo medía el movimiento-mundo. Y bien, cuando consideremos el tiempo como medida del movimiento intensivo del alma, nacerá una anomalía no menos terrible, tal vez incluso más terrible. Y ya no será la crisis. Será el miedo. Será el tiempo del miedo, y ya no el tiempo de la crisis. Y será el miedo del alma y ya no la crisis del mundo. De modo que hay una sola manera de escapar: *quebrar todo, romper todo, hacer surgir y tomar como regla el tiempo anómalo. Aceptar el tiempo anómalo para vencer el miedo, para vencer la crisis, ¿pero a qué precio?* (CIII p. 532, subrayado nuestro).

Dimensión *trascendental*, dimensión *artística*, y *devenir*, aparecen como modalidades temporales alternativas de pensamiento a una concepción de la temporalidad en una clave más historicista, como la que correspondía a las visiones de Hartog o Rosa glosadas al comienzo del capítulo.

Sin embargo, la elección de la figura del *devenir* como apuesta teórica de cara a confrontarla con la temporalidad del Antropoceno, y la predilección por el estudio de estas otras modalidades temporales ajenas al orden de la historia, no excluye la necesidad de análisis propiamente históricos. Si, como hemos dicho anteriormente, una de las tareas del análisis político de la contemporaneidad tiene que ver con la visión crítica y genealógica de la categoría de “hombre” o de *anthropos*, parte de nuestro análisis deberá tener en cuenta también las condiciones históricas de surgimiento y desarrollo de estas categorías -como se verá en los casos del sujeto del feminismo y del poscolonialismo-, aunque no se detenga exclusivamente ahí. Como hemos intentado aclarar más arriba, nuestra lectura de la filosofía de Deleuze no implica una toma de partido ciega por aquellos elementos que en su obra suelen presentarse en términos dicotómicos, y que la tradición ha recogido en ocasiones como opciones excluyentes. La preferencia analítica por la figura del devenir no obliga necesariamente a dejar de lado a la historia como categoría a la que recurrir en determinadas ocasiones. Y de hecho, como se verá cuando analicemos las consecuencias que su filosofía tiene para el pensamiento poscolonial, la ausencia de una historicidad mayor en el desarrollo de sus conceptos aparecerá como un problema a considerar.

Así pues, una vez asentadas casi a modo de introducción las condiciones de la problemática principal, pasaremos ya sí a hacer un recorrido por la obra de Deleuze. Obviamente, de esta especie de contexto que acabamos de realizar quedarían aún muchas cosas por decir y por matizar. Pero, como comentábamos al inicio, la elección de este marco no responde por nuestra parte tanto a un intento directo de polemizar abiertamente con la noción de Antropoceno y sus derivaciones, sino más bien a un intento de exponer los problemas generales asociados que se siguen de su expresión canónica, tomados como cuestiones representativas del debate social y académico reciente. Independientemente de todo lo que se pueda añadir, creemos que las preguntas acerca de la *temporalidad* y la *subjetividad* quedan suficientemente bien planteadas tal y como las hemos expuesto hasta aquí, así como la naturaleza de la relación que estas cuestiones guardan con la filosofía de Deleuze. Y en cualquier caso, volveremos sobre ella en la segunda parte de la investigación. El repaso a la filosofía de Deleuze lo llevaremos a cabo, como indicábamos más arriba, a través de un recorrido que toma la ontología como su camino principal, para ir mostrando sus ramificaciones hacia la política y la

estética conforme nuestro discurso se vaya desplegando. Aún si da la impresión de que comenzamos demasiado atrás en el sistema deleuziano, y que su desarrollo aparece muy alejado del objetivo planteado aquí, no obstante, nos parece importante realizar todo este recorrido. Pues a parte de la intención claramente política que guía nuestros intereses, hay otra que tiene que ver con una determinada propuesta de lectura de la obra de Deleuze. Sin pretender, ni mucho menos, aparecer como una propuesta original -ya el propio Deleuze se consideraba a sí mismo un filósofo metafísico: “je me sens pur métaphysicien” (Villani 1999, p. 130)- sí creemos que es una lectura que merece la pena reivindicar. Frente a otras aproximaciones más “libres”, que toman la definición de Deleuze de la teoría como una “caja de herramientas” como excusa para una aplicación un tanto indiscriminada de sus conceptos, las lecturas de corte más sistemático parecen estar imponiéndose en los últimos años<sup>16</sup>. La nuestra es simplemente una propuesta más en esta línea, guiada, como dijimos al principio, por aquello que creemos tiene un mayor interés en la obra de Deleuze.

---

<sup>16</sup> Para una crítica de estas prácticas más utilitaristas de su obra ver (Pardo 2011, p. 14), o (Lambert 2006, p.6).

## 2. LA ONTOLOGÍA DE DELEUZE. BASES PARA UNA NUEVA SUBJETIVIDAD

### 2.1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

La filosofía de Deleuze se puede abordar de muchas formas. Incluso restringiendo el punto de partida a la discusión ontológica, la gran amplitud de temas abordados por el francés y el dinamismo intrínseco a su sistema hace que cualquier recorrido por su pensamiento sea necesariamente imperfecto e incompleto. Y el que aquí presentamos no será una excepción. Es por ello que nuestro texto renuncia desde un primer momento a ser una exposición de la filosofía de Deleuze, y en todo caso aspira a ser *un* relato sobre algunos aspectos de la misma. Como señala Peter Wolfendale (2011), puesto que Deleuze no tiene una *metodología* sistemática, lo mejor que podemos hacer para exponer su pensamiento es idear un discurso explicativo y *expresivo* que nos permita *reconstruir* algunas claves de su propuesta metafísica (p. 1). Con vistas a clarificar este proceso de reconstrucción, y ya que el decurso de nuestra narración y la propia naturaleza de la obra deleuziana hace probable que muchos de estos aspectos claves aparezcan entrelazados, o, en ocasiones, no delimitados explícitamente con la claridad deseada, vamos a apuntar previamente los que creemos son algunos de los puntos claves desde los que orientarse en este recorrido por su filosofía, intentando que resulten útiles para la forma en que nosotros la abordaremos en nuestra exposición.

A riesgo de tomarnos demasiadas libertades al presuponer un conocimiento general de la obra de Deleuze por parte del lector, algunas de las ideas centrales de Deleuze serán presentadas aquí de forma directa, sin llevar a cabo el trabajo de arqueología conceptual que un trabajo de otro tipo requeriría. La idea es presentar una serie de ideas de forma simple y concisa, casi a modo de guía de lectura, y no ser demasiado reiterativos en algo que a estas alturas ha sido explicado ya a fondo muchas veces, y sobre lo que, francamente, no nos creemos con capacidad para aportar nada nuevo a este respecto. Buscamos de esta forma centrarnos en aquellas ideas que nos interesan más, y en un enfoque que otorgue más importancia al gesto y al movimiento que conlleva la filosofía de Deleuze, aunque ello suponga pasar por alto posibles inconsistencias o lagunas internas de su pensamiento, que dejaremos en este caso por secundarias. Como decimos, las claves que presentamos aquí puedan ser tomadas de muchas maneras. La nuestra será simplemente aquella que creemos nos permite un acercamiento más interesante a las cuestiones ontológicas, políticas y estéticas planteadas en el capítulo anterior, al tiempo que nos permite presentar estas tres disciplinas de una forma conjunta y mostrando las resonancias entre ellas.

1) En primer lugar, insistimos, la filosofía de Deleuze desarrolla un pensamiento *ontológico* sistemático. Como indicamos en el capítulo anterior, aunque él mismo se consideró un pensador metafísico<sup>17</sup>, esta vertiente de su pensamiento es algo que se ha pasado por alto en muchas ocasiones, o que incluso se ha negado directamente. Zourabichvilli, uno de los primeros pensadores que glosaron la obra de Deleuze, y también uno de los más agudos, señala a este respecto: “si hay una orientación de la filosofía de Deleuze, es ésta: la extinción del término ‘ser’ y por tanto de la ontología (...) si se quiere marcar con un símbolo el estilo deleuziano, sin insistir más aquí que un pensador que siempre se mantuvo alejado de las astucias lingüísticas, se pondrá el énfasis una vez más en esa amputación silenciosa de una letra que permite la lengua francesa: E(S)T” (Zourabichvilli 2012, pp. 37-38). No creemos, sin embargo, que los motivos aducidos por Zourabichvilli, (la desaparición progresiva de la palabra “ser” en la obra de Deleuze, y su consciente sustitución por la conjunción “y” -la supresión de la “s” del *est* en favor del *et*), permitan constatar la eliminación de una propuesta de ontología en la filosofía deleuziana. Si bien es verdad que el término va desapareciendo progresivamente en su obra, desde nuestro punto de vista esto tiene más que ver con el cambio terminológico emprendido a partir del *Anti-Edipo* que con un giro radical en las preocupaciones ontológicas manifestadas en la primera parte de sus escritos. Y, en todo caso, creemos que lo que el abandono del *est* en favor del *et* indica no es tanto la desaparición de la ontología, como el intento de hacer oscilar a la filosofía desde una postura sustancialista hacia una ontología dinámica y de corte relacional. Esto parece más acorde a la filosofía de Deleuze, donde lo importante no es nunca un término u otro, sino el *entre* que circula entre los dos. Como indica el propio Deleuze en *Mil Mesetas*:

El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción ‘y...y...y...’. En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser (...) Instaurar una lógica del Y, derribar [*renverser*]<sup>18</sup> la ontología, destituir el fundamento, anular fin y comienzo (...) *Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio (*MM*, p. 29).

---

<sup>17</sup> Siendo conscientes del trazo grueso que aplicamos aquí, salvo aquellos casos donde la distinción sea insoslayable a fin de evitar confusiones o de introducir precisiones más concretas, utilizaremos “ontología” y “metafísica” indistintamente como sinónimos.

<sup>18</sup> Sobre la traducción del verbo *renversement* en la filosofía de Deleuze ver Pachilla (2018, p. 148n). En cualquier caso, tomemos como tomemos este término, que en las traducciones castellanas de la obra de Deleuze ha sido traducido por “derribar”, “invertir” o “destituir” según el caso, creemos que nuestro argumento sigue siendo válido, y que es más cercano al espíritu deleuziano que no la interpretación de borrado de la ontología de Zourabichvilli.

Esta ontología relacional será lo que Amanda Núñez (2019) va a llamar una *ontología menor*, algo que creemos más fiel al espíritu deleuziano que la interpretación de Zourabichvili. Una minorización que comienza con esta supresión de esa letra *s* y la prioridad de la relación o el *devenir* sobre el *ser*, pero que tiene un sentido más hondo, apelando no sólo a una ontología *menor*, sino también a una ontología *de lo menor*, de aquello habitualmente excluido, marginado, de lo indiferente, así como de aquello que *minoriza* y que irrumpe para desgastar las formaciones mayoritarias: literatura menor, devenir-menor, etc.<sup>19</sup> Una práctica de lo menor que podríamos extender incluso hasta la forma en la que Deleuze tiene de relacionarse con la propia historia de la filosofía, en la forma en que recurre a pensadores hasta ese momento olvidados o con poco predicamento académico<sup>20</sup>.

2) Un segundo punto tendría que ver con considerar la filosofía de Deleuze como una filosofía de la *inmanencia* y como una filosofía *trascendental*<sup>21</sup>. Algo que, creemos, debe abordarse conjuntamente desde una radicalización de la filosofía kantiana. La exposición que hace Kant del sujeto en la *Crítica de la Razón pura* lo despoja de su unidad cartesiana previa, presentándolo como atravesado bajo la forma del *tiempo*, y, como tal, afectado por una visión

---

<sup>19</sup> “Así pues, lo que buscamos con Deleuze son estos *mismos operadores relacionales* que pueden darse a la vez que entrelazan y articulan varios campos entre sí. Y ello podría llamarse ‘ontología’. Pero, para que se llame ‘ontología’, como veremos, necesitamos algo de recorrido y que la ontología se *minorice* en un proceso especial y espacial, que pase del ‘*est*’ al ‘*et*’. Que se minorice de idéntico modo a cómo se comporta un minoría definida no por ser un menor número sino por estar fuera de la “norma” y cuestionarla” (Núñez 2019, p. 33). Este caso de Amanda Núñez, así como de otras autoras como Teresa Oñate, resulta especialmente interesante en tanto hacen uso de esta ontología menor de Deleuze para acercarlo a un pensador y a una tradición filosófica *a priori* tan poco conciliables como serían la de Gianni Vattimo y la hermenéutica. Así como el *pensiero debole* de Vattimo buscaría ser tanto un pensamiento *debilitante* como un pensamiento de los débiles, la ontología menor de Deleuze tendría también esta doble función de ser una ontología *minorizante* y una ontología de lo *menor* en sentido deleuziano. Ver Núñez (2019) y Oñate (2010).

<sup>20</sup> Así, en la misma línea que Amanda Núñez y Teresa Oñate se encuentra también Francisco José Martínez, quien afirma en este sentido: “Deleuze no suele elegir entre las grandes tendencias de la filosofía occidental; por ejemplo, no opone el materialismo al idealismo, el platonismo al aristotelismo, los humanismos a los teísmos y así sucesivamente, sino que busca siempre el margen: la frontera, lo dejado al lado, lo minoritario, y desde allí subvierte y pervierte la línea mayoritaria y central. Busca en los grandes sistemas los cabos sueltos, las hipótesis rechazadas, los problemas vislumbrados y abandonados. Su filosofía es una filosofía de los márgenes, de las minorías; no tanto de lo Otro, de lo opuesto, de lo oprimido, como de lo desdenado, de lo olvidado, de lo dejado al margen. Por ello nada hay tan lejano a Deleuze como la obra de Bataille, provocativa, que recoge lo prohibido, lo aplastado por la metafísica occidental, y desarrolla su potencial transgresivo; Deleuze no actúa así, no recoge lo prohibido, sino lo indiferente” (Martínez 2009, p. 40).

<sup>21</sup> Si bien sobre estos puntos parece haber un consenso mayor dada la consideración de Deleuze como el pensador de la inmanencia por excelencia, y dado que él mismo nombra su sistema como “empirismo trascendental”, la facilidad con la que en ocasiones se presenta su filosofía como opuesta a la kantiana hace que se olvide que la suya es también una filosofía trascendental. Sobre este carácter trascendental de la filosofía de Deleuze Emma Ingala realizó una magnífica tesis doctoral. Ver Ingala Gómez, (2012), y ver también Kerlake (2009) o Shaviro (2009) para unos buenos estudios sobre la relación de Deleuze y Kant.

paradójica que le hace aparecerse como paciente ante sí mismo, como un sujeto desdoblado<sup>22</sup>. Este gesto va a ser radicalizado por Deleuze, menoscabando la identidad del sujeto en favor de una filosofía del sujeto escindido, de un sujeto fisurado, pero que, al contrario de lo que ocurría en el caso kantiano, no aparecerá reunificado bajo ninguna síntesis o apercepción trascendental. Esto conduce en Deleuze a una nueva forma de relación con la realidad, que no está fundada ya sobre la asimetría de un sujeto trascendental constituido previamente que sintetiza la experiencia, sino que, al contrario, va a entender que las condiciones genéticas de surgimiento de la realidad y las del sujeto se producen al mismo tiempo, en un mismo plano. La condición y lo condicionado se crean conjuntamente. Lo trascendental, entonces, se imanentiza, y deja de ser un valor *a priori* en tanto las condiciones de acceso a la experiencia no se derivan de la conciencia de un sujeto previo, sino que se crean conjuntamente en confrontación con la realidad misma. Lo trascendental, para Deleuze, como se ha dicho ya muchas veces, pasa de definir la reflexión sobre las condiciones de la experiencia *posible*, para referirse a las condiciones de la experiencia *real*.

El pensamiento no se dará entonces para Deleuze en el plano del reconocimiento, de aplicación de unas categorías previas ya dadas sobre un objeto presente en el mundo, sino a través del carácter experimental y constructivo de lo que él llama un *plano de imanencia*, que toma el caos, el infinito (o lo nouménico en términos kantianos), y lo secciona o lo tamiza (*QeF* p. 46) bajo la forma de determinaciones, de vínculos, de relaciones, de *conceptos*, que otorgan una consistencia a la materia, pero que están siempre abiertos a la emergencia de lo nuevo: “el problema de la filosofía, dice Deleuze, consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge (el caos en este sentido posee una existencia tanto mental como física). *Dar consistencia sin perder nada de lo infinito*” (*Ibid.*).

3) Consecuencia de lo anterior, la reformulación de este sentido de lo trascendental implica él mismo una redefinición de lo que significa el *pensamiento* para Deleuze y de lo que de forma incuestionada tomamos como tal. Destituido el sujeto de esta unidad de conciencia previa a todo acceso a la realidad, y, por lo tanto, destituido el pensamiento de la aspiración al reconocimiento como su objetivo último -la adecuación entre la categoría y la cosa, “el ejercicio concordante de las facultades sobre un objeto que se supone el mismo” (*DR* pp. 206-207)-,

---

<sup>22</sup> Lo que Kant llama la paradoja del sentido interno: “Este es el momento oportuno para explicar la paradoja que debió llamar la atención a todos los lectores cuando expuse la forma del sentido interno (cf. §6), paradoja consistente en que este sentido nos presenta, incluso a nosotros mismos, a la conciencia sólo tal como nosotros nos manifestamos a nosotros mismos, no tal como somos en nosotros mismos. En efecto, nosotros sólo nos intuimos según somos *afectados* interiormente, lo cual parece contradictorio, ya que entonces nos tendríamos que comportar como pacientes frente a nosotros mismos” (*KrV* §24).

Deleuze va a plantearse qué significa pensar. Es por eso que, por un lado, otro de los elementos centrales de la filosofía de Deleuze será el cuestionamiento de la *imagen de pensamiento*, la destitución del *sentido común*, la disputa por aquellas nociones no cuestionadas de lo que significa pensar. Y, por otro lado, una vez consumado este momento de destrucción, preguntarse qué significa pensar y cómo podemos empezar a hacerlo, puesto que aún no sabemos lo que es.

Para Deleuze, el pensamiento filosófico conlleva como presupuesto implícito una imagen de pensamiento anterior a toda reflexión filosófica, tomada del sentido común, y postulada como natural y previa al pensamiento mismo. “Por eso, señala Deleuze, mientras el pensamiento quede sometido a esa imagen que ya prejuzga acerca de todo, tanto acerca de la distribución del objeto y del sujeto como acerca del ser y del ente, tiene poca importancia que la filosofía comience por el objeto o por el sujeto, por el ser o por el ente. A esa imagen del pensamiento podemos llamarla imagen dogmática u ortodoxa, imagen moral” (DR p. 204). En su lugar, Deleuze va a proponer un *pensamiento sin imagen*, entendido como crítica radical de los postulados implicados en la imagen anterior, y como denuncia de su estatuto pre-filosófico. Un pensamiento que, para Deleuze, solo puede surgir entonces, “a costa de las más grandes destrucciones” (DR p. 205). Es como si el pensamiento “sólo pudiera comenzar a pensar, y siempre recomenzar, liberado de la Imagen y de los postulados. Es inútil pretender retocar la doctrina de la verdad si primeramente no se pasa revista a los postulados que proyectan esa imagen deformante del pensamiento” (Ibid).

Esto en lo referente al carácter rupturista del pensamiento. Pero ¿cómo se empieza a pensar una vez destruida la imagen anterior? ¿Cómo se construye pensamiento? La apuesta de Deleuze va a tener que ver con la *experimentación*, de ahí la fórmula de *empirismo trascendental* con que define su filosofía. Teniendo en mente lo dicho en el punto anterior, podemos concebir de forma mucho más clara la forma en que la génesis del pensamiento se da a través de lo experimental: en tanto para Deleuze las condiciones de lo trascendental dejan de estar situadas *a priori* para darse en el momento mismo de la experiencia, y en tanto la condición y lo condicionado se dan los dos, al mismo tiempo, genéticamente en esta experiencia, esta dimensión experimental será fundamental a la hora de concebir un pensamiento iniciado en el momento de este encuentro directo con la experiencia real. Para Deleuze el pensamiento se inicia o se hace patente en un encuentro violento con la sensibilidad, en un encuentro con algo que perturba nuestras facultades y nuestro ejercicio sensible habitual (Pachilla 2018, p. 151).

4) El camino que acabamos de trazar nos lleva irremediabilmente hacia dos de los elementos más identificativos de la filosofía de Deleuze: su crítica de la *representación*, y su exclusión en favor de una filosofía del *devenir*. El intento de superación de la *representación* es algo que va a tener repercusiones en una clave ontológica, estética y política. Desde el punto de vista de la ontología esto se percibe en el intento de direccionar el pensamiento hacia un ámbito subrepresentativo de la experiencia, como intento de liberar un pensamiento de la diferencia en sí misma, y de captar las fuerzas y los devenires que un pensamiento estrictamente representativo y racional solo es capaz de captar como momentos de detención de estas fuerzas, sometidas a un principio de identidad que las paraliza.

En una clave estética, en relación con lo dicho anteriormente, la sensibilidad ganará un renovado protagonismo al aparecer como la facultad determinante a la hora de acercarse a este universo subrepresentativo. Si, como indicamos antes, lo trascendental deja de tener para Deleuze un carácter a priori, y las condiciones genéticas de surgimiento de la realidad y las del sujeto se producen al mismo tiempo, el elemento *perceptivo* de este enfoque será fundamental, al igual que también lo será el *experimental, imaginativo, poiético, o creador*: como encuentro violento con algo que perturba nuestra sensibilidad, y como experimentación y creación de nuevas posibilidades de vida. En el intento de presentar una estética unificada que reúna la teoría del conocimiento sensible y la teoría del arte, este último deja de lado toda aspiración mimética y representativa que pudiera tener en otro momento, siendo su objetivo acercarnos a la captación de estas sensaciones, de estas fuerzas subrepresentativas y de estos devenires, violentando nuestra ejercicio sensible habitual, y permitiéndonos sentir de *otra* manera<sup>23</sup>.

Por último, consecuencia lógica de todo lo anterior, el pensamiento político de Deleuze no podrá llevarse a cabo en el ámbito de la representación. La de Deleuze no será una filosofía política que trate temas como la democracia, la libertad, la nación, los partidos políticos, etc. sino que se mueve en un horizonte fundamentalmente sub-estatal, y cuyo interés primordial tiene que ver con los procesos de subjetivación, con los devenires individuales y colectivos, en su forma más flexible y no institucionalizada o cristalizada en un elemento representativo (de ahí el interés que tiene para nosotros abordar el sujeto del feminismo o del poscolonialismo desde estas coordenadas). Esta es una consecuencia lógica del recorrido descrito hasta aquí, pero es también una consecuencia ética, pues como señala Deleuze, “no se puede criticar la

---

<sup>23</sup> “Se sabe que la obra de arte moderna tiende a realizar estas condiciones: se convierte en este caso en un verdadero teatro, hecho de metamorfosis y de permutaciones (...) La obra de arte abandona el campo de la representación para convertirse en ‘experiencia’, empirismo trascendental o ciencia de lo sensible” (DR pp. 100-101).

representación si uno no es sensible a la práctica que implica dicha crítica. Y esa práctica es muy simple, quiere decir ‘nunca hablaré por otros’, ‘nunca me creeré representante de alguien’” (PODF, p. 21). Como comentaremos más adelante, la dicotomía entre procesos representativos y aquellos que escapan a la representación puede ser conceptualizada en Deleuze como la diferencia entre una política *mayor* o una política *menor*, una *macropolítica* y una *micropolítica*, o entre regímenes *molares* y *moleculares*. Y si bien, y como ya hemos adelantado antes, tradicionalmente se han leído estas dicotomías desde un favor axiológico absoluto por el segundo de los términos, nuestra impresión es que, si la política deleuziana aspira a ser aún más potente de lo que es, esta decantación debe ser estratégica, y no desechar completamente las vertientes macropolíticas o molares.

Por otro lado, entroncando con el segundo de los intereses que nos convocaban en la lectura de Deleuze a la luz del Antropoceno, la crítica deleuziana a la representación y su apuesta por una filosofía de la diferencia y del devenir implica irremediamente una reflexión *temporal*. Como hemos indicado, la apuesta que Deleuze realice en favor de una filosofía del *devenir* conlleva una denuncia de las ilusiones del pensamiento representacional. La forma de esta crítica a la representación levantaba una sospecha sobre el pensamiento puramente racional a la hora de acercarse a la realidad, -“y no es seguro que únicamente el sueño de la Razón engendre monstruos. También lo hace la vigilia, el insomnio del pensamiento” (DR p. 62)- que va a ser confirmada conforme más nos aproximemos a un pensamiento de la diferencia, y al intento de abordarla a esta o al devenir como aquello que cae por fuera de los marcos estáticos de la identidad y la representación. Para poder “salvar” a la diferencia, al puro devenir, éstos deben ser rescatados de los mecanismos mediatizadores de la razón y la representación. Estos se presentan según Deleuze bajo cuatro aspectos fundamentales: “se dría que la diferencia está ‘mediatizada’, en la medida en que se llegue a someterla a la cuádruple raíz de la identidad y de la oposición, de la analogía y de la semejanza” (DR p. 63). Como señala Samantha Bankston, la ilusión que generan estas cuatro tendencias del pensamiento racional y representacional tendría que ver fundamentalmente con un componente *temporal*: “el intento de concebir el cambio como una derivación estructural de lo inmutable” (Bankston 2017, p. 2). Si Deleuze recurre a Bergson o a Nietzsche es justamente porque, entre otras cosas, su obra permite una crítica a la forma en que la razón detiene el puro flujo de la materia, ofreciendo una imagen estática e inmutable de lo que en realidad son puras *fuerzas*, *duraciones*, *devenires* que fluyen por debajo de las representaciones. El sistema de Deleuze no piensa en nociones inmóviles y fijas, sino que piensa en términos de procesos, de flujos dinámicos donde las cosas están en perpetua relación y cambio. El pensamiento de la representación detiene este flujo, y hace

derivar la diferencia de la identidad, de igual modo que, en su forma de concebir el tiempo, desecha el devenir en favor de una representación de los momentos presentes percibidos como instantes privilegiados. La liberación de la diferencia y del devenir debe implicar, por tanto, unas nuevas herramientas conceptuales que vayan más allá de esta centralidad de la identidad, y que permitan abordar la diferencia en su concepto mismo, no mediado, y en su dinámica y diferir propio:

La representación deja escapar el mundo afirmado de la diferencia. La representación no tiene más que un solo centro, una perspectiva única y huidiza, por ello mismo una falsa profundidad (...) Es necesario que la diferencia se convierta en el elemento, en la unidad última que remita, pues, a otras diferencias que no la identifiquen sino que la diferencien. (...) Cada cosa, cada ser, debe ver su propia identidad sumida en la diferencia, ya que cada uno no es más que una diferencia entre diferencias. Hay que mostrar a la diferencia *difiriendo*. (DR p. 101)

Estos cuatro puntos expuestos esquemáticamente irán apareciendo constantemente durante nuestro relato de la filosofía de Deleuze. Pero si los presentamos aquí de esta forma, es porque nos gustaría que quedaran claros, puesto que creemos que constituyen la base ontológica mínima desde la que se genera la base desde la que se construye la apuesta por estas nuevas temporalidades y subjetividades en la forma en que dichas problemáticas quedaron asentadas en el capítulo anterior. Por recapitular, podríamos comprimir lo dicho sobre la filosofía de Deleuze de la siguiente forma:

1. Pensamiento sistemático ontológico concebido como una ontología menor; ontología de lo menor y ontología minorizante, de la que se deriva todo lo demás;

2. Filosofía inmanente y trascendental, que conlleva el pensamiento de un nuevo sujeto; universalización de la condición del sujeto únicamente en torno a la idea de un sujeto escindido debido a su condición temporal: un sujeto que no impone sus categorías sobre la realidad, sino que se forma en consonancia con ella;

3. Crítica de la imagen del pensamiento, reflexión sobre lo que implica pensar, carácter experimentador y creativo de esta nueva imagen no dada de antemano, y trabajo de destrucción de las nociones preconcebidas sobre un pensamiento en constante renovación en función de las condiciones del presente;

4. Crítica de la representación y filosofía del devenir: liberación de la diferencia, desencadenamiento de un pensamiento abierto a la emergencia de lo nuevo, tanto en lo ontológico, lo político y lo estético, no constreñido sobre el carácter de inmovilidad de la identidad, y que hace de la reflexión temporal parte del núcleo de su discusión.

¿Cómo se relaciona esto con los problemas ya comentados? A partir de aquí comenzamos la parte más extensa y seguramente la más densa de la investigación, y que quizás parezca alejarnos de los problemas planteados en la introducción y en el capítulo anterior. Sin embargo, como anunciábamos, nos parece importante detenernos sobre algunos de los elementos más fundamentales de la filosofía de Deleuze, aun a riesgo de perder el hilo, puesto que creemos que sobre esta reconstrucción ontológica se sustenta todo el discurso posterior. La elección del enfoque ontológico no marca solo un criterio de lectura, sino la hipótesis de una continuidad directa con sus principios estéticos y especialmente políticos, algo que cobrará especial relevancia en la segunda parte de la investigación. Los matices poshumanos derivados de la filosofía no antropocéntrica de Deleuze irán apareciendo conforme vayamos avanzando en esta descripción, y sentarán las bases para una mejor comprensión de los movimientos abordados más adelante. Y para llegar a tener una buena comprensión de las teorías deleuzianas de la subjetividad y la temporalidad debemos hacer un esfuerzo y remontarnos a una serie de reflexiones cruciales en su obra, que nos acompañarán durante todo el trayecto. Será justamente por la cuestión de la temporalidad por donde comencemos ahora.

## **2.2 TIEMPO Y DEVENIR. DELEUZE Y LA FILOSOFÍA GRIEGA**

### **2.2.1 El problema del movimiento**

En su obra *Kafka, por una literatura menor*, Deleuze y Guattari señalan: “así pues, entraremos por cualquier extremo, ninguno es mejor que otro, ninguna entrada tiene prioridad, incluso si es casi un callejón sin salida, un angosto sendero, un tubo sifón, etcétera” (K, p. 11). Al igual que en los escritos del checo, la obra de Deleuze se conforma como un dispositivo laberíntico. No tanto por la dificultad de seguir su recorrido o por la posibilidad de quedar atrapado, sino, justamente, por su condición descentrada, por la ausencia de un núcleo, un fundamento o un principio desde el que establecer un discurso lineal y fácilmente reconocible. El carácter abierto y dinámico de la filosofía de Deleuze favorece la creatividad y la continua renovación de un pensamiento siempre dispuesto a aumentar su potencia sobre la base de nuevas conexiones. Pero, por el mismo motivo, el intento de su reconstrucción implica el vértigo de enfrentarse a un pensamiento siempre en movimiento, y que nos hace enfrentarnos al peligro de enredarnos en una madeja de redes y ensamblajes, incapaces de abarcarlo en su totalidad. Por eso, a la hora de adentrarnos en su filosofía hay que hacerlo sin pensar demasiado, entrando en ella como dicen Deleuze y Guattari de la obra de Kafka, “por cualquier extremo, ninguno es mejor que otro”.

Tomaremos como inicio entonces un problema que ha preocupado a Deleuze durante toda su obra, pero del que, quizás, una de sus formulaciones más claras no haya llegado casi hasta el final, en los libros sobre el cine. Es el problema del *tiempo* y del *movimiento*, del cambio y del *devenir*<sup>24</sup>. En el primero de los dos volúmenes, la *Imagen-movimiento*, Deleuze comienza comentando la denuncia de Bergson al respecto de la “ilusión” que produce la representación del movimiento, y que tendría que ver con la reducción del movimiento a los instantes de su fijación en la representación y, por lo tanto, con la reducción del movimiento a lo inmóvil. La ilusión, que ya el propio Bergson relacionaba con la “ilusión cinematográfica”, no se ciñe sin embargo únicamente a este medio, sino que es, para Deleuze, “la más vieja de las ilusiones”: “en efecto (...) cuando el cine reconstruye el movimiento con cortes inmóviles, no hace sino lo que hacía ya el pensamiento más antiguo (las paradojas de Zenón), o lo que hace la percepción natural” (*IM*, p. 14)<sup>25</sup>. Esta forma de reconstruir el movimiento a través de estos instantes o posiciones privilegiados no es para Bergson ni Deleuze una característica única de la filosofía antigua, sino que también las visiones modernas caen en la misma trampa, aunque de una forma distinta. Para ambos, la filosofía antigua hacía remitir el movimiento a “Formas o Ideas” inteligibles, “potencialidades que no pasan al acto más que encarnándose en la materia”, y cuyo momento de captación se corresponde con “el punto más cercano a su actualización en una materia-flujo” (*IM*, p. 16). El momento de esta actualización es la *pose* o el *instante privilegiado*, y el movimiento pasa entonces a ser considerado como el momento culminante en el cambio de una posición a otra. En las palabras de Bergson:

Las formas o ideas de un Platón o de un Aristóteles corresponden a los momentos privilegiados o salientes de la historia de las cosas; ellos mismos, en general, fueron fijados por el lenguaje. Están encargadas, como la niñez o la vejez de un ser vivo, de caracterizar un período del que expresarían su quintaesencia, *quedando todo el resto del período lleno por el paso, desprovisto de interés en sí mismo, de una forma a otra forma.* (...) Se observa por tanto el

---

<sup>24</sup> Es de justicia anticipar que parte del camino que iniciamos aquí está inspirado por el relato que construye José Luis Pardo (2011), en lo que consideramos una de las aproximaciones más inteligentes y más útiles que se hayan hecho a la filosofía de Deleuze en cualquier idioma.

<sup>25</sup> Sobre este punto se basará, como señala Constantin Boundas, una de las críticas de Deleuze a la fenomenología: “la crítica de Deleuze a la fenomenología comienza en este punto. La fenomenología se basa en la normalidad de la percepción natural; le da a la percepción natural un privilegio que hace que el movimiento sea relativo a las ‘poses’. La importancia de Bergson, por otro lado, para Deleuze, radica precisamente en su negativa a ceder al atractivo de las percepciones naturales. Según él, el punto de partida es un mundo de imágenes en movimiento que cambian continuamente, un mundo de materia en constante flujo, sin anclaje ni puntos de referencia asignables” (en Patton 1996 p. 84). Como veremos a continuación, Deleuze rechazará la percepción del movimiento como sucesión de *instantes* o *poses*, sean consideradas estas desde el punto de vista esencial (filosofía antigua) o existencial (fenomenológica). Como señala Boundas, y de ahí la adscripción bergsoniana de Deleuze, deberemos entender el movimiento desde una perspectiva liberada de todo anclaje o punto de referencia con el fin de comprenderlo en sí mismo.

término final o el punto culminante (*τελος, ακμη*), se le erige en momento esencial, y este momento, que el lenguaje ha retenido para expresar el conjunto del hecho, basta también a la ciencia para caracterizarlo (Bergson 1963, pp. 721-722 subrayado nuestro).

La revolución científica moderna, por su parte, consistió para Bergson y Deleuze en referir el movimiento no ya a instantes privilegiados sino a instantes cualquiera. Las concepciones de Galileo, Kepler o Newton basaban la novedad de su premisa, con respecto a la antigüedad, en que la recomposición del movimiento podía realizarse determinando la posición de un cuerpo en el espacio en un momento temporal cualquiera de su recorrido, y no en un instante concreto privilegiado, ya fuera la descripción de una órbita de un planeta, o la caída de un cuerpo en el espacio. De modo que, si los antiguos valoraban el movimiento en función de una síntesis -la que otorgaba la medida del movimiento en función del todo o el *telos* que lo conformaba-, los modernos efectuaban un análisis, una descomposición indefinida del tiempo<sup>26</sup>. Sin embargo, esto no va a resolver el problema, y el movimiento va a seguir anclado a un momento representativo, deteniéndolo en un momento fijo, incapaz de dar cuenta del *movimiento real*. Para Deleuze, se intente recomponer a través de “*poses eternas*” (mundo antiguo), o con “*cortes inmóviles*” (mundo moderno), en cualquiera de los dos casos se deja de lado el movimiento, ya que se lo concibe como inscrito en un Todo que se supone ya dado, bien a través de una definición circular -a partir del instante identificado como culminación, como *telos*, que presupone ya el movimiento que se pretende explicar-, o a través de un proceso acumulativo -como sucesión mecánica y homogénea de instantes cualquiera. Mientras que, por su parte, en la visión deleuziana y bergsoniana, “el movimiento no se realiza más que si el todo ni está dado ni puede darse. En cuanto uno concibe el todo como dado en el orden eterno de las formas y de las poses, o en el conjunto de los instantes cualesquiera, entonces el tiempo ya no es sino, o bien la imagen de la eternidad, o bien la consecuencia del conjunto: no hay ya lugar para el movimiento real” (*IM*, p. 21). La crítica que realiza Bergson, y que Deleuze recoge, es así una crítica contra todos los intentos de equiparar el movimiento al espacio recorrido, es decir, con los intentos de espacializar el movimiento, de reconstruirlo o representarlo como una suma

---

<sup>26</sup> De nuevo en palabras de Bergson: “Para los antiguos, el tiempo comprende tantos períodos indivisibles como hechos sucesivos que presentan una cierta individualidad recortan en él nuestra percepción y nuestro lenguaje. Por ello, cada uno de estos hechos no implica, a sus ojos, más que una definición o una descripción globales. Si al describirlo nos hemos visto obligados a distinguir en él fases, tendremos varios hechos en lugar de uno solo, varios períodos indivisibles en lugar de un período único; pero siempre se dividirá el tiempo en períodos determinados y siempre este modo de división se impondrá al espíritu por crisis aparentes de lo real, comparables a la de la pubertad, por el desdoblamiento aparente de una nueva forma. Para un Kepler o un Galileo, por el contrario, el tiempo no es dividido objetivamente de una u otra manera por la materia que lo llena. No hay articulaciones naturales. Podemos, debemos dividirlo como nos plazca” (Bergson 1963, p. 722).

o sucesión de puntos fijos e inmóviles (*IM*, p. 16), o de considerarlo a partir de un Todo ya dado, que lo limita y lo ciñe a una estructura prefijada<sup>27</sup>.

Esta crítica, sin embargo, no debe entenderse únicamente desde el punto de vista del traslado de los cuerpos, sino que se trataría de un intento de comenzar a pensar el movimiento como *cambio* en su sentido más amplio, del movimiento como *devenir*, y como *producción de lo nuevo y lo singular*, de captar el paso, lo que circula *entre* la detención de esos momentos, antes que los momentos mismos. Es este el problema general de la filosofía de Bergson, la superioridad de la *vida* sobre lo *vivo*, del *movimiento* a lo *representado*, del *devenir* sobre la forma de su alienación en un espacio y un tiempo concretos, cerrados y detenidos:

La vida como *movimiento* se aliena en la *forma* material que suscita; actualizándose, diferenciándose, pierde “contacto con el resto de sí misma”. Toda especie es entonces una detención de movimiento, se diría que el viviente gira sobre sí mismo, y se *cierra*. No puede ser de otro modo, puesto que el Todo es solo virtual, se divide pasando al acto, y no puede reunir sus partes actuales que permanecen exteriores entre sí: el Todo nunca está “dado”. Y, en lo actual, reina un pluralismo irreductible, tantos mundos como vivientes, todos “cerrados” sobre sí mismos. Pero, en otra fluctuación, tenemos que alegrarnos de que *Todo* no esté dado. Es el tema constante del bergsonismo, desde el comienzo: la confusión entre el espacio y el tiempo, la asimilación del tiempo al espacio, nos hacen creer que todo está dado, aunque solo fuera de derecho, aunque solo fuera bajo la mirada de un Dios. Y este es, en efecto, el error común del mecanicismo y del finalismo. El primero supone que todo es calculable en función de un estado; el otro, que todo es determinable en función de un programa (*B* pp. 100-101).

La labor de la filosofía será entonces la de pensar este *movimiento*, este *devenir*, en su puro ejercicio, no en los momentos de su cristalización en un instante representativo, sino en su puro pasar *entre* ellos.

---

<sup>27</sup> Dice Deleuze: “El movimiento no se confunde con el espacio recorrido. El espacio recorrido es pasado, el movimiento es presente, es el acto de recorrer. El espacio recorrido es divisible, e incluso infinitamente divisible, mientras que el movimiento es indivisible, o bien no se divide sin cambiar, con cada división, de naturaleza. Lo cual supone ya una idea más compleja (...) Vosotros no podéis reconstruir el movimiento con posiciones en el espacio o con instantes en el tiempo, es decir, con ‘cortes’ [*coupe*] inmóviles... Sólo cumplís esa reconstrucción uniendo a las posiciones o a los instantes la idea abstracta de una sucesión, de un tiempo mecánico, homogéneo, universal y calcado del espacio, el mismo para todos los movimientos. Y entonces, de dos maneras, erráis con el movimiento. En un aspecto, por más que acerquéis al infinito dos instantes o dos posiciones, el movimiento se efectuará siempre en el intervalo entre los dos, y por tanto a vuestras espaldas. En otro, por más que dividáis y subdividáis el tiempo, el movimiento se efectuará siempre en una duración concreta y cada movimiento tendrá, pues, su propia duración cualitativa. Quedan así opuestas dos fórmulas irreductibles: ‘movimiento real → duración concreta’ y ‘cortes inmóviles + tiempo abstracto’” (*IM*, pp. 13-15).

A estas alturas, es de sobra conocida la preferencia de Deleuze por este movimiento real y por el devenir con el que se identifica. Pero ¿por qué esa preferencia? ¿Qué lleva a Deleuze a decir que el verdadero movimiento es eso que ocurre *entre* los instantes privilegiados, que eso es el movimiento real? ¿Y por qué pensar este *entre* es preferible a la hora de entender estas ideas de *cambio*, de *devenir* o de *movimiento*? Para entender esto debemos, sin embargo, dar un paso atrás, y volver hasta el mundo griego.

La “ilusión cinematográfica” descrita por Bergson, según la cual el movimiento se deduce de lo inmóvil (los instantes fijos o los cortes), pone sobre la mesa la naturaleza paradójica del movimiento y la oscuridad y la dificultad asociada a los intentos de pensarlo en unos términos que no sean estos. Y ha sido esta forma “ilusoria” la manera en que históricamente la filosofía se ha habituado a pensarlo: la inclinación natural de nuestro pensamiento y nuestro lenguaje ha sido la de pensar el estado y no la transición, pensar el momento de la detención, y no el del movimiento real. Como señala José Luis Pardo, si lo dijéramos con Aristóteles, esta forma de pensamiento “es un modo de decir (...) que el acto es *lógicamente anterior* a la potencia”, y que, como consecuencia “*el pensamiento parece ligado a la forma de lo actual*: por ello el movimiento no puede pensarse si no es por mediación del reposo, la potencia no puede pensarse más que por mediación del acto” (Pardo 2011, p. 25).

El principio fundamental de la filosofía griega en tanto filosofía de las Formas o las Ideas es, para Bergson, la búsqueda de principios refractarios al *cambio*: si bien la experiencia de la realidad a través de la sensibilidad nos pone en presencia del devenir y de lo mutable, el espíritu busca el acceso a una realidad inteligible, más real que la anterior, que, ciertamente, no cambia, y que, por lo tanto, es aprehensible en términos racionales y universalizables<sup>28</sup>. De ahí que, desde sus inicios con el pensamiento eleático hasta la refinación mucho mayor de la filosofía aristotélica, el pensamiento griego ha hecho de la suspensión de este movimiento y de este devenir parte de su sello distintivo: “como el devenir choca con nuestros hábitos de pensamiento y se inserta mal en los cuadros del lenguaje, [la escuela de Elea] lo declararon irreal. En el movimiento espacial y en el cambio en general no vieron más que ilusión pura” (Bergson 1963, p. 707). Así, para Bergson, en el marco de este pensamiento, *eidos*, casi debería ser traducido como “vista” o como “momento”, puesto que “es la vista estable tomada sobre la inestabilidad de las cosas: la cualidad, que es un momento del devenir; la *forma*, que es un

---

<sup>28</sup> Es lo que en Platón aparece como la diferencia entre el mundo del ser y el mundo del devenir, y su correspondiente división entre el mundo del *logos* y el mundo de la *doxa*. Por ejemplo, en *Timeo* 28a y 51a-d.

momento de la evolución; la esencia, que es la forma media por encima y por debajo de la cual se escalonan las demás formas como alteraciones de aquélla” (p. 708).

Esta operación de la filosofía antigua implica una operación lógica que invierte los términos tal y como se dan en la realidad, haciendo derivar lo móvil de lo estable, y atribuyendo así a la naturaleza una mecánica propia de la inteligencia en la forma de su captación. Para Bergson, sin embargo, la cuestión habría de dirimirse más bien siguiendo una lógica opuesta.

Decíamos que hay más en un movimiento que en las posiciones sucesivas atribuidas al móvil, más en un devenir que en las formas atravesadas alternativamente, más en la evolución de la forma que las formas realizadas de manera sucesiva. La filosofía podrá, pues, de los términos del primer género sacar los del segundo, pero no del segundo el primero: es del primero de donde deberá partir la especulación. Pero la inteligencia invierte el orden de los dos términos y, en este punto, la filosofía antigua procede como hace la inteligencia. Se instala por tanto en lo inmutable, no se da más que Ideas. Sin embargo, hay devenir, y esto es un hecho. ¿Cómo, habiendo puesto solamente la inmutabilidad, se hará salir de ella el cambio? No puede ser por la adición de alguna cosa, puesto que, por hipótesis, no existe nada positivo fuera de las Ideas. Será, consiguientemente, por una disminución. En el fondo de la filosofía antigua nos encontramos necesariamente con este postulado: hay más en lo inmóvil que en lo móvil, y se pasa, por vía de disminución o de atenuación, de la inmutabilidad al devenir (p. 709)

“Hay más en lo inmóvil que en lo móvil, y se pasa, por vía de disminución o de atenuación, de la inmutabilidad al devenir”. Este sería, para Bergson, el *dictum* que resume la filosofía griega. Y es esto y no otra cosa lo que debemos llamar *representación*, y lo que debemos identificar con el principal contrincante intelectual de Deleuze y el del resto de su generación filosófica: *la sumisión, en el pensamiento, del movimiento al reposo, del devenir a la sucesión, de la potencia al acto.*

### 2.2.2 Aristóteles y Deleuze

Definida la representación bajo estas premisas, como la sumisión del movimiento al reposo, o de lo cambiante a lo estable, es fácil acudir a Platón como el primer gran agente de esta tendencia filosófica. Tanto su teoría de las Ideas, como su propuesta política republicana, con la consabida expulsión de los poetas de la ciudad, parecen apuntar en esta dirección. Y si bien, habitualmente, se suele considerar a Platón como uno de los enemigos principales de la filosofía de Deleuze, y la *inversión del platonismo* como una de sus herencias nietzscheanas y uno de los objetivos principales de su obra, quizá sea en Aristóteles, como ha señalado José Luis

Pardo (2011), en quien más deberíamos fijar nuestra atención<sup>29</sup>. Como señala el filósofo madrileño, esta forma de concebir la representación como sumisión del movimiento al reposo lleva aparejada una idea del tiempo que comporta necesariamente *su subordinación al presente* (Pardo 2011, p. 26), y a la cual la definición aristotélica del tiempo como “medida del movimiento” (*Física* 221a) no conseguiría escapar. Esta definición, en el fondo, parecería mantener, para lo que respecta a los intereses de Deleuze, los mismos problemas que implicaba la postura eleática. Puesto que aunque la visión de Aristóteles se inclinaría por introducir cierto dinamismo al añadir que el tiempo es la medida del movimiento “en tanto que [el] antes y [el] después” (*Física* 219b), “este antes y este después son pensados en ella como *ahoras* anteriores o posteriores, de acuerdo con la sugerida subordinación del tiempo a la forma del presente (o sea, del ‘ahora’) (Pardo 2011, p. 26). Siendo así que el tiempo no sería otra cosa que una sucesión de *ahoras* irrepetibles<sup>30</sup>.

Esto se percibe de forma cristalina en la descripción que Pierre Aubenque, en su célebre *El problema del ser en Aristóteles*, realiza de estas cuestiones. Allí, Aubenque mostraba claramente la dependencia que el tiempo y el movimiento guardaban con la representación en el discurso de Aristóteles, y la forma en que su concepción del *sujeto* se articulaba sobre una base que, si bien no negaba su relación con el devenir y con el movimiento, implicaba necesariamente una forma de subordinación a una idea de *permanencia*. El problema del sujeto y el problema del tiempo parecerían organizarse entonces siguiendo una misma argumentación, y siguiendo una estructura análoga en la forma de relacionarse con las ideas de cambio y de presencia. Así, sobre esta cuestión del sujeto, señala Aubenque:

Así como la inteligibilidad del discurso implicaba la admisión de un sujeto distinto de los atributos, así también la coherencia del mundo exige que la sucesión de los accidentes no afecte a la permanencia del sujeto. O más bien, el sujeto del devenir se dice en dos sentidos; hay un sujeto evanescente que resulta suprimido en el devenir: así el iletrado desaparece al hacerse

---

<sup>29</sup> Aunque es verdad que, a lo largo de toda su obra, el diálogo con Platón será mucho más abundante que con Aristóteles, el propio Deleuze reconoce que, si bien “el platonismo funda así todo el ámbito que la filosofía reconocerá como suyo: el ámbito de la representación”, sin embargo, “el despliegue de la representación como bien fundada y limitada, como representación acabada, es más bien objetivo de Aristóteles” (*LS* p. 301).

<sup>30</sup> “El ahora mide el tiempo en tanto que antes y después. El ahora es en un sentido el mismo, en otro no es el mismo. Pues, en tanto que es en uno y en otro, el ahora es distinto (así habíamos supuesto que era el ser del ahora), pero cuando es lo que es ahora, es el mismo (...) Porque, como ya dijimos, el movimiento sigue a una magnitud, y al movimiento, decimos ahora, le sigue el tiempo (...) El ahora sigue a la cosa desplazada como el tiempo al movimiento, ya que es por la cosa desplazada por lo que conocemos el antes y el después por lo que conocemos el antes y después en el movimiento, y conocemos que hay un ahora por ser numerables el antes y después. Y así también en éstos, cuando es lo que es, el ahora es el mismo (pues es el antes y después en el movimiento)” (*Física* 219b 10-28).

letrado; pero sujeto es también lo que no desaparece: el hombre, de iletrado que era, pasa a ser letrado sin dejar de ser hombre. Aristóteles responde así a dos dificultades suscitadas por la filosofía anterior: aquella según la cual el sujeto debía desaparecer al convertirse en algo distinto (el Clinias ignorante moría al hacerse sabio), y aquella otra, suscitada por los eléatas, según la cual el movimiento no existe, al no poder provenir ni del ser ni del no-ser. En realidad, hay que decir que el resultado del devenir procede en cierto sentido del ser que es el sujeto (aquí, la materia) del devenir; en otro sentido, viene del no-ser, pero de ese no-ser relativo que es la privación (Aubenque 1987, p. 416).

Como decíamos, esta relación entre el no-ser como privación, el sujeto como aquello que permanece (el *hypokeimenon*, lo que subyace), y el devenir o aquello que este sujeto llega a ser, parece trasladarse de una manera análoga a la forma en que Aristóteles entiende la articulación del tiempo, y la relación existente entre el antes, el después y el *ahora*, y el privilegio del que goza este último, como garante de esta permanencia localizada en el caso anterior en la figura del sujeto:

Todo el análisis aristotélico del tiempo descansa sobre la idea de la permanencia del ahora; sin esa permanencia, el tiempo no sería nada, pues el pasado ya no es y el porvenir todavía no es, y lo que está compuesto de no-seres es ello mismo no-ser. *La única realidad del tiempo es, por lo tanto, la del ahora. (...) La permanencia del ahora está fundada sobre la permanencia del móvil, que es siempre ahora lo que es. Pero tal permanencia no se produce sin cierta alteridad: 'el ahora es el mismo en cuanto que es lo que resulta ser cada vez; pero es diferente en cuanto a su ser' (...). [Esto] manifiesta muy bien el enraizamiento común del discurso atributivo en el tiempo extático en la realidad fundamental que es el movimiento; porque el móvil se mueve, recibe el sujeto de atribución atributos que modifican su ser, y el ahora se hace cada vez otro en su contenido; pero también porque el móvil sigue siendo el sujeto siempre presente (ὑποκείμενον) de sus modificaciones, no desaparece la esencia en las atribuciones accidentales que le sobrevienen, y el ahora garantiza, a la manera del punto que se desplaza sobre una línea o la unidad que se repite indefinidamente en la numeración, la 'continuidad del movimiento'. No es de extrañar que, en el lenguaje de los gramáticos, la palabra ὑποκείμενον, que en Aristóteles designa a la vez la materia del movimiento y el sujeto lógico, haya terminado por significar el tiempo presente (pp. 417-418 Subrayado nuestro).*

Es sobre la base de este privilegio de la presencia y la permanencia que Aristóteles puede decir que "el acto es anterior a la potencia" (*Metafísica* 1049b), y que sólo en virtud del primero es pensable la segunda, así como también, como acabamos de ver, que "lo único pensable (representable) del tiempo son los 'ahoras' (vigentes, anteriores o posteriores), pero no lo que va de uno a otro de ellos, que se diría que subsiste solamente como un residuo irracional o irrepresentable" (Pardo 2011, pp. 26-27. Subrayado nuestro). Es justamente este término

intermedio, este residuo que se da por irrepresentable cuando no por inexistente, esta diferencia o resto, lo que Deleuze considera el *movimiento real* o el *devenir*, en tanto tiempo puro no coagulado en la forma del presente, y es aquello que intentará pensar en su obra<sup>31</sup>.

Pero, ¿acaso la noción aristotélica de potencia no da cuenta ya de estas pretensiones de pensar el momento intermedio? ¿No es este el objetivo de Aristóteles cuando critica las tesis megáricas (*Metafísica*, Libro  $\Theta$ , Capítulo III) que niegan la separación entre potencia y acto? ¿No es justamente esta distinción la que utiliza Aristóteles para describir la evolución entre dos estados, para señalar el punto medio entre dos formas de ser, o entre el ser y el no-ser? La creación conceptual de Aristóteles abre las puertas a una gradación allí donde los megáricos introducían un determinismo modal<sup>32</sup> (Oñate 2001, pp. 622-623), y permite cerrar la brecha existente entre la nada y el ser, o entre lo inactual y el acto pleno, planteando como un proceso evolutivo, como la explicitación de un acto implícito o *inmanente*, aquello que antes era un salto irracional e inexplicable entre un estado (estar sano) y otro (estar enfermo). Sin embargo, como señala José Luis Pardo, “en este procedimiento la impresión de un ‘paso gradual’ o de un desarrollo progresivo nos oculta la diferencia de naturaleza entre lo potencial y lo actual (es, sin duda, completamente distinto tener una enfermedad posible que una real), y [Aristóteles] no tiene más remedio que minar la salud actual del hombre supuestamente sano, al admitir que su actualidad no puede ser plena, pues ya está habitada por el poder de enfermar” (p. 31). Es de esta forma que Aristóteles puede señalar que, “por tanto, cabe que algo pueda ser, pero no sea, y pueda no ser, pero sea” (*Metafísica* 1047a 17-20), o que un hombre esté sano y enfermo a la vez. Pero puede hacerlo únicamente a costa de un desplazamiento del elemento potencial (la enfermedad en este caso) a una escala inferior y anterior, ontológica y cronológicamente, dependiente y *diferida* con respecto al *ahora* en que se da el acto sea de forma plena o no<sup>33</sup>; es

---

<sup>31</sup> Para ser justos, como señala Aubenque, la prioridad que Aristóteles da a la presencia dista mucho de entenderse como algo inmóvil y eterno, sino que implica una cierta idea de movimiento, si bien siempre subordinada a esta primacía de la presente: “Esta presencia del presente no es sin embargo la presencia inmutable de lo eterno: es una presencia que se hace a cada instante presencia de un nuevo acontecimiento, que toma el lugar del anterior; se diversifica a la vez el antes y el después del tiempo y en la variabilidad infinita del discurso; desde este punto de vista, el ahora es tan capaz de dividir como de unificar: ‘El tiempo es continuo gracias al ahora, y está dividido según el ahora’. Del mismo modo, la materia garantiza la continuidad del movimiento: el mismo bronce es sucesivamente bronce informe y estatua; pero también ella divide al móvil según su infinita mutabilidad” (Aubenque 1987, p. 418).

<sup>32</sup> Ejemplificado en la figura del argumento victorioso de Diodoro Cronos.

<sup>33</sup> “Porque las cosas que son posteriores en cuanto a la generación son anteriores en cuanto a la forma específica, es decir, en cuanto a la entidad (así, el adulto es anterior al niño, y el hombre al esperma: pues lo uno posee ya la forma específica, y lo otro, no), y porque todo lo que se genera progresa hacia un principio, es decir, hacia un fin (aquello para lo cual es, efectivamente principio, y el aquello para lo cual de la generación es el fin), y el acto es fin, y la potencia se considera tal en función de él” (*Metafísica* 1050a 5-10). Sobre la anterioridad del acto al respecto de la potencia en cuanto a su noción, su entidad y en cuanto al tiempo, ver *Metafísica*  $\Theta$  Capítulo VIII.

decir, a costa de plantear una coexistencia entre el acto y la potencia en la que esta nunca esté, sin embargo, *presente* y, por lo tanto, en sintonía con sus premisas filosóficas, apareciendo relegada a un segundo plano. Como dice, de nuevo, José Luis Pardo:

La opción filosófica de Aristóteles (y de Platón) a favor de “el ser en cuanto ser” consiste en anclar el pensamiento en aquello que la naturaleza tiene de *presencia* (aunque no sea plena), de *actualidad* (aunque no sea completa) y de *reposo* (aunque sea provisional) frente al “ser en cuanto no-ser” es decir, frente a lo que tiene de *ausencia*, de *potencialidad* y de *movimiento*, pues en ellos el pensamiento parece condenado al naufragio. Este naufragio lo describe Aristóteles en más de una ocasión con un ejemplo “lógico”: si optásemos por pensar “el ser en cuanto no ser” (o sea, el devenir, la generación y la corrupción sin finalidad ni paradas, el movimiento *qua* movimiento), ciertamente, como afirman algunos sofistas defensores de esta alternativa, ninguna proposición podría ser verdadera, *pues la continuidad del devenir desbarataría toda posibilidad de decir en serio “es”, de atribuir un predicado a un sujeto* (Pardo 2011, pp. 31-32 Subrayado nuestro)<sup>34</sup>.

Una vez hecho este largo recorrido, quizás ahora nos resulte más sencillo entender el movimiento de Deleuze, y la forma en que su obra lleva a cabo la inversión de una tradición filosófica que, si bien aquí hemos comentado al respecto del mundo griego, atraviesa toda la filosofía occidental. El gesto de Deleuze implicaría, si queremos decirlo así, la pérdida de interés en el ámbito del “ser en cuanto ser”, y la pérdida de su posición privilegiada en favor de una exploración del ámbito del “ser en cuanto *no-ser*”, del ser en cuanto devenir. Es decir, de la actualidad, la presencia y el reposo, Deleuze pasará a interesarse por la ausencia, por el movimiento y la potencia (o lo virtual), y pasará a negar al espacio de la representación su posición preponderante dentro de la filosofía, asumiendo en su lugar la positividad y productividad de este ámbito del no-ser o el devenir.

### 2.2.3. Ser y devenir

Como hemos mencionado ya con anterioridad, el problema que guía todas estas cuestiones en la filosofía griega es el problema del *cambio*. El cambio entendido como

---

<sup>34</sup> Cabe matizar, que, al igual que para Aristóteles el ser se dice de muchas maneras, lo mismo ocurre con el no-ser, cuya identificación con la potencia es sólo una de las tres formas en que el no-ser se presenta en su filosofía: en el sentido de las categorías, en el sentido de que el ser es lo *verdadero* y el no-ser lo falso, y en el sentido de la potencia: “Ahora bien, puesto que ‘lo que no es’, según los casos se dice tal en tantos sentidos como las categorías, y además de esto, que ‘no es’ se dice también de lo falso y de lo que es en potencia, la generación proviene de esto último: el hombre proviene de lo que no es hombre, pero es potencialmente hombre, y lo blanco proviene de lo que no es blanco, pero es potencialmente blanco, lo mismo si se genera una sola cosa que si se generan muchas” (*Metafísica* 1089a 25-30).

movimiento; el cambio entendido como origen, como paso, como traslación del no-ser al ser; y el cambio envuelto en la problemática de la estabilidad dentro de un mundo inestable, como búsqueda de lo universal, de aquello que permanece. No es, por lo tanto, que la idea del devenir haya estado ausente de la filosofía hasta la llegada de Deleuze, puesto que es un tema tratado ampliamente tanto por Platón<sup>35</sup> como por Aristóteles<sup>36</sup>. Es que las condiciones bajo las que estaba surgiendo la filosofía griega exigían desecharlo. No parece que podamos juzgar ni accidental ni reprochable la búsqueda de un pensamiento de aspiración universalista en un momento en que, justamente, la inteligencia empieza a ser capaz de sistematizar el devenir del mundo bajo diversas formas sobre una base científica, y donde la ordenación y compartimentación de este no responde únicamente a una sensibilidad taxonómica, sino que es crucial a la hora de disponer un determinado ordenamiento político, y a la hora de aupar a la filosofía como ciencia en su disputa con la retórica y con el mundo de la *doxa*<sup>37</sup>. El devenir, el cambio y el movimiento, y los problemas y aporías que generan a la hora de su pensamiento, nunca fueron ajenos a los filósofos griegos, que, sin embargo, requerían de otro tipo de soluciones, aún a sabiendas de lo que su toma de posición implicaba dejar por el camino. Dice Pierre Aubenque:

El mismo misterio del origen, del comienzo (...). ¿Cómo llegar a ser lo que no se es? ¿Cómo aprender lo que no se sabe? El problema del origen se planteó a los griegos en primer lugar bajo la forma de este asombro ante la más concreta experiencia humana: la del crecimiento y, más precisamente, el crecimiento espiritual, la *mathesis*. En la fuente de la problemática filosófica del origen, hay lo que podemos llamar la angustia existencial ante el comienzo. No se trata de saber cómo es posible el movimiento en general, sino de saber si, y cómo, puedo desplazar mi cuerpo, mover el meñique, ir de Atenas a Megara, alcanzar y adelantar a la tortuga,

---

<sup>35</sup> Por ejemplo, en el *Parménides*, Platón señala: “Lo que llega a ser [*gignesthai*] más viejo que él mismo llega a ser, a la vez, también más joven que él mismo, si es que tiene que tener algo respecto de lo cual llegue a ser más viejo (...) En consecuencia, lo que llega a ser más viejo que él mismo, es necesario que también llegue a ser simultáneamente más joven que él mismo (*Parménides*, 141b). Ver también, en esta misma obra, 154-157, o también *Teeteto* 157-158, o *Filebo* 24d entre otros.

<sup>36</sup> Como por ejemplo el caso citado arriba de *Metafísica* 1047a 17-20.

<sup>37</sup> Sobre esta disputa de la filosofía con la retórica, y su correspondencia con el mundo del ser y del devenir señala Platón: “Lo más oportuno sería que surgiera una definición relevante de pocas palabras. Por lo tanto, yo, al menos, hago el siguiente voto. Si se dan como dos clases diferenciadas la inteligencia y la opinión verdadera, entonces poseen una existencia plena e independiente estas cosas en sí —ideas no perceptibles de manera sensible por nosotros, sino sólo captables por medio de la inteligencia—. Pero si, como les parece a algunos, la opinión verdadera no se diferencia en nada de la inteligencia, hay que suponer que todo lo que percibimos por medio del cuerpo es lo más firme. Sin embargo, hay que sostener que aquéllas son dos, dado que tienen diferente origen y son disímiles. En efecto, la una surge en nosotros por medio de la enseñanza razonada y la otra es producto de la persuasión convincente. Mientras la primera va siempre acompañada del razonamiento verdadero, la segunda es irracional; la una no puede ser alterada por la persuasión, mientras que la otra está abierta a ella” (*Timeo* 51d-e).

y, sencillamente, echar a andar<sup>38</sup>. ¿Cómo puedo crecer en ciencia, en habilidad práctica, en virtud? El pensamiento griego no escapará nunca del todo a esta dificultad, a esta aporía fundamental de comienzo, que detiene la marcha, prohíbe todo avance, inmoviliza el pensamiento en un estancamiento indefinidamente incoactivo. Y, sin embargo, los griegos saben que el ser está en movimiento, que el hombre avanza, que echar a andar es posible, y a veces no se vuelve (Aubenque 1987, pp. 425-426).

El contexto revolucionario autoasumido en el que se mueve Deleuze va a exigir, no obstante, una renovación en la forma de afrontar el problema filosófico de la temporalidad: para Deleuze, todo cambio de época filosófica se manifiesta fundamentalmente como una renovación en la forma concebir el *tiempo* y en la forma de concebir la *subjetividad*. De ahí que, como veremos más adelante, el interés que autores como Kant o Nietzsche tienen para Deleuze orbite en torno a estos dos planos y a la relación entre ambos. La apuesta de Deleuze por el devenir no será, por tanto, como tampoco lo era para los griegos, algo accidental o caprichoso. Sino que es una apuesta decidida por el establecimiento de una racionalidad temporal distinta, de una temporalidad *otra*, y por la asunción plena de las consecuencias que esto tiene en la (de)formación del sujeto moderno.<sup>39</sup> Estos intereses estarán presentes en la obra de Deleuze ya desde el comienzo, también en sus monografías. Y el proyecto de una filosofía del devenir y de la diferencia queda ya plenamente sistematizado en *Diferencia y Repetición*, donde la conciencia de esta nueva revolución filosófica adquiere la forma de una inversión en las relaciones entre la identidad y la diferencia: “que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio, como principio devenido, que gira en torno a lo Diferente, tal es la naturaleza

---

<sup>38</sup> Como veremos más adelante, la filosofía de Deleuze, y, más concretamente su ética, tendrá mucho de sacudirse esta angustia existencial que señala Aubenque, y dejarse llevar por aquello que nos afecta, que nos cambia y que nos mueve. De ahí saldrá una filosofía de la corporalidad que en la actualidad será recogida especialmente por el llamado Giro Afectivo, que estudiaremos en la segunda parte de este trabajo.

<sup>39</sup> Esta apuesta por una temporalidad *otra* sería lo que para Teresa Oñate permitiría presentar conjuntamente una serie de tendencias filosóficas no siempre conciliables, y lo que permitiría, entre otras cosas, recuperar a Heidegger para una causa emancipadora: “Asunto que resulta tan complejo y fascinante aún para nosotros como lo es todo otro *comienzo* (el que reclamaban Hölderlin y Nietzsche), como *acontecer* (proseguía Heidegger) capaz de afectar a los que podríamos llamar mundos históricos: los que experimentan la necesidad de situarse en otro lugar y en otro tiempo, *interrumpiendo la continuidad de los tiempos que corren, para dejarse alterar por los vencidos y no seguir escribiendo la historia de los vencedores* —concluía Walter Benjamín—. Es decir, aquellas situaciones históricas que experimentan la necesidad insobornable de situarse no ya *después*, en una época nueva y superior, dentro de la misma historia, sino en otra historia, en otra racionalidad histórica donde las épocas y las culturas no se suceden ya unas a otras, ni se superan ya unas a otras por el mero hecho de venir después, sino que establecen entre ellas otras relaciones de transversalidad, interlocución, transformación, conversación o disenso, que van desde el diálogo hasta la inconmensurabilidad del des-encuentro, y se mueven a partir de dimensiones no tan dicotómicas ni globales, no tan en *bloques molares* —dirían ahora Gilles Deleuze y Félix Guattari—, sino de acuerdo con dimensiones menos territorializadas y con diferencias sincrónicas múltiples” (Oñate 2004, p. 29).

de una revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantenerla bajo el dominio de un concepto en general planteado ya como idéntico” (DR p. 79).

Sin embargo, será en *Lógica del sentido* donde la reflexión sobre el devenir adquiera un mayor protagonismo, y donde aparezca siguiendo una orientación más similar a la que hemos planteado en nuestro recorrido hasta aquí, en su relación con el problema del ser y del tiempo. Tal y como ha quedado definida la oposición entre el “el ser en cuanto ser” y “el ser en cuanto no-ser”, o entre Ser y Devenir, la apuesta deleuziana por el segundo de los términos implica una reformulación de las bases sobre las que se asentaba el primero. Deleuze va a proceder por lo tanto a impugnar el privilegio de la representación, del reposo, lo actual y lo presente, en favor de una filosofía del *paso*, del *entre*, de lo virtual y de una subjetividad y una temporalidad no ligadas a una concepción de lo identitario o lo permanente. Si, como hemos visto, la temporalidad predominante del Ser era la del presente, el *puro devenir* al que apela Deleuze supone dejarlo de lado: “tal es la simultaneidad de un devenir cuya propiedad es esquivar el presente” (LS, p. 27), un devenir nunca actual, “siempre por venir y ya pasado” (LS, p. 111)<sup>40</sup>.

La ejemplificación de este devenir y de la simultaneidad temporal que incorpora la expone Deleuze a través del caso del personaje de Alicia de Lewis Carroll: “cuando digo ‘Alicia crece’ quiero decir que se vuelve mayor de lo que era. Pero por ello también, se vuelve más pequeña de lo que es ahora. Por supuesto *no* es la vez más grande y más pequeña. *Pero es a la vez que ella lo deviene*. Ella es mayor ahora, era más pequeña antes. Pero es a la vez, *al mismo tiempo*, que se vuelve mayor de lo que era, y que se hace más pequeña de lo que se vuelve” (LS, p. 27. Subrayado nuestro). Pero ¿cómo hemos de entender este “Alicia es más grande y más pequeña *al mismo tiempo*”? ¿Cómo debemos entender el devenir desde esta aparente contradicción? Como señala Pardo (2011, p. 38), si siguiéramos una metodológica aristotélica, podríamos, o bien realizar una distribución de los predicados en tiempos diferentes (Alicia era más pequeña antes, Alicia es más grande ahora), o bien decir que, aunque ambos predicados hablen de Alicia, lo hacen en *sentidos* diferentes (es más grande que antes y más pequeña que después). Estos *antes* o *después* remiten a momentos *físicos* de detención del movimiento, instantes privilegiados que tomamos como referencia para una medición, de cuya relación o

---

<sup>40</sup> Gesto temporal de un devenir que Deleuze ejemplificará con la forma en la que actúan el Sombrero Loco y la Liebre de Alicia de Lewis Carroll, de los que dice Deleuze que “‘mataron el tiempo’, es decir, ‘destruyeron la medida, suprimieron la parada y los reposos que remiten la cualidad a algo fijo. Mataron el presente (...) que ya no subsiste tampoco sino en el momento abstracto, la hora del té, indefinidamente subdivisible en pasado y futuro. Por ello, cambian ahora de lugar sin cesar, siempre atrasados y adelantados en las dos direcciones a la vez, pero nunca a la hora” (LS, p. 110).

comparación se desprende el sentido de la proposición (lo que ha crecido Alicia con respecto a lo que medía hace seis meses; lo que podemos suponer que crecerá más adelante en relación a lo estimado). Sin embargo, como hemos visto en la sección anterior, esta distribución nos proporciona únicamente las “marcas en la pared”, los momentos detenidos de la medición de Alicia, los *ahoras* actuales, pero “falta el movimiento (que es lo que va desde una de esas marcas hasta la otra, lo que está entre ellas), es decir, falta el crecer mismo” (Pardo 2011, p. 38).

Recuperando la oposición entre ser y devenir, vimos como el primero refería a los *ahoras* de la medición, los puntos fijos de detención del movimiento, mientras que el devenir refería al *movimiento entre* esos dos puntos. Así, desde el punto de vista de este devenir, el “al mismo tiempo” o el “a la vez” de Deleuze habría que interpretarlo en un sentido literal, y no siguiendo la distribución en varios sentidos que caracterizaría el pensamiento del ser de Aristóteles. Cuando Deleuze dice que Alicia “es a la vez, *al mismo tiempo*, que se vuelve mayor de lo que era, y que se hace más pequeña de lo que se vuelve” quiere decir que es más grande de lo que era y más pequeña de lo que será. Pero quiere decir también, de forma genuina, que Alicia deviene *a la vez*, más grande y más pequeña simultáneamente: “la paradoja de este puro devenir, con su capacidad de esquivar el presente, es la identidad infinita: identidad infinita de los dos sentidos a la vez, del futuro y el pasado, de la víspera y el día después, del más y el menos, de lo demasiado y lo insuficiente, de lo activo y lo pasivo, de la causa y el efecto” (LS, p. 28) Así, las categorías de acto y potencia no sirven para dar cuenta de aquello que ocurre en esa otra realidad del devenir, donde la temporalidad simultánea y paradójica se oponen a la estabilidad e identidad del ser. En Aristóteles, la subordinación de la potencia al acto, y la relación privilegiada de este último con el ser, implicaba que el ser sólo podía decirse en un sentido cada vez, siendo además el ser en potencia siempre dependiente de un ser en acto que lo confirmaría a través de su realización. Mientras que en el ámbito del devenir la simultaneidad de los dos sentidos puede afirmarse sin problemas. La posibilidad de esta afirmación proviene del hecho de reconocerle a la potencia una existencia independiente al acto, otorgándole un estatuto de realidad pleno, sustentado justamente en el constante eludir el momento de su actualización, en el esquivar el presente que detiene el movimiento en un punto del recorrido. A este tipo de predicado o de efecto puramente potencial es a lo que Deleuze llamará *acontecimiento*.

#### 2.2.4. Deleuze y los estoicos. Lo corporal y lo incorporeal

Si bien para los griegos el movimiento era hostil al pensamiento<sup>41</sup>, para Deleuze este devenir, este *crecer* es un asunto que pertenece plenamente al *logos* en tanto que no es un movimiento físico, sino más bien un *movimiento*, un *gesto* que se localiza en el lenguaje y en el pensamiento, por muchas dificultades que presente para ser pensado. Por otro lado, el intento de rescate de este devenir por parte de Deleuze no va a ser simplemente un envite por una opción históricamente oscurecida que desecha inmediatamente la otra cara de la moneda; no es el intento de una inversión sin más, sino que es un esfuerzo por aunar ambos mundos, ambos tipos de pensamiento, llevando a cabo una revisión de todas estas relaciones duales que llevamos viendo (acto-potencia, ser-devenir, real-posible, etc.), reinterpretándolas a través de la filosofía estoica y reinscribiéndolas en el marco de una nueva distinción temporal, concretada en la dualidad, también griega, de Cronos-Aión. Veamos cómo se lleva esto a cabo.

Frente a la filosofía aristotélica, Deleuze, se va a ayudar de los estoicos para caracterizar este nuevo pensamiento del devenir, de lo incorporeal, y la nueva división temporal sobre la que se va a sustentar. Con respecto al primer punto, Deleuze recupera distinción entre los dos planos del ser que van a distinguir los estoicos: un plano de las profundidades y un plano de la superficie, un plano de los *cuerpos*, y un plano de los *incorporales*:

1º (...) Los *cuerpos*, con sus tensiones, sus cualidades físicas, sus relaciones, sus acciones y pasiones, y los “estados de cosas” correspondientes. Estos estados de cosas, acciones y pasiones, está determinados por las mezclas entre los cuerpos. (...) *El tiempo único de los cuerpos y los estados de cosas es el presente. Porque el presente vivo es la extensión temporal que acompaña al acto*, que expresa y mide la acción del agente, la pasión del paciente (...) 2º (...) Estos *efectos* no son cuerpos, sino “incorporales” estrictamente hablando. No son cualidades y propiedades físicas, sino atributos lógicos o dialécticos. No son cosas o estados de cosas, sino *acontecimientos*. No se puede decir que existan, sino más bien que subsisten o insisten (...) *No son presentes vivos, sino infinitivos.* (LS, p. 30 Subrayado nuestro)

Esta nueva dualidad entre lo corporal y lo incorporeal va a suponer dos cosas: por un lado, la igualdad ontológica de aquello que antes aparecía jerarquizado en términos de sustancia y

---

<sup>41</sup> Recordemos que, como hemos visto, la filosofía clásica descartaba este devenir por ser reacto a su captura por parte del *logos*: solo aquello que no cambiaba, solo aquello que estaba en reposo era susceptible de una comprensión racional universalizable. Así, señala Platón: “pues bien, en mi opinión hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente”. (*Filebo* 27d-28a).

accidentes<sup>42</sup>. En segundo lugar, la correspondencia de cada plano de la dualidad con un régimen de temporalidad propio: Cronos, o el tiempo del ser, y Aión, o el tiempo del devenir, incorporando cada uno las características que hemos venido describiendo a lo largo de todo el trabajo.

Así, para Cronos, “sólo existe el presente en el tiempo. Pasado, presente y futuro no son tres dimensiones del tiempo; sólo el presente llena el tiempo, el pasado y el futuro son dos dimensiones relativas al presente en el tiempo” (LS, p. 197). Por hablar en los términos que hemos venido manejando hasta aquí, Cronos es el tiempo del acto, es el tiempo en su subordinación al movimiento, el tiempo en su visión presentista y reglada sobre la medida de la sucesión, y que Deleuze identifica con el tiempo de los cuerpos: “en algún modo, el presente en Cronos es corporal. El presente es el tiempo de las mezclas o las incorporaciones, es el proceso de la incorporación misma (...). El presente mide la acción de los cuerpo o de las causas (...) Cronos es el movimiento reglado de los presentes vastos y profundos (LS, pp. 197-198). Aión, por su parte, es el tiempo del devenir, aquel en el que el pasado y el futuro existen más allá de su absorción por el presente: “en lugar de un presente que reabsorbe el pasado y el futuro, un futuro y un pasado que dividen el presente en cada instante, que lo subdividen hasta el infinito en pasado y futuro, en los dos sentidos a la vez. O mejor, es el instante sin espesor y sin extensión quien subdivide cada presente en pasado y futuro, en lugar de presentes vastos y espesos que comprenden, unos respecto de otros, el futuro y el pasado” (LS, p. 199). Si Cronos era el tiempo de los cuerpos, “Aión es la verdad eterna del tiempo: *pura forma vacía del tiempo*, que se ha liberado de su contenido corporal presente”, y lo que extrae así, tanto de este presente, como de los individuos que ocupan el presente, “son las singularidades, los puntos singulares proyectados dos veces, una vez en el futuro, una vez en el pasado, formando bajo esta doble ecuación los elementos que constituyen el acontecimiento puro” (LS, pp. 200-201).

La diferencia entre un orden de los cuerpos y de Cronos, y un orden del acontecimiento y del Aión, no viene a marcar únicamente una división entre dos mundos, sino que marca también un giro en la forma de entender la dirección, el movimiento, de esta temporalidad ¿Cuál es la diferencia con el régimen temporal y de movimiento anterior? La temporalidad del Aión, la temporalidad del acontecimiento implica una inversión con respecto a la forma anterior. En el modo griego, lo hemos visto, las relaciones temporales del antes y el después, como principios

---

<sup>42</sup> “Esta nueva dualidad entre cuerpos o estados de cosas y los efectos o acontecimientos incorporales entraña una conmoción de la filosofía. Por ejemplo, en Aristóteles, todas las categorías se dicen en función del Ser; y la diferencia pasa en el ser entre la sustancia como sentido primero y las demás categorías que se le remiten como accidentes. Para los estoicos, al contrario, los estados de cosas, cantidades y cualidades, no son menos seres (o cuerpos) que la sustancia” (LS, p. 33).

potenciales, se efectuaban en un presente, en un cuerpo, que los hacía aparecer como relativos al momento del *ahora* de la presencia de ese cuerpo. Era así, decíamos, que el tiempo permanecía anclado al movimiento, en lo que este tenía de reposo, de representación. En la perspectiva del Aión, esto se va a invertir, y el tránsito se hará en el sentido contrario. En lugar de ir de las relaciones temporales hacia su encarnación en un cuerpo, el gesto que Deleuze busca pensar es el contrario, el de partir de los cuerpos actuales hacia su forma temporal *pura*, vaciada de contenido, hacia aquello que se *fuga* del presente. Pasar de un orden de los cuerpos a un orden de lo incorporeal, que Deleuze va a entender como un orden del *lenguaje* o un orden de las *proposiciones*.

Este paso de lo corporal a lo incorporeal, y la relación del *lenguaje* con el devenir y el régimen de temporalidad rescatado por Deleuze se expresa en dos cambios fundamentales. El primero tiene que ver con el cambio del *nombre* al *verbo* como forma lingüística privilegiada de la expresión de este paso. Si el pensamiento anterior privilegiaba la posición de un cuerpo o de un estado de cosas en el instante de su reposo (el momento de su identidad -su nombre- en acto), desde la que predicar aquello que le acontece, observado en la dirección contraria, el *sentido* del movimiento mismo, del “crecer”, por ejemplo, en su puro devenir, solo puede captarse en la *impersonalidad* de un *verbo* que aparece como acontecimiento puro, y no como predicado atribuible al sujeto “Alicia”. Frente a una ontología del *nombre*, como forma de expresión de una identidad permanente, de una constancia y una continuidad en el orden del ser, el *verbo* sería la expresión de aquello inactual o intempestivo que no se deja reducir al presente vivo de los cuerpos o de los estados de cosas, y que, por ello, resquebraja los principios sobre los que se asienta la identidad:

Todos estos trastocamientos tal como aparecen en la identidad infinita tienen una misma consecuencia: la impugnación de la identidad personal de Alicia, la pérdida del nombre propio. La pérdida del nombre propio es la ventura que se repite a través de todas las aventuras de Alicia. Porque el nombre propio o singular está garantizado por la permanencia de un saber. Este saber se encarna en nombres generales que designan paradas y descansos, sustantivos y adjetivos, con los cuales el propio mantiene una relación constante. Así, el yo personal tiene necesidad de Dios y del mundo en general. Pero cuando los sustantivos y adjetivos comienzan a diluirse, cuando los nombres de parada y descanso son arrastrados por los verbos de puro devenir y se deslizan en el lenguaje de los acontecimientos, se pierde toda identidad para el yo, el mundo y Dios (...) La incertidumbre personal no es una duda exterior a lo que ocurre, sino una estructura objetiva del acontecimiento mismo, en tanto que va siempre en dos sentidos a la vez, y que descuartiza al sujeto según esa doble dirección. La paradoja es primeramente lo que

destruye al buen sentido como sentido único, pero luego es lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fijas (LS, pp. 28-29).

Si el primer cambio implica cambiar el énfasis del nombre al verbo, el segundo matiz tiene que ver, más concretamente, con la presentación de este verbo en su modo *infinitivo*. Como hemos mencionado ya, cuando contemplamos la temporalidad en el orden habitual de los cuerpos, los tiempos verbales se organizan en torno al presente, y sus variaciones como distancias relativas a ese centro que casi podemos identificar con la primera persona, con el sujeto. El ejercicio contrario se debe llevar a cabo entonces mediante una “abstracción” de este proceso, que pase a considerar ese tiempo verbal a partir del infinitivo, de ese “crecer” como expresión impersonal de un acontecimiento irreductible a su efectucción en un estado de cosas concreto. El verbo, para Deleuze, “no represent[a] una acción; expresa una acontecimiento” (LS, p. 219). Y el modo infinitivo es aquel que, de alguna manera, está siempre presupuesto en el resto de personas, tiempos y modos verbales, para el que no rige la distinción entre pasado y futuro, que opera únicamente en el presente del orden de los cuerpos; y es el modo que expresa la esencia de esta otra temporalidad del devenir que Deleuze quiere sacar a la luz. Así, el terreno de los cuerpos y del lenguaje no se expresa únicamente en la diferencia entre el nombre y el verbo, sino también entre el verbo entendido como presente y el verbo entendido como infinitivo<sup>43</sup>.

Si se ha seguido el recorrido hasta aquí, resulta posible esquematizar el movimiento de la filosofía de Deleuze como el intento de poner en relación dos realidades, en principio paralelas, una de las cuales habría sido conscientemente desechada por la tradición filosófica. De lo dicho en un epígrafe anterior extraíamos la diferencia entre un ámbito del ser (ser en cuanto ser) y un ámbito del devenir (ser en cuanto no-ser), caracterizándose el primero por una subordinación del tiempo al movimiento, y de este a la presencia y lo inmutable, y correspondiendo al devenir lo referido al movimiento y al cambio en sí mismos, lo que escapa al presente, y aquello que cambia la presentación sucesiva del tiempo por una que actúa de forma simultánea y paradójica. En segundo lugar, a estas realidades seguía, respectivamente, una correspondencia con un tiempo de los *cuerpos* y un tiempo de lo incorporal, de los efectos,

---

<sup>43</sup> “El verbo tiene dos polos: el presente que marca su relación con un estado de cosas designable en función de un tiempo físico de sucesión; el infinitivo, que señala su relación con el sentido o el acontecimiento en función del tiempo interno que envuelve. El verbo entero oscila entre el ‘modo’ infinitivo que representa el círculo de la proposición entera una vez desplegado, y el ‘tiempo’ presente, que, por el contrario, cierra el círculo sobre un designado de la proposición. Entre ambos, el verbo pliega toda su conjugación conforme a las relaciones de designación, manifestación y significación: el conjunto de los tiempos, personas y modos. El infinitivo puro es el Aión, la línea recta, la forma vacía o la distancia; no implica ninguna distinción de momentos, pero no deja de dividirse formalmente en la doble dirección simultánea del pasado y el porvenir” (LS, p. 220)

o de la *lengua*; identificado el primero con la figura de Cronos, y el segundo con la de Aión. A *priori*, el segundo de los términos de cada dualidad parecería presentarse como una inversión de esa realidad primera, conceptualizada históricamente por la filosofía como la única accesible por el *logos*. El esfuerzo de Deleuze parecería consistir entonces en buscar el desplazamiento del pensamiento hacia esa otra realidad del devenir, que burla la representación, y que, como tal, aparecía como imposible al pensamiento.

Lo que este gesto tiene de interesante para nosotros es que esta dimensión del acontecimiento y esta nueva temporalidad del devenir son concebidos por Deleuze desde una dimensión *impersonal*. Es una visión que no corresponde al acto que realiza un determinado sujeto, sino a aquel movimiento que implica justamente la disrupción de su identidad, y que se sitúa en un ámbito distinto al estrictamente predicativo, derivable de la acción de un sujeto. El acontecimiento es fundamentalmente algo que *pasa* o algo que *sucede*, el crecer puro, y no un acción atribuible a un acto volitivo de un sujeto individualizado concreto. Así, ya desde *Lógica del sentido*, el movimiento de pensamiento que ejecuta Deleuze va acompañado de un intento por pensar también una apertura hacia una dimensión no subjetiva del pensamiento. O, lo que es lo mismo, el pensamiento del devenir, del tiempo y el movimiento puros, implica pensar la apertura hacia un pensamiento que, si quiere realmente pensar, tiene que ir más allá de los momentos de detención del movimiento en un instante reconocible, como ocurría en el caso griego.

Sin embargo, en un gesto que iremos viendo cómo se repite a lo largo de toda la filosofía de Deleuze, la prioridad de esta dimensión del acontecimiento no implica la unilateralidad de la apuesta deleuziana. Y si bien el acontecimiento se sitúa del lado de lo incorporeal, el devenir y Aión, esto no quiere decir que no haya una comunicación entre ambos mundos. Los cuerpos y los acontecimientos no constituyen dos dimensiones paralelas. Pues si bien anteriormente habíamos afirmado la dimensión del acontecimiento como aquella que, a diferencia de la potencia aristotélica, gozaba de una existencia independiente del momento de su actualización en un cuerpo o en un momento concreto, esto no impide que exista una relación entre ambos. Así, por un lado, Deleuze puede afirmar que “en todo acontecimiento, sin duda, hay el momento presente de la efectuación, aquel en el que el acontecimiento se encarna en un estado de cosas, un individuo, una persona, aquel que se designa diciendo: venga, ha llegado el momento; y el futuro y el pasado del acontecimiento no se juzgan sino en función de este presente definitivo, desde el punto de vista de aquel que lo encarna” (*LS*, p. 185). Al tiempo que, por otra parte, señala “el futuro y el pasado del acontecimiento tomado en sí mismo, que esquivo todo presente, porque está libre de las limitaciones de un estado de cosas, al ser impersonal y

preindividual, neutro, ni general ni particular, *eventum tantum...*; o, mejor, porque no tiene otro presente sino el del instante móvil que lo representa, siempre desdoblado en pasado-futuro, formando lo que hay que llamar la contra-efectuación<sup>44</sup> (*Ibid.*).

### 2.2.5. Acontecimiento y poesía

Como ya hemos podido comprobar a lo largo de esta investigación, la utilización del término *acontecimiento* es múltiple, y remite a distintas cuestiones en función del momento en que Deleuze lo menciona, así como a distintos términos con los que forma pareja o incluso se vuelve intercambiable. En un primer momento lo hemos adscrito a esa otra realidad del devenir, en la forma de ese movimiento puramente potencial, que está constantemente escapándose de la posibilidad de su actualización y detención en un momento concreto. Acabamos de mencionar ahora como la independencia con respecto a los cuerpos no implicaba su falta de relación. No es la *diferencia* entre los cuerpos y el lenguaje, sino aquello que, en *su diferencia*, en su *diferir* permite la articulación entre los dos en su expresión empírica: “la línea-frontera no operaría esta separación de series en superficie si no articulara finalmente lo que separa, ya que opera a un lado y a otro por una sola y misma potencia incorporal, definida aquí como lo que sobreviene a

---

<sup>44</sup> Desde esta postura del acontecimiento y su *contra-efectuación* Deleuze va a plantear toda un pensamiento ético en el que, por otra parte, no va a continuar profundizando demasiado en el resto de su obra, ya que tomará diferentes direcciones. No podemos entretenernos aquí en el terreno de la ética, que escapa de las intenciones de esta investigación, aunque comentaremos alguna cosa al respecto en el capítulo dedicado al Giro Afectivo. No obstante, cabe dejar apuntadas siquiera las palabras de Deleuze al respecto de esta ética del acontecimiento y la contra-efectuación: “Dudamos a veces en llamar estoica a una manera concreta o poética de vivir, como si el nombre de una doctrina fuera demasiado libresco, demasiado abstracto para designar la relación más personal con una herida. Pero ¿de dónde surgen las doctrinas sino de heridas y aforismos vitales, que son otras tantas anécdotas especulativas con su carga de provocación ejemplar? Hay que llamar estoico a Joe Bousquet. La herida que lleva profundamente en su cuerpo, la aprende sin embargo, y precisamente por ello, en su verdad eterna como acontecimiento puro. En la medida en que los acontecimientos se efectúan en nosotros, nos esperan y nos aspiran, nos hacen señas: ‘Mi herida existía antes que yo; he nacido para encarnarla’. Llegar a esta voluntad que nos hace el acontecimiento, convertirnos en la casi-cause de lo que se produce en nosotros, el Operador, producir las superficies y las dobleces en las que el acontecimiento se refleja, donde se encuentra incorporal y manifiesto en nosotros el esplendor neutro que posee en sí como impersonal y preindividual, más allá de lo general y de lo particular, de lo colectivo y lo privado: ciudadano del mundo” (*LS*, p. 182). Más allá de una ética estoica malentendida como pura resignación ante lo que viene, la idea de la contraefectuación propone un punto de vista activo, que nos haga salir de la condición de víctimas, y convertirnos en operadores de una transformación ética real. Así, Laura Llevadot señala: “Es como si la herida nos hubiese estado esperando para que hiciésemos algo con ella, algo que nos sacara de la posición de meras víctimas y que nos permitirá comprender, aquello que nos hará ser quienes finalmente hemos llegado a ser (...) Deleuze llama a este cambio de posición respecto a los que nos sucedió contraefectuar. Se trata siempre de contraefectuar el accidente fatal, convertirlo en acontecimiento, hacernos dignos de él. Es la ética misma. Es el único modo de vivir más allá del victimismo y del resentimiento (...) No se trata de extraer cínicamente un beneficio a lo sucedido, sino de alcanzar un destello de sentido, de aprender a convertir la fatalidad en el operador de una transformación” (Llevadot, 2022, p. 13).

los estados de cosas y allí como lo que insiste en las proposiciones” (LS p. 218). Pues para Deleuze “el acontecimiento resulta de los cuerpos, de sus mezclas, de sus acciones y pasiones. Pero difiere por naturaleza de aquello de lo que resulta (...) Este atributo no existe fuera de la proposición que lo expresa. Pero difiere por naturaleza de su expresión” (Ibid.). Es justamente la apariencia de sinsentido de esta condición paradójica -que une y separa; que va hacia el pasado y el futuro; que está en los cuerpos y en las proposiciones sin ser cosa o palabra- la que hace posible la aparición de un sentido que sólo se vuelve expresable en el momento de su fracaso, o de su convulsión en un ejercicio que lo violenta - “el sentido no es, pues, separable de un nuevo género de paradojas, que señalan la presencia del sinsentido en el sentido” (LS, p. 101)<sup>45</sup>. De ahí que la paradoja sea la herramienta fundamental de Deleuze en la construcción de todas las series que conforman *Lógica del sentido*.

Esta paradoja, este desplazamiento de sentido, nos lleva hasta el tercer lugar desde el que hablar del acontecimiento. No ya como aquello que forma parte exclusivamente de la realidad y la temporalidad del devenir, tampoco como aquello que actúa entre los cuerpos y las proposiciones, sino como aquello que se efectúa en un *presente* del Aión; presente que creíamos exclusivo de aquella temporalidad de Cronos a la que el acontecimiento le era hostil. La forma de efectuación del acontecimiento en este presente se dará, como decimos, en la forma de la paradoja. Y su expresión privilegiada -y casi única- será la obra de arte. Señala Deleuze: “sin duda, podría parecer que el Aión no tiene presente en absoluto porque, en él, el instante no cesa de dividirse en futuro y pasado. Pero sólo es una apariencia. *Lo que es excesivo en el*

---

<sup>45</sup> Inversamente al planteamiento griego, es justamente su aparente sinsentido lo que justifica tratar todo lo perteneciente a esta esfera del devenir como un asunto plenamente del *logos*, y no descartarlo como algo inaccesible. Así, para Deleuze, la paradoja será una de sus herramientas principales en *Lógica del sentido*. Por un lado, como forma de mostrar, como acabamos de decir, la imposibilidad de mostrar el sentido sino es a través de la posibilidad de su fracaso o de su violentarse. En segundo lugar, como forma de romper las normas del *buen sentido* y el sentido común, que imponen una dirección única del pensamiento: “y es que la paradoja se opone a la *doxa*, a los dos aspectos de la *doxa*, buen sentido y sentido común (...) Los caracteres sistemáticos del buen sentido son pues: la afirmación de una sola dirección; la determinación de esta dirección como yendo de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de lo singular a lo regular, de lo notable a lo ordinario; la orientación de la flecha del tiempo, del pasado al futuro, según esta determinación; el papel director del presente en esta orientación; la función de previsión que de este modo se hace posible; el tipo de distribución sedentaria en la que se reúnen prácticamente todos los caracteres precedentes (...) El buen sentido no se contenta con determinar la dirección particular del sentido único: determina primeramente el principio de un sentido único en general, mostrando que este principio, una vez dado, nos fuerza a escoger una dirección antes que la otra. De ahí que la potencia de la paradoja no consista en absoluto en seguir la otra dirección, sino en mostrar que el sentido toma siempre los dos sentidos a la vez, las dos direcciones a la vez. Lo contrario del buen sentido no es el otro sentido; el otro sentido es solamente el pasatiempo del espíritu, su iniciativa divertida. Pero la paradoja como pasión descubre que no se pueden separar las dos direcciones, que no se puede instaurar un sentido único, ni un único sentido para la seriedad del pensamiento” (LS, pp.106-107).

*acontecimiento debe ser realizado, aunque no pueda ser realizado o efectuado sin ruina (...)* Este presente del Aión, que representa el instante, no es en absoluto como el presente vasto y profundo de Cronos: *es el presente sin espesor, el presente del actor, del bailarín o del mimo, puro 'momento' perverso. Es el presente de la operación pura, y no de la incorporación*” (LS, p. 203 Subrayado nuestro).

Como decimos, en esta idea del “presente sin espesor”, la representación del objeto paradójico tiene su más acabada expresión en la obra de arte. Es “la poesía misma” que, invirtiendo la temporalidad anterior, convierte lo sucesivo en simultáneo, “expresando en el lenguaje todos los acontecimientos en uno” (LS, p. 221). Pero la práctica del arte no se corresponde ya con la imitación entendida como mera reproducción de la acción, de aquello que se presenta de forma sucesiva según el antes y el después<sup>46</sup>, sino como una imitación de lo que ésta tiene de producción, de experimentación, de *poiesis*. Así, para Deleuze, la obra de arte “aparece como experimentación” (LS, p. 303), siendo aquello que permite expresar lo más grande en la mínima cantidad de tiempo, “hacer corresponder el mínimo de tiempo interpretable en el instante con el máximo de tiempo pensable según el Aión” (LS, p. 180). O lo que es lo mismo “hacer el instante tanto más tenso e intenso, tanto más instantáneo cuanto que representa un futuro y un pasado ilimitados, éste es el uso de la representación” (*Ibid.*)<sup>47</sup>. La poesía, la obra de arte, cuando no es mera imitación de la “realidad” sería así expresión de una temporalidad que le es propia. Y que a diferencia de la sucesión que puebla el orden de los cuerpos, expresa la potencia e intensidad que habitan en la simultaneidad del devenir, falseadas en un ámbito de la representación que desvirtuaba el movimiento presentándolo como pasos o momentos sucesivos detenidos.

La importancia de esta obra de arte en Deleuze se irá viendo conforme vayamos avanzando y definiendo lo que ahora parece solamente una exposición abstrusa de una parte más oscura de su pensamiento. No obstante, podemos ya entrever algunas trazas de dos de las

---

<sup>46</sup> Distinción ya presente en la célebre diferenciación aristotélica entre la poesía y la historia en la *Poética* 1451b.

<sup>47</sup> Este carácter de experimentación y de expresión de una simultaneidad es lo que caracteriza para Deleuze la obra de arte moderna, en expresión equivalente con el funcionamiento de las dimensiones temporales tal y como hemos venido describiendo: “la obra de arte, por su parte, aparece como experimentación. Sabemos, por ejemplo, que algunos procedimientos literarios (las otras artes tienen equivalentes) permiten contar varias historias a la vez. Éste es, sin duda, el carácter esencial de la obra de arte moderna. No se trata en modo alguno de puntos de vista diferentes sobre una historia que se supone la misma, pues los puntos de vista siguen estado sometidos a una regla de convergencia; se trata por el contrario de historias diferentes y divergentes, como si un paisaje absolutamente distinto correspondiese a cada punto de vista (...) Se reúnen así las condiciones de la experiencia real y las estructuras de la obra de arte: divergencia de las series, descentramiento de los círculos, constitución del caos que los comprende, resonancia interna y movimiento de amplitud, agresión de los simulacros” (LS, p. 303).

direcciones fundamentales de este aprendizaje a través del arte. La primera dirección haría referencia a la necesidad del arte, en su forma general como sensibilidad, de cara a la posibilidad del pensamiento. Esto se entiende desde el intento que va a realizar Deleuze por presentar a la estética en su forma unificada, refiriéndolo tanto a la teoría artística como al encuentro con la sensibilidad: “la estética sufre de una dualidad desgarradora. Designa, de un lado, la teoría de la sensibilidad como forma de la experiencia posible; del otro, la teoría del arte como reflexión de la experiencia real. Para que los dos sentidos se reúnan, es preciso que las condiciones de la experiencia en general devengan a su vez condiciones de la experiencia real; la obra de arte, por su parte, aparece entonces como experimentación” (LS, pp. 302-303). Así, en *Diferencia y Repetición*, Deleuze señala que “es verdad que, en el camino que conduce a lo que queda por pensar, todo parte de la sensibilidad. De lo intensivo al pensamiento; siempre es por una intensidad que adviene el pensamiento” (DR, p. 223). Profundizaremos en este aspecto creativo del pensamiento y su relación con la sensibilidad en el capítulo siguiente.

En segundo lugar, cabría percibir una cierta dirección político-comunitaria, de forma no tan clara todavía, pero que nos parece sugerente mencionar. Así, cerrando el círculo que comenzamos en este capítulo con la disputa de Deleuze con el mundo presocrático y clásico, resulta interesante comprobar la forma en que esta interpretación del arte como expresión del acontecimiento implicaría, en la visión de Teresa Oñate, una reconciliación entre Deleuze y Aristóteles, sobre la base de la consideración de esta acción mimético-poiética como exposición de una *verdad* [aletheia] ontológica, no construida ya sobre la base de una adecuación o correspondencia, sino sobre la base de una acción expresiva, completada en el momento de su comunicación<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Citamos en extenso esta interpretación de Teresa Oñate: “en la alternativa aristotélica, la filosofía de la physis viva, la *praxis-energeia* como acción virtuosa compartida y la mimesis poética, corresponden a su vez a los modos de ser de la autorreflexividad y espontaneidad autolegisgadas que caracterizan el plural devenir de los lenguajes diferenciales del acontecer del ser en común y sus praxis comunicativas. La mimesis estética ontológica, por lo tanto, no imitaría entonces ni lo ente ni determinación semántica alguna, desvinculándose de cualquier representación objetual y cualquier copia reduplicada de las formas, sino que consistiría en imitar poética o artísticamente un modo de ser, el de la espontaneidad inestorbada del modo de ser activo de las *energeiai-entelecheiai* como actividades plenas intensivas que son fin para ellas mismas y se cumplen en el darse de su misma transmisión e interpretación” (Oñate 2010, p. 184). “Si ningún obstáculo lo impide, da comienzo al concierto y la acción del sonar de la flauta acontece mientras se agencia sus dedos, respiración, pulso y a la vez la sonoridad de la sala arquitectónicamente preparada para ello; la atención del público y el alma de todos ellos, los que asisten a la función, dando lugar a una unidad compartida en que la praxis (*energeia*) se agencia los dispositivos retóricos y tecnológicos necesarios para acontecer como verdad expresiva sin contrario (*aletheia*) que se cumple únicamente en la recepción, interpretativa a su vez, del público (*entelecheia*) y en especial de aquellos receptores más atentos, que ya se dispongan a una recreación mimética original y diferente del sentido interpretativo de aquella misma pieza y partitura. ‘*Energeia lego praxis*’, ‘llamo acción a la *energeia*’, pero no al movimiento potencial (*kinesis dinámica*), enseña ya Aristóteles al comienzo del logos 6 del libro IX

### 2.3. TIEMPO Y PENSAMIENTO. DELEUZE, KANT Y EL EMPIRISMO TRASCENDENTAL

En el capítulo anterior comenzamos mostrando uno de los gestos fundacionales de la filosofía de Deleuze, que consistía en un intento de pensar el tiempo y el movimiento puros más allá de su detención en el instante de su representación. Este primer estudio nos permitía certificar ya un cambio en la concepción deleuziana de la temporalidad, con su privilegio del devenir sobre el orden cronológico de la sucesión, y una primera consecuencia para la identidad, que consistía en su disolución en favor de la disrupción del acontecimiento, lo que permitía intuir ya algunas consecuencias para esa filosofía no antropocéntrica y asubjetiva. En el capítulo que iniciamos ahora profundizaremos un poco más en este gesto. Desgranando las particularidades del *empirismo trascendental* de Deleuze, iremos avanzando en ese movimiento de liberación del tiempo, de desfundamentación progresiva del sujeto, y de crítica de los principios de la representación, comenzando a percibir ya más claramente los condicionantes estéticos y políticos derivados de su propuesta. Conforme vayamos avanzando en la investigación esperamos mostrar cómo el seguimiento de este hilo nos permite ir afianzando progresivamente ese relato unitario que buscamos entre ontología, estética y política en el pensamiento de Deleuze.

En este recorrido, si la reflexión del capítulo precedente movilizaba mayoritariamente la discusión que Deleuze -junto a Bergson- mantenía con la filosofía antigua, la siguiente parada en el itinerario aquí marcado tendrá que ver fundamentalmente con su diálogo con Kant. En el primer caso elegimos circunscribir el marco de nuestra discusión a *Lógica del sentido* y a los escritos sobre cine. La discusión con Kant, sin embargo, se presenta de forma más transversal en su obra. Y aunque Deleuze va a seguir reservándole un lugar privilegiado en la discusión hasta *¿Qué es la filosofía?*, creemos que la posición de Deleuze hacia la obra del alemán está ya relativamente afianzada desde *Diferencia y repetición* y sus escritos más tempranos<sup>49</sup>. El porqué de la elección de Kant tiene que ver con que, para Deleuze, Kant representaría a la modernidad lo que Platón al mundo antiguo, ya que ambos serían los filósofos fundadores de un nuevo plano

---

de su Filosofía Primera. Y prosigue enseñando que esta *energeia-praxis* se actualiza en el acontecer de la *alétheia* como verdad ontológica que se alcanza o no (10-IX) pero de la que no cabe error ni engaño, porque es el modo de ser de la *proteo ousía*, entidad primera soberana, cuando es poéticamente recibida (*nous pathetikós*) y creada (*nous poietikís*) por el deseo noético que vincula a ambos (*nous choretikós*) con el público (*entelecheia*), y en especial con aquellos singulares receptores que se disponen a la recreación o actualización modal mejor de la misma verdad participativa, activa, retransmisiva: la verdad hermenéutica interpretativa” (Oñate 2012, p. 256).

<sup>49</sup> En este caso, tomaremos *Diferencia y Repetición* nuestra fuente principal, así como el artículo “Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana” incluido en *Crítica y Clínica*, sus clases sobre Kant recogidas en el volumen *Kant y el tiempo*, o su monografía acerca de *La filosofía crítica de Kant*.

de representación que rompe con la tradición anterior, y cuya estabilidad vendrá otorgada por la generación siguiente. De ahí que, como señala Pablo Pachilla (2018), la relación de Deleuze con estos filósofos sea mucho más ambigua que la que pueda tener con Aristóteles o Hegel, forjadores de un modelo de representación mucho más férreo y consolidado, y a los que sí podríamos considerar “enemigos” naturales<sup>50</sup>. Sin embargo, al contrario de la tendencia historiográfica habitual -y del propio Kant-, para Deleuze este nuevo modelo de representación no se va a asentar sobre la nueva centralidad del sujeto trascendental, puerta de entrada al conocimiento del mundo. Sino que si la filosofía de Kant implica un verdadero corte con la tradición y representa la revolución que se le supone, esta tiene que ver para Deleuze con la instauración de una nueva idea del *tiempo*. Si la modernidad como período en el desarrollo de la filosofía tiene algún significado más allá de ser una mera etapa que sucede a la anterior, esto se debe a que va a inaugurar una *nueva concepción del tiempo*. Esta nueva concepción va a suponer comenzar a pensar el tiempo como *forma pura y vacía*, como una variable independiente, y no ya subordinada a la imagen de la eternidad como Platón, o a la medida del movimiento como Aristóteles. Una nueva imagen del tiempo que va a tener consecuencias en la forma de concebir el sujeto, donde Deleuze va a ir más allá donde Kant no se atrevió a hacerlo, y que va a generar una nueva forma, por lo tanto, de concebir el trabajo filosófico y el *pensar* mismo.

### 2.3.1 Tiempo y modernidad. Kant y la cuestión del sujeto

En el intento por escapar de la representación, la nueva forma del tiempo kantiano va a aparecer para Deleuze como un poderoso aliado de cara liberar al tiempo de la presión identitaria a la que era sometido por las formas filosóficas anteriores. La concepción kantiana del tiempo, se va presentar para Deleuze como una manera de romper tanto con la subordinación del tiempo circular, como con la subordinación al orden de la sucesión y a la forma privilegiada del presente que veíamos en el capítulo anterior:

El tiempo *out of joint*, la puerta fuera de sus goznes, significa la primera gran revolución kantiana: el movimiento se subordina al tiempo. El tiempo ya no se refiere al movimiento que mide, sino el movimiento al tiempo que lo condiciona. El movimiento ya no es una determinación de objeto, sino la descripción de un espacio, de un espacio del que debemos hacer abstracción para descubrir el tiempo como condición del acto. Así pues, el tiempo deviene unilineal y

---

<sup>50</sup> Por lo menos desde una lectura convencional de su obra. Ya hemos mencionado como, por ejemplo, Teresa Oñate es una defensora de la posibilidad de conciliar ambos mundos: el de Deleuze, y el del “Aristóteles griego”, el Aristóteles no pasado por la tradición escolástica.

rectilíneo (...) El tiempo deja de estar curvado por un Dios que lo hace depender del movimiento. Deja de ser cardinal y se vuelve ordinal, orden del tiempo vacío. En el tiempo ya no queda nada originario ni derivado que dependa del movimiento (CC, p. 45)

Esta propuesta de independencia del tiempo con respecto al movimiento y de su vaciamiento presentándolo como forma pura, va a tener dos importantes consecuencias inmediatas: por un lado, un ejercicio de desubstanciación de un sujeto en cuya conciencia se hacía presente el “ahora” que detenía el tiempo en un momento concreto, y la confirmación de la “muerte” especulativa de un Dios que aparecía siempre en última instancia como garante del tiempo. La consumación de estas dos liberaciones se nos revela en el examen de un *cogito* cartesiano que, bajo la lupa de Kant, va a quedar completamente transformado. Hasta el punto de que, para Deleuze, “nada hay más instructivo temporalmente, es decir, desde el punto de vista de la teoría del tiempo, que la diferencia entre el cogito kantiano y el cogito cartesiano” (DR, p. 141).

Con respecto al punto del sujeto, el cogito de Descartes operaba sobre la base de una doble articulación: el “yo pienso” como acto o como *determinación* de una existencia *indeterminada* (“yo soy”). Si bien es evidente que existe una relación de implicación entre ambas (la determinación del “pienso” implica la existencia indeterminada del “soy” –para pensar hay que ser), la crítica kantiana se basaría en mostrar la imposibilidad de referir directamente la una a la otra sin introducir un tercer término, lo *determinable*. Es decir, la *forma* bajo la cual lo indeterminado es determinable: “la respuesta de Kant es célebre: la forma bajo la cual la existencia es determinable por el Yo [Je] pienso es la forma del tiempo” (DR, pp. 141-142). Hemos anunciado ya las consecuencias de este gesto en la sección preliminar: a partir del gesto kantiano, la existencia del sujeto solo puede ser determinada *en el tiempo*, es decir, bajo la apariencia de un sujeto *fenomenal*, receptivo, que aparece *en el tiempo*. “De modo, dice Deleuze, que la espontaneidad de la cual tengo conciencia en el Yo pienso no puede ser comprendida como el atributo de un ser sustancia y espontáneo, sino sólo como la afección de un yo [moi] pasivo que siente que su propio pensamiento, su propia inteligencia, aquello por lo cual dice YO [JE], se ejerce en él y sobre él, y no por él” (DR, p. 142). Es así por lo que Deleuze puede recurrir a la forma rimbaudiana del “Yo es otro” como la fórmula sintética bajo la que resumir la operación kantiana sobre el cogito de Descartes, y que en la formulación de Kant se expresa bajo la forma de la *paradoja del sentido interno*: “paradoja consistente, dice Kant, en que este sentido nos presenta, incluso a nosotros mismos, a la conciencia sólo tal como nosotros nos manifestamos a nosotros mismos, no tal como somos en nosotros mismos. En efecto, nosotros sólo nos intuimos según somos afectados interiormente, lo cual parece contradictorio,

ya que entonces nos tendríamos que comportar como pacientes frente a nosotros mismos” (*KrV* §24).

Es decir, al “Yo pienso” del *cogito* cartesiano hay que confrontar ahora la fórmula de un cogito kantiano atravesado por el tiempo, constituido como *diferencia trascendental*. La operación kantiana hace que la unidad anterior aparezca ahora como un Yo atravesado por la forma del tiempo, un Yo fisurado por una diferencia que lo desdobra en la forma del Yo [Je] y el yo [moi] en su posición pasiva (como la diferencia entre el Yo y el Mí mismo). Es desde esta posición que Deleuze puede definir el tiempo “como el Afecto de uno mismo por sí mismo, o cuando menos como la posibilidad formal de ser afectado por uno mismo” (*CC*, p. 49). Un tiempo que ya no puede “seguir siendo definido por la mera sucesión”, sino como “como la *forma de interioridad* (sentido íntimo)”, y tampoco como un tiempo que nos es interior, “sino que nosotros somos interiores al tiempo, y en este sentido estamos siempre separados por él de lo que nos determina afectándole” (*Ibid.*).

Con respecto a la cuestión de Dios, la reflexión de Kant vendría a certificar su muerte filosófica en dos sentidos. En primer lugar, esta muerte sería consecuencia de la refutación kantiana del argumento ontológico (*KrV* [A592][B620]), que comentaremos más adelante. En segundo lugar, esta muerte se produciría como la continuación lógica del argumento anterior contra el cogito cartesiano en favor de la constitución fisurada del sujeto. Y es también lo que explica que Deleuze considere como elemento más importante del giro kantiano su teoría del tiempo, antes que el simple intercambio de la centralidad entre Dios y el sujeto. Esto se debe a que, para Deleuze, la introducción del pensamiento antropocéntrico, que intercambia los lugares de Dios y del Yo, implica un cambio casi exclusivamente nominativo, ya que continúa manteniendo aquella circularidad por la cual Dios se erige como garante de la identidad de un Yo, que es justamente aquel a quien le debe la suya. Así, dice Deleuze, “Descartes no llega a una conclusión más que a fuerza de reducir el Cogito al instante, y de expulsar el tiempo, de confiarlo a Dios en la operación de la creación continuada. En términos más generales, la identidad supuesta del Yo [Je] no tiene otro garante que la unidad de Dios mismo” (*DR*, p. 142). La teoría kantiana del tiempo, con la introducción de la diferencia interna al sujeto que hemos comentado, vendría a reafirmar esta muerte filosófica de Dios, como el deceso simultáneo de una tradición psicológica y teológica que compartían destino. Ahora, la unidad de conciencia del sujeto se escinde en un sujeto fisurado bajo la forma del Yo [Je] y el yo [moi] pasivo, y el Dios que era garante de esa unidad de conciencia pasa a ser no otra cosa que la forma vacía del tiempo: “en otros términos Dios devino tiempo, en el mismo momento en que el hombre devenía cesura” (*KT* pp. 56). De esta forma, vemos cómo la revolución kantiana permite a

Deleuze continuar con ese ejercicio de desustancialización del sujeto, al convertir el sujeto unitario y autónomo de Descartes en un Yo escindido y pasivo interior a la forma del tiempo.

Sin embargo, como hemos anunciado anteriormente, la radicalidad de la crítica kantiana se desvanece por el camino, y la grieta constitutiva del sujeto será de nuevo suturada bajo nuevas formas de identidad. Con su idealismo trascendental Kant vuelve a otorgar una unidad y una autoridad trascendental a un sujeto del que sus propios postulados parecían haberlo desposeído. Y, como consecuencia de esto, el ejercicio de su crítica va a quedar inconcluso al no cuestionar unos principios categoriales que, conformados *a priori*, reintroducen una relación de adecuación o correspondencia entre el sujeto y la realidad a partir de la acción del entendimiento y la razón. En este punto, la opción de Deleuze por llevar a las últimas consecuencias la doctrina kantiana pasa porque el sujeto siga manteniendo esta escisión en su confrontación con la realidad, al tiempo que reformule su teoría de las facultades de forma que el ejercicio de la crítica se lleve hasta las facultades mismas, yendo un paso más allá donde Kant se detuvo antes de tiempo. De ahí que en un momento dado Deleuze abandone a Kant y dirija su mirada hacia Nietzsche. En la obra de este último Deleuze va a encontrar la culminación verdadera del proyecto de la filosofía crítica que Kant no se atrevió a realizar, al renunciar Nietzsche a la concepción dialéctica (pos)kantiana, y al adoptar en su lugar una posición *genética* que cuestione la fundamentación de la razón misma: “Kant concluyó que la crítica debía ser una crítica de la razón por la propia razón ¿No es la contradicción kantiana? Hacer de la razón el tribunal y el acusado a la vez constituirla como juez y parte, juzgante y juzgada (...) Exigimos una génesis de la propia razón, y también una génesis del entendimiento y de sus categorías” (NF, p. 129).

La ausencia de cuestionamiento de la razón y del entendimiento hace que debamos entender la doctrina de las facultades y la filosofía trascendental kantiana bajo un principio de condicionamiento, en el que las condiciones (lo trascendental) se dan de una forma *a priori*, permaneciendo exteriores a lo condicionado (lo empírico). De esta forma, Kant acaba reintroduciendo aquel pensamiento de la unidad que en un principio venía a destronar: “el sueño de Kant: no suprimir la distinción de los dos mundos, sensible y suprasensible, sino asegurar *la unidad del personal* en ambos mundos. La misma persona como legislador y sujeto, como sujeto y objeto, como nómeno y fenómeno, como sacerdote y fiel” (NF, p. 132). Además, la entronización que la filosofía kantiana hace de un entendimiento y de una razón nunca puestos en cuestión arroja una imagen del pensador como *legislador* a condición de seguir el buen uso de estas facultades. Y este, bajo la autocomplacencia que le otorga el creerse un sujeto autónomo, va a domesticar toda pretensión de radicalidad, sumiendo al pensamiento bajo el

signo de la obediencia a las facultades y al sentido común: “somos legisladores siempre que obedecemos a una de nuestras facultades como a nosotros mismos (...) Cuando dejamos de obedecer a Dios, al Estado, a nuestros padres, aparece la razón que nos persuade a continuar siendo dóciles, porque nos dice: quien manda eres tú” (NF, p. 131). Porque, y de ahí la necesidad de una crítica genética que no dé por supuestas estas facultades, “el buen uso de las facultades en Kant coincide extrañamente con estos valores establecidos: el verdadero conocimiento, la auténtica moral, la verdadera religión...” (Ibid.).

Es sobre esta base que se asienta el intento deleuziano de construir un *empirismo trascendental* que no asuma las condiciones como dadas, y que dé cuenta de su génesis en el contacto mismo con la experiencia real. En la operación deleuziana no sólo se juega la posibilidad de apertura de una subjetividad hacia una idea menos unitaria y sustancial y, por lo tanto, más abierta a otras posibilidades, como veremos más adelante. Sino que se juega también la ruptura con esta obediencia a las facultades y a su constitución en torno a la figura del buen sentido y el sentido común. Ruptura que Deleuze va a propiciar a partir de una crítica a la *imagen del pensamiento* y su modelo de pensamiento representativo. Vamos a ver brevemente cómo Deleuze lleva a cabo este gesto.

### 2.3.2. De la imagen del pensamiento

Antes de adentrarnos en la crítica de Deleuze a esta imagen del pensamiento, y antes de abordar la construcción de su empirismo trascendental, necesitamos profundizar un poco más en la lectura que éste hace de la obra kantiana<sup>51</sup>. Hemos visto cómo la introducción del tiempo como figura de lo determinable y como forma pura y vacía producía una escisión en el sujeto bajo la forma de un Yo trascendental y un yo empírico (la diferencia entre *Je* y *moi* en Deleuze), irreductibles el uno al otro. Si en Descartes el problema se producía en el intento de pensar la unión del alma como sustancia pensante con el cuerpo como sustancia extensa, (es

---

<sup>51</sup> Como ya se ha resaltado en muchas otras ocasiones, y como él mismo ha reconocido, la reconstrucción que Deleuze hace de la historia de la filosofía acostumbra a ser cuestionable: “me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazo de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebramientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer” (C, p. 14). Dando por conocido este hecho, y puesto que no es nuestra intención aquí polemizar con la forma de construcción de la filosofía de Deleuze, sino más bien con sus consecuencias, no entraremos en debates acerca de lo que efectivamente es “Kant” frente lo que sea el “Kant de Deleuze”. Así, lo expuesto en estas reconstrucciones tiene como único objetivo relatar el desarrollo del pensamiento deleuziano, y no juzgar su adecuación o no al pensamiento real de los autores glosados.

decir, entre lo extenso y lo inextenso, siendo el espacio el obstáculo del pensamiento) el problema de Kant se va a interiorizar. En Kant, es el tiempo quien deviene límite del propio pensamiento, que pasa a estar limitado ya desde dentro, “rajad[o] por la línea del tiempo” (KT, p. 81). Y su filosofía será un intento de superar esta escisión y esta alienación del sujeto, mostrando la comunicabilidad y correspondencia entre ambas partes, la armonía entre las formas heterogéneas del pensamiento y de aquello que se me aparece en el espacio y el tiempo. Esta dualidad representa la diferencia entre la parte del concepto, por un lado, y la parte del espacio y el tiempo por otra, (reformuladas también como la forma de la *determinación* -o de la actividad, o de la espontaneidad-, y la forma de la *receptividad* -o de lo determinable, o del tiempo-, respectivamente), y el gran problema kantiano será como rearticular una unidad entre ambas, cómo mostrar que el sujeto “no encuentra nada en el espacio y el tiempo que no tenga un correspondiente en el pensamiento” (KT, p. 64). Para Deleuze, los mecanismos por los que Kant va a llevar a cabo esta unión de las determinaciones espaciotemporales y las determinaciones conceptuales son de dos tipos: la *síntesis*, y el *esquema*. Dejaremos este último por el momento, y nos ocuparemos ahora de la síntesis.

El primero de estos mecanismos, la *síntesis*, hace referencia a la síntesis de la *percepción*, mecanismo por el cual subsumo bajo una determinación conceptual aquello que se me da como fenómeno en el hecho de su aparecer<sup>52</sup>. Esta síntesis de la percepción se divide en tres operaciones distintas, consideradas de una forma sucesiva en lo lógico, pero que podríamos tomar como simultáneas en lo cronológico. La primera de ellas sería la *aprehensión*, que define aquella operación por la cual sintetizo en la percepción la multiplicidad de las partes del objeto; aprehendo sucesivamente las distintas partes del objeto que se me presenta en un espacio y tiempo determinados. Para que esta aprehensión llegue a buen puerto preciso de una capacidad de *reproducción* que contraiga la percepción, y permita así conservar la percepción precedente antes de llegar a la siguiente, a fin de poder dotar de una unidad y coherencia al objeto percibido. Estas dos síntesis son operaciones que corresponden a la facultad de la imaginación. En tercer lugar, como forma de completar el proceso de esta síntesis, tendríamos que hablar del *reconocimiento* como ese proceso que permite relacionar la percepción con la forma de un objeto. La percepción por sí sola no puede especificar un objeto, sino que presupone la forma de un objeto cualquiera, el objeto = x, como una de sus condiciones. El reconocimiento opera esta especificación por la cual otorga a una diversidad sensible aparecida en un tiempo y espacios concretos la forma de un objeto determinado. Es aquello que nos hace decir “es esto”.

---

<sup>52</sup> De ahí que Deleuze llegue a decir que Kant “puede ser considerado como el fundador de la fenomenología” (KT, p. 83).

Pero, al contrario que la aprehensión y la reproducción, el reconocimiento es un acto del entendimiento: “los predicados que pueden atribuir al objeto cualquiera son las categorías del entendimiento, son los conceptos del entendimiento. Así pues, el reconocimiento (...) ya no es esta vez la síntesis de la imaginación, sino la unidad de la síntesis del entendimiento” (KT, p. 88).

La forma de hacer girar al pensamiento sobre este ejercicio del reconocimiento es, para Deleuze, uno de los gestos instituyentes del modelo kantiano, así como uno de los postulados sobre el que se funda una determinada *imagen de pensamiento* que Deleuze pretende desmontar<sup>53</sup>. El modelo de un pensamiento basado en el reconocimiento permite a Kant consumir su esfuerzo por cerrar la brecha abierta previamente a través de la forma del tiempo, para volver a reunir la identidad del Yo [Je] con el Yo [moi], y “funda[r] la concordancia de todas las facultades y su acuerdo sobre la forma de un objeto que se supone es el Mismo” (DR, p. 207). Hemos visto ya cómo en *Nietzsche y la filosofía* Deleuze reprochaba a Kant la adhesión a este postulado por su falta de profundidad a la hora de implementar una filosofía crítica que se quedaba a medias, incapaz de cuestionar los fundamentos mismos sobre lo que se asentaban la razón y el entendimiento, y lo que esto implicaba de obediencia a unos valores determinados. Esta crítica se va a profundizar en *Diferencia y Repetición*, haciendo del reconocimiento y, consecuentemente, de la filosofía de la representación que él implica, las bases sobre las que se asienta un tipo de ortodoxia filosófica que suprime además el valor diferencial que la filosofía pudiera tener como una clase de pensamiento diferente a la del mero sentido común: “nunca la forma del reconocimiento santificó otra cosa que lo reconocible y lo reconocido, nunca la forma inspiró otra cosa que conformidades. Y si la filosofía remite a un sentido común como a su presupuesto implícito, ¿qué necesidad tiene el sentido común de la filosofía (...)?” (DR, p. 209). Como ya hemos anunciado, esto trae consigo la irrelevancia de un pensamiento filosófico que no se distingue de la *doxa* a la que en un principio venía a oponerse. Pero marca también su sumisión a unos valores que se identifican con los del sentido común o los del “pensamiento natural”, y que vendrían a fundamentar y a consolidar unas instituciones frente a las que la filosofía debería estar siempre vigilante, y sobre las que debería proyectar el inconformismo que se le supone a un pensamiento crítico. Sin embargo, como dice Deleuze, “¿qué es un pensamiento que no perjudica a nadie, ni al que piensa ni a los otros? El signo del reconocimiento celebra uniones monstruosas, en los que el pensamiento ‘encuentra’ al Estado,

---

<sup>53</sup> Los ocho postulados de esta imagen del pensamiento son: 1) el principio de la *cogitatio natura universalis*, la presuposición de lo que significa el pensamiento, 2) el ideal del sentido común, 3) el modelo del reconocimiento, 4) el elemento de la representación 5) lo negativo del error 6) el privilegio de la designación como modelo de la verdad, 7) el privilegio de las soluciones por encima de los problemas y 8) el predominio del saber por encima del aprendizaje (DR, pp. 201-256)

encuentra a 'la Iglesia'; encuentra todos los valores de una época que ha hecho pasar sutilmente bajo la forma pura de un eterno objeto cualquiera, eternamente bendito" (DR, p. 210).

De esta forma, la esperanza de ruptura que la filosofía kantiana proponía a través de la muerte especulativa del Dios y del cogito no sólo se atenúa, sino que apuntala todavía más en los cimientos de la representación, y de la inmovilidad y el conformismo que la acompañan. Para Deleuze, la crítica de Kant no sólo no ha acabado con el sentido común, sino que lo ha extendido a todo aquello que él considera un interés natural del pensamiento, presentado bajo la forma de un acuerdo armonioso entre las facultades. Kant va a declarar usos legítimos o ilegítimos de las facultades en su acercamiento al conocimiento, la moral o la religión, pero nunca se los va a cuestionar a ellas mismas. Y el cogito kantiano, el Yo reinstaurado en su unidad, va a ser siempre su garante, actuando como punto nodal de estos principios representativos: "el Yo [Je] pienso es el principio más general de la representación, es decir, la fuente de esos elementos y la unidad de todas esas facultades: yo concibo, yo juzgo, yo imagino, yo me acuerdo, yo percibo; como los cuatro brazos del Cogito. Y, precisamente, sobre esos brazos se crucifica la diferencia" (DR, p. 213). Pensamiento natural, sentido común, modelo de reconocimiento y representación. Bajo estos pilares la filosofía de Kant vendría a refrendar aquellos postulados que Deleuze identifica con la *imagen del pensamiento*, como aquellos presupuestos naturales y pre-filosóficos, incuestionados, que atraviesan en mayor o menor medida toda la historia de la filosofía, y que generan una imagen dogmática, ortodoxa y moral a la que el pensamiento se ve sometido.

El compromiso de Deleuze con la ruptura de esta imagen se correspondería entonces con la búsqueda de una filosofía que actuara como crítica verdaderamente radical con los presupuestos sobre los que se apoya. Una filosofía que, como hemos mencionado ya más arriba, se constituya como un "pensamiento sin imagen", entendiendo por ello la necesidad de un cuestionamiento constante y radical de las nociones que damos por preconcebidas cuando nos acercamos al pensamiento. Un pensamiento construido permanentemente sobre la base de una destrucción anterior, de una violencia que viene a conmovirlo. La construcción de una alternativa de pensamiento sobre esta base de *destrucción creadora* es también lo que va a motivar la utilización de Nietzsche por parte de Deleuze como ariete contra los valores preestablecidos. Sin embargo, correríamos el riesgo de banalizar esto si lo interpretamos desde un punto de vista puramente historicista, como ruptura irrenunciable con el pasado, y como el establecimiento de unos valores *nuevos*, entendiendo esta novedad desde su pura adscripción a un periodo más reciente de la historia<sup>54</sup>. La diferencia entre valores nuevos y valores

---

<sup>54</sup> Si bien es cierto que Nietzsche promulga el *olvido* como contrapartida al historicismo reinante en la tradición historiográfica alemana de su época, así como la *transvaloración* de todos los valores frente a

establecidos, al contrario, tiene que ver para Deleuze con una diferencia de naturaleza: “lo nuevo sigue siendo siempre nuevo, con su potencia de comienzo y de recomienzo (...) Lo que se establece con lo nuevo, o sea la diferencia, es solicitar al pensamiento fuerzas que no son, ni hoy ni mañana, las del reconocimiento; poderes de un modelo completamente diferente, en una *terra incognita* jamás reconocida ni reconocible” (DR, p. 210).

### 2.3.3. Del empirismo trascendental

Si la introducción de la forma vacía del tiempo nos daba la premisa -la escisión del sujeto y su ausencia de un carácter autónomo-, y la crítica de la imagen del pensamiento nos marcaba el objetivo -romper con las formas del reconocimiento y el sentido común que paralizan el pensamiento-, el empirismo trascendental va a asentar el método por el que Deleuze va a juntar ambas cuestiones, mostrando los mecanismos a través de los cuales se lleva a cabo esta destrucción y, al mismo tiempo, esta génesis de las facultades y del sujeto.

#### 2.3.3.1 Comenzar a pensar

Como decimos, en la ruptura con esta imagen del pensamiento tendrá un papel principal la lucha contra el sentido común. En *La filosofía crítica de Kant*, Deleuze va a realizar un análisis de las tres Críticas, asentando cada una de ellas sobre un tipo de sentido común concreto en función de la facultad que legisle en cada caso. Así, en la *Crítica de la razón pura* el sentido común lógico estará encabezado por el entendimiento, en la *Crítica de la razón práctica*, será la razón la que dirija un sentido común de tipo moral, y en la *Crítica del Juicio* será la imaginación la que gobierne la relación de las facultades en el sentido común estético. La posibilidad de este sentido común se explica a través del ejercicio concordante y armonioso de unas facultades subordinadas en cada caso según el objeto -el entendimiento, la moral o la estética-, al imperio de la facultad legisladora<sup>55</sup>. Es sobre esta base de concordancia que se construye este

---

los establecidos (por ejemplo en la *Segunda consideración intempestiva* (2006), y en *Voluntad de Poder* (2000)), interpretar este gesto como un acto de pura ruptura y como abrazo incuestionado de lo nuevo sería un error, puesto que, como veremos más adelante, la propuesta de Deleuze busca moverse en el terreno de lo *inactual* o lo *intempestivo*, justamente como aquello que se escapa al ámbito de la historia al que parece remitir la interpretación anterior.

<sup>55</sup> “El entendimiento es el que legisla y juzga; pero por debajo del entendimiento, la imaginación sintetiza y esquematiza y la razón razona y simboliza, a fin de que el conocimiento tenga el máximo de unidad sistemática. Ahora bien, todo acuerdo de las facultades entre sí define lo que se puede llamar *sentido común*” (FCK, p. 43).

pensamiento del sentido común, y, como acabamos de decir, su correlato inmediato en una filosofía de la representación y el reconocimiento.

En la búsqueda de ese pensamiento que rompa con estas premisas, Deleuze va a distinguir dos tipos de cosas: “las que dejan al pensamiento tranquilo y (...) las que *fuerzan* a pensar. Las primeras son los objetos de reconocimiento. El pensamiento y todas sus facultades pueden encontrar en ellas un pleno empleo, el pensamiento puede ajetrearse en torno de ellas, pero este ajeteo y aquel empleo no tienen nada que ver con pensar” (DR, p. 214). El pensamiento que opera a través del sentido común y el reconocimiento, aquél que, en el acceso a las cosas solo se topa con una imagen de sí mismo, no es verdadero pensamiento. Para Deleuze, aún no sabemos qué significa pensar<sup>56</sup>. Y en el camino a saberlo, Deleuze intentará determinar la forma de este pensamiento verdadero tomando por base una experiencia no concordante de las facultades, construyendo un pensamiento desde la ausencia de reconocimiento y de un sentido común.

Pero ¿qué es para Deleuze eso que *fuerza a pensar*? ¿Cómo se produce este proceso que origina el pensamiento? ¿Cuál es el objeto del pensamiento para la filosofía? Lo hemos dicho ya: es por una violencia externa, por una necesidad que sacude al pensamiento desde fuera, que

---

<sup>56</sup> Este punto va a acercar a Deleuze a Heidegger, quien en su *¿Qué significa pensar? (1951-1952)* avisaba ya que si bien “el hombre puede pensar en cuanto tiene la posibilidad para ello (...) esa posibilidad no garantiza todavía que seamos capaces de hacerlo” (Heidegger 2005, p. 15), y que “lo que más merece pensarse es que nosotros todavía no pensamos; todavía no, aunque el estado del mundo se hace cada vez más problemático” (p. 16). Al igual que en el caso de Deleuze, para Heidegger el inicio del pensamiento tiene que pasar también por una fase de destrucción de lo anterior, de forma que “sólo podemos aprender el pensamiento si desaprendemos desde la base su esencia anterior” (p. 20). Y el verdadero pensamiento no se establecerá sobre el modelo de un reconocimiento que deja al pensamiento inalterado, sino sobre la acción de una fuerza externa que lo violenta y lo fuerza a pensar. “Es lo que nos da que pensar” (p. 17) aquello nos fuerza a pensar. Sin embargo, como señala Pablo Pachilla, lo que marcará la distancia entre ambos es la “direccionalidad” que Heidegger otorga a “lo que da que pensar hacia el pensante” (Pachilla 2019, p. 145). De forma que, donde para Deleuze lo que fuerza a pensar es fruto de un encuentro fortuito con la sensibilidad, para Heidegger este encuentro se da en la forma de un “tender-hacia [que] implica una afinidad natural del pensamiento con lo que ha de pensar, lo cual para Deleuze constituye un presupuesto de la imagen dogmática” (*Ibid.*) La forma que tiene Heidegger de ubicar el debate dentro de esta direccionalidad o del “estar en camino hacia”, parecería situar la cuestión en el marco de una temporalidad histórica que estaría por llegar más pronto que tarde. Así, Heidegger señala: “en cuanto nosotros, como los así atraídos, estamos en el camino que lleva hacia lo que nos atrae, nuestra esencia está acuñada ya por ese ‘camino que nos lleva a...’ (...) ‘En camino hacia...’ significa ya: señalando lo que se nos sustrae” (Heidegger 2005, p. 20). Por otro lado, la retórica heideggeriana en torno al *don* o al *llamar*, entronca con una propuesta metafísica totalmente ajena a la deleuziana: “lo llamado aparece como lo que se hace presente, que como tal está confiado, encomendado, llamado a la palabra que llama. Lo así nombrado, llamado a una presencia, entonces llama también por su parte. Ha sido nombrado, tiene el nombre. En el nombrar llamamos lo que se hace presente para que llegue. ¿Hacia dónde? Esto está por pensar. En cualquier caso, todo nombrar y ser nombrado es para nosotros el usual ‘llamar’ (*heißten*), porque el nombrar mismo, según su esencia, descansa en el auténtico llamar, en el decir que venga, en un mandar. (...) Lo que esto da que pensar, el don que nos otorga, no es nada menos que el hecho de que es ello mismo lo que nos llama al pensamiento” (Heidegger 2001, pp.120-121).

este comienza a pensar. La mera aplicación de conceptos según el modelo kantiano no implica todavía la forma del pensamiento tal y como lo entiende Deleuze, pues éste ha de estar siempre atravesado por una “necesidad absoluta”, por una “extrañeza” o “enemistad” que lo saque del estado de letargo y conformismo al que está sujeto bajo la imagen dogmática de pensamiento. La naturaleza fortuita del encuentro -aquello que lo diferencia de Heidegger-, hace, por lo mismo, que “no hay[a] pensamiento más que involuntario” (DR, p. 215). Y que, por lo tanto, no haya tampoco ningún presupuesto implícito previo al pensamiento más allá de la necesidad de esta fractura con las condiciones de pensamiento anteriores –“las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo” (Ibid.). Así como la necesidad de hacer del no-pensamiento, de aquello no-pensable, es decir, de aquello que cae fuera de la esfera del reconocimiento, la nueva jurisdicción de la filosofía. El cambio de orientación de Deleuze va a pivotar de una visión trascendental a una aproximación genética, provocando, como señala Emma Ingala, que “las condiciones de posibilidad [sean] exasperadas, desquiciadas o sacadas fuera de sus goznes al verse obligadas a enraizarse en una cierta imposibilidad o impotencia, en un cierto no-pensamiento” (Ingala 2012, p. 379)<sup>57</sup>.

### 2.3.3.2 Sensibilidad, Intensidad, Experiencia

¿Cómo se construye entonces un *empirismo trascendental*? ¿Una filosofía trascendental que sea a su vez empírica? En el camino hacia ese nuevo trascendentalismo y hacia esa visión genética, todo comienza para Deleuze por la *sensibilidad*. Ese algo que nos fuerza a pensar puede ser captado para Deleuze bajo diversas “tonalidades afectivas”, pero “su primera característica, bajo cualquier tonalidad, consiste en que sólo puede ser sentido” (DR, p. 215). Frente al acuerdo entre facultades que describíamos antes, aquello que “sólo puede ser sentido” se refiere en Deleuze a aquello que atañe a la sensibilidad en un sentido específico, al objeto experimentado como *sensación pura* y no a aquello que comunica con las otras facultades bajo el sentido común o el reconocimiento: mientras que el reconocimiento no puede acceder a lo

---

<sup>57</sup> Como apunta Emma Ingala, la reformulación de lo trascendental que lleva a cabo Deleuze implica desde su origen dos cambios fundamentales con respecto a la propuesta kantiana. Por un lado, la inversión de las relaciones entre lo posible y lo imposible, convirtiendo al segundo en el campo de exploración privilegiado de la filosofía, siendo que lo primero refiere únicamente al campo del sentido común o la *doxa*, que, como hemos visto, queda para Deleuze fuera del ámbito del pensamiento. En segundo lugar, una reformulación de lo que entendemos por lo *trascendental*, consistiendo la empresa deleuziana justamente en su neutralización, en la desaparición o vaciamiento de toda forma de consideración a priori, “de manera que la consideración de la imposibilidad se convierta ella misma en una posibilidad”, y lo trascendental no se calque sobre lo empírico (Ingala 2012, pp. 378-379).

*sensible* como tal más que a través de la relación directa de los sentidos con un objeto percibido, recordado o imaginado, “el objeto del encuentro, por el contrario, realmente hace nacer la sensibilidad en el sentido (...) Es lo insensible precisamente desde el punto de vista del reconocimiento (DR, p. 216)<sup>58</sup>.

La centralidad de la sensibilidad se deriva del nuevo papel protagónico que tendrá el ámbito intensivo, de las intensidades, en la filosofía de Deleuze, que va a operar, como señala Pablo Pachilla, una inversión del “orden ontológico entre extensión e intensidad, y con ello la naturaleza de la intuición y del espacio” (Pachilla 2018, 151). Kant había definido dos tipos de magnitudes a la hora de caracterizar lo real en su darse en el espacio y el tiempo: magnitudes extensivas e intensivas<sup>59</sup>. La magnitud extensiva hace referencia a la exterioridad de las partes. Es decir, a la forma de aprehensión de un fenómeno en el espacio y el tiempo como síntesis sucesiva de una diversidad homogénea: “como el tiempo y el espacio constituyen la mera intuición de todos los fenómenos, todo fenómeno es, en cuanto intuición, una magnitud extensiva, ya que sólo podemos conocerlo en la aprehensión mediante una síntesis sucesiva (de una parte a otra parte)” (KrV, B 203). Pero los fenómenos no presentan únicamente una extensión, sino también una cierta magnitud intensiva, una cualidad, un *grado*, percibido a través de la *sensación* como forma empírica de la percepción. Si la magnitud extensiva se definía por esta idea de exterioridad de las partes, una magnitud intensiva será, en definición de Deleuze, “lo que llena el espacio en tal o cual grado” (KT, p. 26) -por ejemplo, un determinado color, con distintos grados de intensidad, o una temperatura-, siendo que su aprehensión, a diferencia del caso anterior, se realiza de forma instantánea, y su descomposición en partes “no remite a una sucesión de partes exteriores las unas a las otras (...) [sino] a una aproximación variable al grado cero” (KT, p. 27). Mientras que el caso de la extensión permitía el desarrollo de un conocimiento o ciencia *a priori* como la geometría<sup>60</sup> en tanto sus “juicios conciernen de modo

---

<sup>58</sup> La diferencia entre ambos ejercicios de la sensibilidad recibirá el nombre en Deleuze de *ejercicio empírico* para referirse al uso que concierne al reconocimiento, y *ejercicio trascendente* para referirse al uso que refiere a la sensibilidad pura. No podemos profundizar en esto, pero simplemente, como forma de evitar equívocos, cabe señalar que el término “trascendente” no se opone aquí a “inmanente”, como aquello que está situado en un más allá de lo dado en un sentido metafísico, sino que se opone a “empírico”, como aquello que va más allá de su aprehensión en un orden actual de los fenómenos bajo el signo del reconocimiento. Sobre estos usos del término trascendente en *Diferencia y Repetición* ver Pachilla (2022).

<sup>59</sup> Ambas cuestiones se presentan en los *Axiomas de la intuición* y las *Anticipaciones de la percepción* de la *Crítica de la Razón Pura* (B 202-B 218).

<sup>60</sup> “En esta síntesis sucesiva de la imaginación productiva se basan, para producir las figuras, las matemáticas de la extensión (geometría) con sus axiomas. Son éstos los que expresan las condiciones de la intuición sensible a priori bajo las cuales, y sólo bajo las cuales, puede surgir el esquema de un concepto puro de los fenómenos externos; por ejemplo: ‘Entre dos puntos no puede haber más que una línea recta’; ‘Dos líneas rectas no cierran un espacio’, etc. Estos son los axiomas que sólo se refieren propiamente a magnitudes (cuanta) en cuanto tales” (KrV, B 203)

universal y necesario a todo lo que pueda presentarse en el espacio, ya que se trata de la forma de aparición de todo fenómeno externo” (Pachilla 2018, p. 151), la *sensación* constituye para Kant una cara de la percepción empírica que sólo puede ser determinada en la experiencia, siendo el único conocimiento *a priori* que podemos tener de la intensidad el que será mayor a cero<sup>61</sup>.

Desde este escenario, el gesto que va a realizar Deleuze en su búsqueda por invertir el trascendentalismo kantiano va a consistir en postular estas magnitudes intensivas como condición genética para el surgimiento de las magnitudes extensivas. Deleuze sitúa en la dimensión experiencial el encuentro con una intensidad que, justamente por la imposibilidad para ser anticipada, violenta el ejercicio de una sensibilidad incapaz de preverla -algo que, hasta cierto punto, podemos atribuir también a Kant<sup>62</sup>. La diferencia es que, al contrario que este último, las consecuencias de este encuentro van para Deleuze más allá de la mera dimensión fenomenológica que marca el encuentro inesperado de la intensidad y la experiencia, situando esta conmoción de la sensibilidad como el momento de nacimiento del propio ejercicio sensible desde el punto de vista ontológico. Es esto, y no otra cosa, lo que permite a Deleuze escapar del calco kantiano de lo trascendental sobre lo empírico: no hay ahora un acuerdo entre la facultad sensible y lo dado en la experiencia, sino que la primera surge por la segunda; es al verse llevada hasta su límite, es al enfrentarse a la imposibilidad de captar algo que sabe, sin embargo, que ha de captar, que la sensibilidad encuentra su génesis. En las palabras de Emma Inagala: “las condiciones, por ende, cesan de ser formas previas que el proceso de síntesis aplicaría a una sensación dada para construir la experiencia –una experiencia ordinaria–, y se descubren como un principio plástico de experimentación –una experiencia superior–; son el principio de una génesis y no de un condicionamiento” (Inagala 2012, p. 381). Es por ello que Deleuze puede llamar

---

<sup>61</sup> “Existe, pues, la posibilidad de una síntesis que genere la magnitud de la sensación, desde su comienzo como intuición pura = O, hasta una magnitud cualquiera. Teniendo en cuenta que la sensación no es, en sí misma, una representación objetiva, ni hay en ella intuición del espacio ni del tiempo, es cierto que no le corresponde una magnitud extensiva, pero sí una magnitud (que se origina mediante una aprehensión de ésta en la que la conciencia empírica se acrecienta, en un determinado tiempo, desde nada = O, hasta llegar a una sensación que posea las dimensiones dadas). Consiguientemente, la sensación obtendrá una *magnitud intensiva*, en correspondencia con la cual hay que asignar a todos los objetos de la percepción (en la medida en que ésta contenga sensación) una *magnitud intensiva*, es decir, un grado de influencia sobre el sentido.]” (*KrV*, B 208). O también: “Consiguientemente, aunque toda sensación se da sólo, en cuanto tal, a posteriori, el hecho de que tal sensación posea un grado puede ser conocido a priori” (*KrV*, B 218).

<sup>62</sup> Así, señala Kant: “de todas formas, esta anticipación de la percepción siempre encierra en sí algo sorprendente para un investigador que se haya habituado a la reflexión trascendental y que, por ello mismo, se haya vuelto circunspecto. Surgen, en efecto, algunas reservas sobre la posibilidad de que el entendimiento anticipe un principio como el del grado de todo lo real fenoménico y, consiguientemente, como el de la posibilidad de la diferencia interna de la misma sensación, haciendo abstracción de su cualidad empírica” (*KrV*, B 217).

a su doctrina *empirismo trascendental*, porque es en la experiencia que se generan las condiciones trascendentales, y no como un *a priori* calcado después sobre la experiencia. Citamos a Deleuze en sus propias palabras:

La forma trascendental de una facultad se confunde con su ejercicio separado, superior o trascendente. (...) Si el ejercicio trascendente no debe calcarse del ejercicio empírico es, precisamente, porque aprehende lo que no puede ser captado desde el punto de vista de un sentido común, el cual mide el uso empírico de todas las facultades de acuerdo con lo que corresponde a cada una bajo la forma de su colaboración. Por ello, lo trascendental está sometido, por su parte, a la jurisdicción de un empirismo superior, el único capaz de explorar su dominio y sus regiones; ya que -contrariamente a lo que creía Kant- no puede ser inducido de formas empíricas ordinarias tales como las que aparecen bajo la determinación del sentido común. El descrédito en el que hoy ha caído la doctrina de las facultades, pieza sin embargo absolutamente necesaria en el sistema de la filosofía, se explica por el desconocimiento de ese empirismo propiamente trascendental, al que se sustituía inútilmente con un calco de lo trascendental copiado de lo empírico. Es preciso llevar cada facultad al punto extremo de su desarreglo en el que es como la presa de una triple violencia; violencia de aquello que la fuerza a ejercitarse, violencia de aquello que está forzada a captar y que es la única en poder captar; de aquello que, sin embargo, es también lo que no se puede captar (desde el punto de vista del ejercicio empírico). Triple límite de la última potencia. Cada facultad descubre entonces la pasión que le es propia. (*DR*, p. 220).

El empirismo trascendental de Deleuze no es, por tanto, una operación de sustitución de la doctrina de las facultades kantiana que busque fijar simplemente una nueva imagen de pensamiento sobre otras coordenadas distintas. Sino que trata de establecer un salto en el pensamiento que vaya, como tantas veces se ha dicho, de la preocupación por las condiciones de la *experiencia posible*, hacia la indagación en las condiciones de la *experiencia real* y la génesis de las facultades<sup>63</sup>. Para este objetivo, como hemos visto, Deleuze va a redefinir el papel de la sensibilidad y su relación con la experiencia, de forma que ésta ya no refiera a la aproximación al mundo como mero ejercicio empírico reinscrito sobre las formas del reconocimiento y el sentido común, sino como forma de encuentro con la intensidad como pura diferencia dentro de un campo sub-representativo que genera las condiciones de aquello que lo capta. Es en este camino “de lo intensivo al pensamiento”, y no al revés, que suceden las cosas: “siempre es por

---

<sup>63</sup> Miguel Ángel Martínez Quintanar describe este método en torno a cuatro funciones: “desmistificar (función crítica), aventurar (función práctica), experimentar (función creativa), progresar (función teórica). Tiene que hacerse a sí mismo en su recorrido, sin reglas establecidas de antemano” (Martínez Quintanar 2019, pp. 765-766). Ver en general el artículo completo para un análisis detalladísimo de todas estas cuestiones en el desarrollo de *Diferencia y Repetición*.

una intensidad que adviene el pensamiento. El privilegio de la sensibilidad como origen aparece en esto: que lo que fuerza a sentir y lo que sólo puede ser sentido son una sola y misma cosa en el encuentro (...) Lo intensivo, la diferencia en la intensidad, es simultáneamente el objeto del encuentro y el objeto al cual el encuentro eleva la sensibilidad (*DR*, p. 223). Pero lo que comienza con la sensibilidad no se queda ahí, sino que es un proceso por el que pasa cada facultad: “es preciso llevar cada facultad al punto extremo de su desarreglo en el que es como la presa de una (...) violencia (...) de aquello que la fuerza a ejercitarse” (*DR*, p. 20). Al igual que para la sensibilidad hay un *sentiendum*, un algo que sólo puede ser sentido, hay también un *imaginandum* para la imaginación como lo que es al mismo tiempo lo no imaginable y lo que sólo puede ser imaginado, o un *memorandum* para la memoria o un *cogitandum* para el pensamiento. “De la intensidad insensible para el ejercicio habitual de la sensibilidad hasta la grieta constitutiva del pensamiento, una suerte de electricidad recorre y despierta las facultades” señala Pablo Pachilla (Pachilla 2018, p. 152).

¿Por qué ocurre esto? ¿Cómo se produce ese ejercicio de las facultades de ir más allá de sí mismas? ¿De generarse nuevamente en el encuentro con esa violencia? El movimiento de Deleuze consiste en ampliar la experiencia de lo *sublime*, que en Kant era algo que se vinculaba con la imaginación, a cada una de las facultades. Para Kant, lo Sublime marca aquella experiencia que “ante lo informe o lo deforme (inmensidad o poder)” pone a la imaginación ante su propio límite. Lo sublime es aquello que nos sobrepasa, lo demasiado grande para ser captado. Y ante esta inmensidad “la imaginación experimenta la insuficiencia de ese máximo, ‘trata de ensancharlo y recae sobre sí misma’” (*Fck*, p. 91). Se da entonces el caso que la imaginación “está imaginando lo que no puede ser imaginado; y en ese momento, dice Kant, en el respeto de lo sublime matemático, o en el terror de lo sublime dinámico, experimentamos” (*KT*, p. 52). La ampliación de esta experiencia al encuentro de cada una de las facultades con su propia límite implica que todas ellas se vean irrumpidas por algo que las conmociona y las fuerza a ir más allá. Y el modelo del *acuerdo discordante* de Kant, aquello que, bajo la experiencia de lo sublime comunicaba a la imaginación y la razón, va a funcionar como lo que permite reintroducir una comunicación entre las facultades sin subsumirlas bajo un nuevo sentido común<sup>64</sup>. Así, la forma

---

<sup>64</sup> “El principio mismo de una comunicación, aunque sea violenta, parece mantener la forma de un sentido común. Sin embargo no ocurre nada de eso. Por supuesto existe un encadenamiento de facultades y un orden de encadenamiento. Pero ni el orden ni el encadenamiento implican una colaboración en una forma de objeto que se supone es el mismo o en una unidad subjetiva en la naturaleza del Yo [Je] pienso” (*DR*, p. 224). Por otro lado, como señala Pablo Pachilla (2022, p. 1061), esta experiencia de lo sublime será la misma sobre la que se construya el argumentario de *La imagen-tiempo* y los libros sobre cine, donde la experiencia óptica o sonora pura marca la ruptura con nuestro esquema sensorio-motor, y produce un corte en nuestra capacidad de acción.

de este “acuerdo discordante” es la de una relación entre las facultades donde “cada una comunica a la otra tan sólo la violencia que la pone en presencia de su diferencia o de su divergencia con todas” (DR, p. 225)<sup>65</sup>.

Por último, cabe resaltar cómo la descripción de un pensamiento que se engendra en el momento mismo de su encuentro en la experiencia con una intensidad que lo sobrepasa, tiene, como es de suponer, consecuencias sobre la figura de un sujeto que no puede ser ya el sujeto trascendental que dibujaba Kant. Sino que más bien, como señala de nuevo Emma Ingala, el “sujeto trascendental kantiano es sustituido (...) por un campo trascendental sin sujeto –pues el sujeto es ahora un efecto más de la actividad constituyente del campo trascendental–, un campo impersonal y pre-individual: un universo sub-representativo de diferencias, intensidades y singularidades” (Ingala 2012, p. 380)<sup>66</sup>. La apuesta por el empirismo trascendental de Deleuze implica un trastocamiento tanto en la forma de la sensibilidad, como en el pensamiento, produciendo una inversión en ambos terrenos: por el mismo movimiento que transitamos del idealismo al empirismo trascendental, lo hacemos también de la identidad del sujeto y su delimitación clara con el objeto, hacia la figura de un sujeto escindido y diluido en un campo trascendental asubjetivo, del que es producto y no productor<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> La posibilidad de comunicación entre las distintas facultades implica que todas ellas tengan un objeto común. Ese objeto será la Idea, que, no obstante, en Deleuze va a tener un estatuto particular, en tanto ella no será lo claro y lo distinto, la esencia pulcra, sino justamente lo problemático, lo común a todas las facultades sin pertenecer a ninguna en particular, en tanto se presenta, como ocurría en *Lógica del sentido*, bajo la forma de la paradoja. O como dirá Deleuze en esta ocasión, bajo la forma del para-sentido: “las Ideas son los problemas, pero los problemas sólo aportan las condiciones bajo las cuales las facultades acceden a su ejercicio superior. Bajo ese aspecto las Ideas, lejos de tener un buen sentido o un sentido común como medio, remiten a un para-sentido que determina la única comunicación de las facultades separadas” (DR, p. 225).

<sup>66</sup> “Ese sentido de lo trascendental sólo se conserva para sentar acta de su defunción, para vaciarlo y hacerlo desaparecer –o al menos para denunciarlo como espurio”, señala Ingala (2012, p. 382). Como ya indicamos en una nota anterior, sobre la cuestión de lo trascendental en Deleuze remitimos a la tesis que Emma Ingala (2012) ha escrito sobre este asunto, cuestión mucho más compleja de lo que podemos abordar aquí.

<sup>67</sup> Profundizaremos más adelante en lo que implica este ejercicio de “desfondamiento” del sujeto que, con variaciones, podemos considerar uno de los sellos de su obra. Y es que estará presente ya desde *Empirismo y subjetividad*, si bien aún no desde este punto de vista trascendental, hasta el último de sus escritos *-La inmanencia: una vida-*, donde Deleuze señala: “¿Qué es un campo trascendental? Se distingue de la experiencia en la medida en que no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto (representación empírica). También se presenta como una pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva, impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo. Puede parecer curioso que lo trascendental se defina por tales datos inmediatos: se hablará entonces de empirismo trascendental, por contraposición a cuanto constituye el mundo del sujeto y el objeto. Hay algo salvaje y poderoso en este empirismo trascendental. No se trata del elemento de la sensación (empirismo simple), ya que la sensación no es más que un corte en la corriente de conciencia absoluta. Se trata, más bien, y no importa cuán próximas se encuentren dos sensaciones, del paso de la una a la otra como devenir, como aumento o disminución de potencia” (2RL, p. 347).

### 2.3.4 Empirismo trascendental y creación

Hemos visto que la orientación genética o genealógica propugnada por Deleuze no se quedaba únicamente en el momento de una crítica, sino que implicaba un fuerte componente creativo y experimental; no es sólo que la génesis de las condiciones trascendentales se de en la experiencia sino, sobre todo, en la *experimentación*. Para Deleuze, “pensar es crear, y no hay otra creación sino que crear es, ante todo, engendrar ‘pensamiento’ en el pensamiento” (*DR*, p. 227). Apuesta que se mantendrá hasta el final de su obra, cuando en *¿Qué es la filosofía?* esta quede definida como “el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos” (*QeF*, p. 8). Así, tal y como señala José Luis Pardo (2011, p. 81) el estudio del tiempo y el pensamiento en Kant deja entrever un movimiento de Deleuze similar al que habíamos descrito en el apartado anterior: *inversión y fuga*. *Inversión* como crítica genética que trastoca los términos de lo trascendental y lo empírico; *fuga* como inversión no simétrica, y como apuesta por la creación conceptual allí donde Kant solo veía representación y reconocimiento.

El concepto, y el componente de creación que implica, va a cobrar con Deleuze una nueva dimensión, situándose por encima de aquellas filosofías que únicamente “han preferido considerarlo como un conocimiento o una representación dados, que se explicaban por unas facultades capaces de formarlo (abstracción, o generalización) o de utilizarlo (juicio)” (*QeF*, p. 17). Esta importancia va a ir creciendo conforme avance la obra de Deleuze, algo que se percibe en la innovación terminológica a partir de escritos como el *Anti-Edipo* o *Mil Mesetas*, con su constante creación de neologismos. Hasta tal punto esto es así, que autores como Miguel Ángel Martínez Quintanar van a hablar de un desplazamiento desde un empirismo trascendental hacia un *constructivismo pragmático* (Martínez Quintanar 2007)<sup>68</sup>. Es desde esta visión constructivista que Deleuze va a rechazar cualquier aproximación filosófica que tome el concepto como dado, para apostar por la creación del concepto desde el ejercicio de su propia autopostulación. De esta forma, para Deleuze, el concepto “no está formado, se plantea a sí mismo en sí mismo, autoposición. Ambas cosas están implicadas, puesto que lo que es verdaderamente creado, de la materia viva a la obra de arte, goza por este hecho mismo de una autoposición de sí mismo, o de un carácter autopoietico a través del cual se lo reconoce” (*QeF*, p. 17).

Desde la perspectiva de Kant, esto es algo imposible. En la *Crítica de la Razón Pura*, en el apartado “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento” (B §15-27), Kant va a intentar establecer una fundamentación entre usos legítimos e ilegítimos del

---

<sup>68</sup> De su tesis Martínez Quintanar, Miguel Ángel. 2007. “La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático”. Tesis doctoral. Universidad de Santiago de Compostela.

concepto, el éxito de los cuales se va a determinar en torno a un criterio de adecuación entre unas categorías dadas, y unos fenómenos regidos por las leyes *a priori* emanadas de las propias categorías:

Las categorías son conceptos que imponen leyes a priori a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*). La cuestión reside ahora, teniendo en cuenta que tales leyes no derivan de la naturaleza ni se rigen por ella como modelo suyo (si fuera así, serían simples leyes empíricas), en cómo debemos entender el hecho de que la naturaleza sí tiene que regirse por ellas, es decir, en cómo pueden esas leyes determinar a priori la combinación de lo diverso de la naturaleza sin derivar de ésta tal combinación (...) [la]necesaria concordancia de la experiencia con los conceptos de sus objetos (...) [sólo puede explicarse de forma] que las categorías contengan, desde el entendimiento, las bases que posibiliten toda la experiencia en general (*KrV*, B §26-27).

Dejando de lado todo lo ya comentado sobre la cuestión en la sección anterior, el análisis de Kant no da pie en ningún momento a la posibilidad de la creación de conceptos en términos siquiera parecidos a los planteados por Deleuze<sup>69</sup>. La única concesión, como hemos anunciado antes, la otorga Kant a los conceptos matemáticos en tanto estos pueden determinar las propiedades universales de un objeto sin remitirlo a la experiencia. Y, aun así, para Kant, “ningún concepto matemático es, por sí mismo, un conocimiento, a no ser que supongamos la existencia de cosas que únicamente pueden sernos presentadas según la forma de dicha intuición pura sensible” (*KrV*, § 22).

¿Cómo va a hacer Deleuze para desplazar estas coordenadas hacia un paisaje más favorable para la creación? ¿Cómo se da rienda suelta a la creación desde el empirismo trascendental? Como hemos señalado, la inversión que Deleuze realiza a través de la orientación genética de su trabajo no puede entenderse como una alteración estrictamente simétrica entre lo trascendental y lo empírico, ni como una forma de invertir un razonamiento que camine ahora de lo particular de la experiencia a lo universal de lo trascendental. Sino que el salto es aquél que transita “desde el terreno del contenido al de la forma” (Pardo 2011, pp. 86-87). Como señala Pardo, la relación entre estos dos ámbitos es la misma que define la relación entre lo *posible* y lo *real* sobre la que se asienta Kant para señalar la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios mediante el argumento ontológico. Cuando Kant dice que el concepto de “cien táleros reales no posee [sic] en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles” (*KrV*,

---

<sup>69</sup> Negando incluso específicamente la posibilidad de que sea “la experiencia la que hace posibles estos conceptos (...) [Esto] “no ocurre por lo que hace a las categorías (ni por lo que hace a la intuición pura sensible), ya que ellas son conceptos a priori y, por ello mismo, independientes de la experiencia (sostener que tienen un origen empírico sería una especie de *generatio aequivoca*)” (*KrV*, B §27).

B 627), quiere decir que no hay nada en el concepto que nos permita deducir su existencia desde la posibilidad lógica de la misma<sup>70</sup>. O, por ponerlo en los términos que nos interesan aquí, que, “si bien la forma determina perfecta o universalmente el contenido de la experiencia posible, *no puede sin embargo generar o producir ese mismo contenido*, puede ‘acogerlo’ o ‘recibirlo’, pero no *engendrarlo*” (Pardo 2011, pp. 86-87). Desde este punto de vista, la forma en la que Deleuze va a intentar abrir paso a la creación tiene que ver con la superación de este argumento que, por otra parte, él mismo comparte, a través de dos estrategias distintas: Por un lado, mediante la sustitución de la pareja posible-real por la de lo actual y lo virtual. Por otro, desde el rebasamiento de la escisión kantiana entre entendimiento y sensibilidad, no como *superación*, al modo que lo harán los idealismos poskantianos de Hegel o Schelling, sino como *profundización*, como inmersión en ese ámbito pre-representativo, a-subjetivo y pre-personal de la intensidad como diferencia en sí.

Deleuze va a dejar de lado la pareja trascendental (experiencia posible) /real (experiencial real), reformulando la situación de lo real como estando conformado por medio de una división entre una mitad *actual* -como actualización empírica en un lugar y tiempo determinado de las condiciones de la experiencia posible-, y una mitad *virtual* -como el elemento *dinámico* que designa la parte no actual de lo real, que no se deja reducir ni al momento empírico de su actualización, ni a la condición trascendental que presidía el estatuto de lo posible. Mientras que lo posible condicionaba de antemano lo real -de ahí que el predicado de la existencia no aportara ningún contenido-, lo virtual va a proceder por un proceso de diferenciación no limitado por una condición previa:

En la medida en que lo posible se propone a la “realización”, es él mismo concebido como la imagen de lo real; y lo real, como la semejanza de lo posible. Por ello, se entiende tan mal qué es lo que la existencia agrega al concepto al duplicar lo semejante por lo semejante (...) Por el contrario, la actualización de lo virtual siempre se hace por diferencia, divergencia o diferenciación [differenciattion]. La actualización rompe tanto con la semejanza como proceso, como con la identidad como principio. Nunca los términos actuales se asemejan a la virtualidad que actualizan; las cualidades y las especies no se parecen a las relaciones diferenciales que

---

<sup>70</sup> “La proposición ‘Dios es omnipotente’ contiene dos conceptos que poseen sus objetos: ‘Dios’ y ‘omnipotencia’. La partícula ‘es’ no es un predicado más, sino aquello que relaciona sujeto y predicado. Si tomo el sujeto (‘Dios’) con todos sus predicados (entre los que se halla también la ‘omnipotencia’) y digo ‘Dios es’, o ‘Hay un Dios’, no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el objeto con mi concepto. Ambos deben poseer exactamente el mismo contenido. Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión ‘él es’) como absolutamente dado. De este modo, lo real no contiene más que lo posible. Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles” (KrV B 626-B 627).

encarnan (...) En ese sentido, la actualización, la diferenciación, siempre son una verdadera creación que no se hace por limitación de una posibilidad preexistente (*DR*, p. 319)<sup>71</sup>.

En lo que corresponde a nuestros intereses, la forma de operar de esta virtualidad tiene dos rasgos característicos: por un lado, se constituye en la forma de un continuo que, siempre que se actualiza, lo hace a través de líneas divergentes que no coinciden con una condición o determinación previa. Un continuo que, como señala Amanda Núñez, se define “como una temporalidad que siempre escapa al presente y su dominio extenso-cronológico. Es decir, es el tiempo del acontecimiento. Un continuo que se divide sin multiplicarse y que cambia de naturaleza cada vez que acontece. Es, en definitiva, un tiempo pasado-futuro a la vez, que sobrevuela y genera los tiempos actuales” (Núñez 2010, p. 114). En segundo lugar, la forma en que se opera la actualización de lo virtual se correspondería con el *esquema*, el segundo de los mecanismos que Kant utilizaba para llevar a cabo la unión de las determinaciones espaciotemporales y las determinaciones conceptuales junto a la *síntesis*.

El *esquema* efectuaría la operación inversa a la *síntesis*. Si habíamos definido a esta como aquella que partía de una determinación espaciotemporal para subsumirla bajo un concepto, el esquema partirá de este último para relacionarlo con una determinación espaciotemporal que pueda ser propicia de hallar una correspondencia con lo expresado en el concepto. De esta forma, mientras la *síntesis* operaba por una regla de reconocimiento, que aplicaba un concepto ya dado de antemano a lo percibido, el esquema actuará según un acto de *producción*, generando una regla que, partiendo del concepto, genere un elemento de realidad en el ámbito de la experiencia. Así, el esquema pertenece, por lo tanto, al terreno de *la imaginación productiva* (*KT*, pp. 95-109). Hasta tal punto que, en realidad, como señala José Luis Pardo, este “esquema” no sería sino otra forma de llamar a la *imaginación*. Pues, aunque Deleuze utilice diferentes términos para ello a lo largo de su obra -*esquema, diagrama, método de dramatización, etc.*- “¿cómo podría ser denominada de otro modo? Esa intuición que se desliga de lo empírico (de lo actual y lo presente) para devenir virtual sólo puede ser imaginación, y además imaginación trascendental, *creación de espacios y de tiempos, invención de nuevas condiciones de posibilidad, de nuevas posibilidades de vida y de pensamiento, fabricación de una nueva sensibilidad*” (Pardo 2011, p. 93. Subrayado nuestro).

---

<sup>71</sup> Como señala Anne Sauvagnargues, este gesto no implica tanto una impugnación del programa kantiano como un intento de su profundización, de forma que se busca “sustituir a un condicionamiento solamente posible, más amplio que lo condicionado, una condición estrictamente virtual, no actual, pero real, que explica el pensamiento en el plano teórico (*quid juris*) pero también en el plano real de su producción genética en términos de *síntesis*. La manera en que el viviente se subjetiva gracias al tiempo cumple esta condición”. (Sauvagnargues 2004, p. 18).

En cuanto al segundo aspecto, al rebasamiento de la escisión entre entendimiento y sensibilidad a través de su profundización, en realidad ya lo hemos definido anteriormente. Por incidir una vez más, de otro modo: para Deleuze, el acercamiento a la realidad a través de una serie de categorías *a priori*, universales y estables, conlleva un proceso de calco de lo trascendental sobre lo empírico, y una reducción de la realidad a las formas del entendimiento, incapaz de captar un dinamismo subyacente, irreducible a esta formalización categorial. Por ello, Deleuze va a proponer un acercamiento a este *sin-fondo*, a este dominio intensivo subrepresentativo, a través la sensibilidad. Esta, sin embargo, no se confunde con la actividad de la sensibilidad empírica actuando en común acuerdo con el resto de facultades, sino que su ejercicio se realiza ahora desde un ámbito inconsciente y su activación a través de una violencia, de una conmoción producida por el encuentro azaroso con el elemento intensivo y diferencial, y por el cual, “cada facultad descubre entonces la pasión que le es propia” (DR, p. 220). Deleuze sitúa así a la sensibilidad como génesis del acto del pensar, y a la violencia de este encuentro como aquello que rompe con la concepción armoniosa del funcionamiento de las facultades instaurada por Kant, concebidas ahora desde un elemento discordante, pero, justamente por ello, creativo.

Este nuevo papel que Deleuze otorga a la sensibilidad, tanto en su faceta relativa a la *experiencia*, como forma privilegiada de acercamiento al mundo, como en su faceta relativa a la *experimentación* y al mecanismo creativo y productivo que lleva implícita, va a suponer un cambio de estatuto en la concepción de la Estética: “ante todo, son condiciones de la experiencia real y no sólo de la experiencia posible. Incluso es en ese sentido que, *no siendo más amplias que lo condicionado, reúnen las dos partes de la Estética, tan desgraciadamente dissociadas, la teoría de las formas de la experiencia y la de la obra de arte como experimentación*” (DR, p. 420. Subrayado nuestro). La insistencia de Deleuze, que habíamos mostrado ya en *Lógica del sentido*, por llevar a cabo una reunificación de la estética, se repite aquí, pero articulada ahora desde un punto de vista diferente<sup>72</sup>. Al igual que antes podíamos percibir un paralelismo entre la descripción del *acontecimiento* y la forma de comportamiento de lo *virtual*, vemos como también aquí se produce esa reunión entre una ciencia de lo sensible como descripción de una teoría de las formas de la experiencia, y entre una ciencia de la experimentación como teoría de la obra de arte como experimentación, que habíamos comentado también al respecto de *Lógica del sentido*<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> Ver sección 2.2.5 “Acontecimiento y poesía”.

<sup>73</sup> Definición aparecida también en LS (p. 303). En realidad, *Diferencia y repetición* en general, y el doble gesto de crítica de la imagen de pensamiento e instauración de un empirismo trascendental en particular,

A través de este recorrido hemos podido comprobar cómo el empirismo trascendental afianza las bases del proceso de desobjetivación que habíamos indicado ya en el capítulo anterior. La escisión del sujeto bajo la forma del tiempo iniciaba el camino hacia su desustanciación, y lo remitía a un lugar secundario con respecto a la autonomía de la que gozaba en la posición cartesiana o kantiana. El sujeto ahora ya no impone sus categorías sobre la realidad, sino que es conformado a través de su confrontación con la experiencia, en un ejercicio además de destrucción y creación de las facultades que lo definen, de renovación constante de los principios sobre los que asienta. La prioridad de la experiencia y la sensibilidad en este proceso incide en la importancia de la estética que ya percibíamos en el capítulo anterior, y que veremos en más profundidad a continuación, y en el camino hacia esa reunificación entre teoría del arte y teoría de la sensibilidad. Y, sobre todo, la sacudida violenta y azarosa que cataliza el proceso de (de)formación del sujeto en este encuentro con la sensibilidad impide todo juicio de antemano sobre este sujeto, abriendo su definición a lo que sea que venga determinado por estos encuentros, y a las conexiones o relaciones establecidas con ellos. La importancia de la creación y la novedad, de lo que irrumpe en las formas del pensamiento favorece así una posición aperturista a la hora de pensar qué entendemos por sujeto. Un sujeto que ya no estará cerrado sobre sí mismo y que no goza de un privilegio trascendental sobre la realidad. En el capítulo siguiente abordaremos estas cuestiones de la creación y la novedad, y la forma en que

---

podría ser considerado como una especie de *discurso del método* de Deleuze, que prepara el terreno para lo que vendrá en el resto de su obra. Así lo entiende Miguel Ángel Martínez Quintanar, para quien esta doble vertiente de la estética puede leerse también como las dos caras de una filosofía deleuziana que reparte sus intereses en torno a la construcción de una filosofía especulativa (como proyecto de determinación de las condiciones ontológicas de la experiencia real), y de una filosofía práctica (como evaluación y selección de los fenómenos, como aprendizaje y pedagogía de los signos). Así, señala Martínez Quintanar: “En el contexto de sus posteriores trabajos en solitario y con Félix Guattari, Deleuze da un doble paso. Por un lado, continúa la tarea de determinación conceptual en el régimen trascendental que, gracias al nivel de autoconsciencia logrado en DR, puede seguir desarrollando: determinación del acontecimiento y su campo trascendental (*Logique du sens*); del ser de la imagen (*L’image-mouvement. Cinéma I; L’image-temps. Cinéma II*); del ser de sensación (*Francis Bacon. Logique de la sensation*); con Guattari, del concepto (científico, artístico, filosófico) (*Qu’est-ce que la philosophie?*), entre otros. Estos textos forman parte del proyecto de determinación de las condiciones de la experiencia real: descifran el juego ontológico que produce esas condiciones (filosofía especulativa) y proponen una pedagogía de la sensibilidad o aprendizaje inconsciente (filosofía práctica). Por otro lado, este paso es un giro. Deleuze recodifica (en nuevas fuentes ontológicas) y redistribuye (con vistas a desenvolver una ética de la potencia) un buen número de conceptos. Tomemos *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*: la Idea muta en multiplicidades; los métodos de diferenciar-repetir, vice-decir, dramatizar, se transforman en rizoma; lo sub-representativo declina molecular y lo representativo molar; la intensidad deriva en devenir; el par ‘línea abstracta – sin-fondo’ se redistribuye en el gozne ‘materiales-fuerzas’. Este y otros trabajos de Deleuze, forman parte de la determinación de la experiencia real, ahora entendida como experimentación que talla conceptos filosóficos (*pars theorica*) e incita, provoca, propone, construye, individuaciones alternativas (*pars pragmatica*)” (2019, pp. 777-778). Todo esto, además, pone de relieve esa unión entre ontología y ética, tan característica del spinozismo de Deleuze, y al importante papel que esta forma de acercarse a lo sensible tiene para la instauración de la subjetividad. Comentaremos estas cosas en el capítulo correspondiente al Giro Afectivo.

se relacionan con el tiempo y con el arte, profundizando en su importancia y en el papel que desempeñan en la conformación de la subjetividad deleuziana.

#### 2.4 ARTE Y TIEMPO. LA CREACIÓN Y LO INTEMPESTIVO

Hasta ahora hemos avanzado muy lentamente por la filosofía de Deleuze, intentado ver cuáles son los gestos filosóficos que nos permiten asentar esa continuidad entre ontología, estética y política, y que van abriendo camino hacia el pensamiento no antropocéntrico y hacia el tipo de subjetividad poshumana que jugará un papel determinante en los debates sobre el Antropoceno. Si en el recorrido por *Lógica del sentido* las reflexiones sobre el tiempo, el devenir y el acontecimiento nos permitían comprender el esfuerzo filosófico de Deleuze por pensar esa instancia del *entre*, el movimiento puro de la diferencia que ocurre entre los dos momentos de la detención de la identidad, en el repaso por *Diferencia y Repetición* hemos visto como se llevaba este pensamiento de la apertura y la desidentificación a las coordenadas del sujeto y del pensamiento. Allí veíamos cómo el sistema deleuziano otorgaba un valor destacado a la creación y a la experimentación por encima de lo estable y lo reconocible. La novedad va a tener en el sistema de Deleuze una primacía ontológica, como forma de renovación constante de los antiguos valores, y como apertura hacia otros nuevos no contemplados de antemano por el pensamiento.

Sin embargo, faltaría indagar más en este valor de la novedad ¿Qué es lo *nuevo*? ¿Cómo debemos entender lo nuevo y el valor intrínseco que le atribuye Deleuze? ¿Cómo se relaciona esta idea de novedad y de creación en relación con el *tiempo* y con una determinada concepción de la historia? ¿Cómo se relaciona este modelo de creación de conceptos con la filosofía como disciplina, con todo lo que ella conlleva de disciplina historiográfica? ¿Y qué valor político reside en esta idea de novedad y creación? Para poder responder a estas preguntas tendremos que considerar la relación de Deleuze con la temporalidad de la historia y el devenir. Hemos comentado ya el riesgo de interpretar el gusto por la creación y por lo nuevo, que Deleuze va a adoptar de Nietzsche, desde un punto de vista puramente historicista o en clave de progreso, que tome la novedad simplemente como lo *reciente*, o como aquello que aporta una mejora con respecto al pasado en tanto se despliega en un marco teleológico de mejoría histórica. En su *Segunda consideración intempestiva*, Nietzsche renegaba de esa concepción finalista del mundo y la humanidad, de la que debemos alejarnos “a no ser que pretendamos hacernos una broma a nosotros mismos” (Nietzsche 2006, p. 132). Consideraba que el lugar central que había pasado a ocupar la historia en la Alemania de su época conformaba “un pensamiento paralizante y

fastidioso” (p. 113), consecuencia del triunfo de la filosofía hegeliana y la tradición historiográfica historicista. Y que este pensamiento situaban a la historia en un nuevo emplazamiento en el conjunto de los saberes “a modo de la única soberana”, ocupando el lugar “de las demás fuerzas del espíritu, a saber, el arte y la religión, dado que se la ha definido como ‘el concepto que se realiza a sí mismo’, ‘la dialéctica del espíritu de los pueblos’ y ‘el juicio universal’” (Nietzsche 2006, pp. 113-114).

Fuera como revelación teleológica o como pura erudición del pasado, la centralidad de la historia constituía para Nietzsche una forma de saber incapacitante. En el primer caso, como una forma de decaimiento de las fuerzas creativas, pues el dominio de la conciencia histórica parecería volver insensato la construcción de algo destinado a perecer, o favorecer la llegada de algo ya predeterminado a llegar por sí solo. En el segundo caso, porque el exceso erudito generaría una “hipertrofia de la memoria”, un saber excesivo que convertiría al pensamiento en un mero “saber en torno a la cultura”, en lugar de en una “cultura efectiva” que facilitara la acción histórica (Pelbart 2009, p. 227). Así, Nietzsche, al estilo del Borges de los cuentos del “Aleph” o de “Funes el memorioso”, va a identificar la actividad memorialística con el insomnio, como un impedimento para el verdadero pensamiento y para la acción, propugnando en su lugar la necesidad y obligatoriedad del *olvido*: “el hombre también se asombra de sí mismo por no poder aprender el olvido y permanecer atado al pasado: por más lejos y veloz que corra, la cadena siempre lo acompaña” (Nietzsche 2006, p. 13). Así, para Nietzsche, un hombre que se dejara guiar únicamente por una conciencia histórica “sería semejante a alguien obligado a privarse del sueño o bien a un animal destinado a vivir rumiando infinitamente (...) Es posible vivir casi desprovisto de todo recuerdo (...) Sin embargo, es determinadamente imposible vivir sin olvido” (Nietzsche 2006, pp. 16-17).

A pesar de todo, esto no quiere decir que Nietzsche descarte completamente la necesidad de una perspectiva histórica, ni que no tenga una teoría formada al respecto<sup>74</sup>. Sino

---

<sup>74</sup> “He aquí una ley universal: lo viviente sólo puede tornarse sano, fuerte y fértil dentro de un horizonte determinado; de ser incapaz de trazar un horizonte en derredor suyo o, por el contrario, de ser demasiado centrado en sí mismo para poder incorporar a la visión ajena a una perspectiva propia, lo vivo languidece y se lanza, con indiferencia o con fervor, a su propio declive. (...) También depende de saber olvidar y recordar en el momento justo, de intuir con fuerte instinto cuándo es necesario sentir de manera histórica y cuando no. He aquí la propuesta que el lector está invitado a considerar: tanto la perspectiva histórica como la no histórica son igualmente- necesarias para preservar la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura” (Nietzsche 2006, pp. 18-19). Nietzsche va a diferenciar tres tipos de historia: “Una monumental, una anticuaría y una crítica” (p. 29), siendo la última de ellas, aunque apenas desarrollada en su obra, la más válida a la hora de afrontar el pensamiento de la Historia de la manera en que él lo entiende. La historia anticuaría sería aquella que otorga un valor a todo lo pasado o antiguo por el simple hecho de serlo, ubicando el sentido del hombre a la altura de sus raíces. La historia monumental sería la historia de lo grande, lo heroico o lo épico, a la que subordina las bondades pasadas o las preocupaciones

que su crítica se dirige más bien hacia aquellas concepciones que pretenden hallar en la historia una verdad única y sustancial. Como señala Hayden White, lo que Nietzsche niega sobre la historia es la pretensión historicista de acercarse a su estudio como un fin en sí mismo, aduciendo que podamos acceder a ella desde un “modo eternamente verdadero” de ver el pasado, equivalente secular para Nietzsche de la creencia cristiana en un Dios único, en lo que conforma una actitud negadora de la vida (White 1992, pp. 316-317). La postura nietzscheana, al contrario, se afirma sobre un perspectivismo que intenta abrir esta tiranía de la verdad única, acudiendo a la historia como una herramienta que los hombres puedan *utilizar* para sus propósitos vitales. Así, la visión de Nietzsche supondría un regreso a una cierta concepción romántica de la historia, “en la medida en que intentó asimilar el pensamiento histórico a una noción del arte que toma el modo metafórico como estrategia figurativa paradigmática” (White 1992, p. 49). Nietzsche no quiere acercarse a la historia desde la reconstrucción científica de aquello que pasó, sino desde una “aprehensión específicamente poética de la realidad” (p. 49), desde la que elevarse a una posición ahistórica o suprahistórica “en la cual podían generarse nuevos ‘mitos’ de la historia que sirvieran a la vida y no a la muerte” (p. 75). De ahí que, desde la postura cínica y distanciada de Nietzsche, para él no sea importante la historia más que como forma de actuar contra el tiempo mismo. Ni sacralidad del pasado, ni *telos* o utopía futura: Nietzsche, y con él Deleuze, va a reivindicar la importancia de la *creación* y no de la recreación, de lo *intempestivo* y de lo *inactual* como el lugar desde el que llevar a cabo un pensamiento afirmativo del tiempo que movilice la acción humana, y que no sea un mero objeto de erudición o de cultura.

Así, Nietzsche, en una frase que Deleuze recuperará en múltiples ocasiones, señala que la posibilidad de desarrollar un pensamiento crítico no tiene que ver con un apego a la actualidad, sino que se trata de actuar de una forma inactual, o sea “en contra de este tiempo, a favor, lo espero, de un tiempo por venir” (citado en *DR* p. 18). En este punto, y no en el de la relativización histórica, es en el que hay que situar el valor de la *novedad* y de la *creación*: no como lo último en llegar, sino como aquello que se muestra siempre *intempestivo*, siempre *inactual*. Como heredero de esta concepción nietzscheana, la creación conceptual para Deleuze se moverá “a partir de un horizonte móvil, de un centro siempre descentrado, de una periferia siempre desplazada que los repite y diferencia”, y desde una filosofía que ya ha superado “la alternativa temporal-intemporal, histórico-eterno, particular-universal” (*DR*, p. 17). Ahora, para

---

presentes, dejadas de lado en favor del futuro grandioso que venga. Por último, la historia crítica sería aquella que haría de esta capacidad del olvido un mecanismo para la acción, juzgando tanto el pasado, como las pretensión utópicas y finalistas del futuro, desde donde enarbolar un verdadero pensamiento creador.

Deleuze, a partir de Nietzsche, la filosofía debe adoptar como propio el marco de una temporalidad permanentemente intempestiva. Siempre, repetimos, “en contra de este tiempo, a favor, lo espero, de un tiempo por venir” (citado en *DR*, p. 18).

Ya en el apartado 1.2 de esta investigación adelantamos parte de estas cuestiones. Allí habíamos indicado cómo, ante la disrupción y dislocación que parecía mostrar la temporalidad, y frente a concepciones como la de Koselleck o Hartog, si la filosofía de Deleuze ofrecía alguna solución esta debería partir de un terreno ajeno al orden de la historia. Como acabamos de comentar aquí, y como se puede deducir de lo dicho en los dos capítulos anteriores, la preferencia de Deleuze difícilmente se encontrará del lado del ordenamiento, de la sucesión o del progreso que identifica un pensamiento de tipo histórico. Y, como en cada uno de los casos en que se nos ha presentado hasta ahora una dualidad de este tipo, la prioridad de Deleuze estará siempre del lado de aquello que escapa al movimiento y al tiempo reglado de lo medible: es en el acontecimiento, en el devenir, en lo *inactual*, en lo que tenemos que fijarnos; en aquello que, en su condición de *intempestivo*, arrastra consigo una novedad que no se deja reducir a su efectación histórica en un estado de cosas concreto. Introducido ya esto, debemos no obstante profundizar un poco más, y preguntarnos cómo opera en Deleuze esta división entre la historia y el devenir, y cómo se relacionan ambos términos con la pulsión creativa de la filosofía deleuziana tal y como la hemos venido describiendo.

#### **2.4.1 Historia y devenir**

La filosofía y la historia tienen una vinculación obvia. Por una parte, la filosofía se conforma como una disciplina historiográfica, siendo que a veces cabe preguntarse si realmente hay alguna filosofía que no sea, al mismo tiempo, también historia de la filosofía. Pero se relacionan también por el hecho, que no por obvio resulta irrelevante, de que la filosofía nació en un momento concreto de la historia. Cuando Deleuze comenta esto en *¿Qué es la filosofía?* deja clara su distancia con la forma que Hegel y Heidegger tienen de interpretar este origen en Grecia. En la misma actitud nietzscheana que acabamos de ver, Deleuze critica el historicismo de los pensadores alemanes en su manera de plantear “la historia como una forma de interioridad en la que el concepto desarrolla o revela necesariamente su destino” (*QeF*, p.96). Para Deleuze, lo que caracteriza al gesto filosófico propiamente dicho no tiene que ver tanto con la determinación histórica de un *origen* concreto del concepto que actúe como garante de su sentido, como posibilidad de recuperación de una articulación primigenia del Ser, sino que tiene que ver antes con la caracterización geográfica de su *medio*, como forma de

desencadenarlo de su origen, y como forma de describir los *movimientos* y las *fugas* que experimenta. En una estructura argumentativa que ya nos resulta familiar, lo que Deleuze considera el gesto característico que capta la filosofía no es el del momento privilegiado de la detención, sino lo que se escapa a este, el movimiento mismo. De ahí la necesidad de invertir esta perspectiva historicista en favor de otra que, en lugar de ceñirla a este momento del origen, “la desvincula de las estructuras para trazar las líneas de fuga que pasan por el mundo griego a través del Mediterráneo”. Y que “desvincula la historia de sí misma, para descubrir los devenires, que no son historia aunque reviertan nuevamente a ella: la historia de la filosofía en Grecia no debe ocultar que *los griegos, cada vez, tienen que devenir primero filósofos, tanto como los filósofos tienen que devenir griegos*” (QeF, pp. 97. Subrayado en el original). El “origen” no indica el momento de surgimiento de la filosofía como necesidad inaplazable en un punto concreto de la historia, sino que indica justamente su carácter contingente y ahistórico, la necesidad del concepto de desviarse continuamente al respecto de unas condiciones prefijadas:

El “devenir” no es de la historia; todavía hoy la historia designa únicamente el conjunto de condiciones, por muy recientes que éstas sean, de las que uno se desvía para devenir, es decir para crear algo nuevo. Los griegos lo hicieron, pero no hay desviación que valga de una vez y para siempre. No se puede reducir la filosofía a su propia historia, porque la filosofía se desvincula de esta historia incesantemente para crear conceptos nuevos que revierten nuevamente a la historia pero no proceden de ella ¿Cómo iba a proceder algo de la historia? Sin la historia, el devenir permanecería indeterminado, incondicionado, pero el devenir no es histórico (...) El propio acontecimiento tiene necesidad del devenir como de un elemento no histórico (*Ibid.*).

Vemos así que el componente de creación que debe caracterizar a la filosofía mantiene para Deleuze un vínculo fundamental con esta temporalidad del devenir que habíamos definido ya en capítulos precedentes, sostenida sobre una relación ambigua con la historia, como terreno de su actualización o efectuación, pero como elemento también con el que polemiza: es el “devenir sin el cual nada sucedería en la historia, pero que no se confunde con ella” (QeF, p. 113); el tiempo del que surge, pero del que se fuga y se revela. La esperanza utópica que emana de esta actividad de novedad y creación no puede confundirse entonces con la orientación hacia un futuro ya marcado por su dependencia con el presente, tal y como hemos comentado en los capítulos anteriores. Sino que está atravesada por un carácter *intempestivo* que actúa contra el presente mismo, abriendo la posibilidad a un porvenir no determinado de antemano: “el porvenir no es un futuro de la historia, ni siquiera utópico, es el infinito Ahora, el *Nun* que Platón ya distinguía de todo presente, lo Intensivo o lo Intempestivo, no un instante,

sino un devenir” (*Ibid.*)<sup>75</sup>. Ese es el papel de la filosofía, “*dar consistencia sin perder nada de lo infinito*” (*QeF*, p. 46): aspirar a una creación de conceptos que no renuncien a llevar en su seno la semilla de este movimiento infinito, dispuestos siempre a la emergencia de lo nuevo, evitando su esclerosis en el terreno de la representación o el reconocimiento<sup>76</sup>.

Por lo pronto, y sin querer establecer comparaciones de brocha gorda, resulta sencillo comprobar cómo la introducción de la dicotomía historia-devenir remite a otras de las dualidades que ya hemos comentado aquí, como la de Cronos o Aión, la experiencia posible y la experiencia real, la imagen del pensamiento y el pensamiento sin imagen o, más recientemente, la de lo actual-virtual. Tratada desde esta última visión, cabría caracterizar el terreno de la historia como el terreno de lo actual, como el ámbito de aquello que intenta reconstruir lo que alguna vez “sucedió” tomando como referencia el punto de vista privilegiado del presente. El entendimiento de la historia en su sentido más plano reproduce en su seno los problemas que habíamos visto al respecto de un modelo de pensamiento que entendía el tiempo como aquello subordinado al movimiento, y a este como aquello que se reducía bien a su detención en unos instantes privilegiados, bien a una concepción finalista que lo reintroducía como una parte de un Todo ya dado. Así, la historia supondría el acercamiento al pasado desde la representación abstracta del movimiento, incapaz de dar cuenta del *cambio* mismo y de los procesos de creación e innovación que definen cada época, así como su proyección hacia un futuro ya prescrito por los condicionantes de un *telos* hacia el que se supone caminamos. La filosofía, por

---

<sup>75</sup> Como señala Amanda Núñez, no hay que confundir el concepto de porvenir en Deleuze con el mero futuro. Pues, como hemos señalado ya en el capítulo precedente, la sumisión de esta idea de futuro al presente condiciona su capacidad de apertura y de creación a las exigencias del mismo. El porvenir deleuziano, por la contra, aspira a ser radicalmente nuevo, en una forma no predecible, fruto de ese mismo espíritu hasta cierto punto azaroso que determina los encuentros con lo que nos fuerza a pensar, tal y como hemos visto en el capítulo anterior. Así, señala Amanda Núñez: “el concepto deleuzeano de ‘por-venir’ no mienta ningún ‘futuro’ -a no ser que esta palabra también sea alterada-. No se trata de algo que todavía no es pero que se consolida como proyecto para cambiar lo que parece que sí es: el presente, haciéndolo al modo de un ‘deber ser’, esto es, imponiendo una trascendencia en otro tiempo que tendrá que venir. Imponiendo un deber ser abstracto que sirva únicamente para juzgar el presente” (Núñez 2010a, p. 108).

<sup>76</sup> Frente a la caracterización un tanto anárquica que se realiza en ocasiones de Deleuze, la apelación a lo intempestivo no implica, como casi nunca en su filosofía, la negación absoluta del plano representativo o de consistencia en el que se va decantando el pensamiento, produciendo una cierta estratificación. Aun partiendo de este fondo de caos y variación pura que supone el ámbito de la intensidad del que abrevan los conceptos, y aun apostando por una actitud de disrupción y de fuga constante, hay, debe haber, obviamente, un cierto plano o imagen del pensamiento desde el que se parte como base para dicha creación. Cómo señala Emma Ingala: “si la filosofía comienza propiamente con la creación de conceptos, el plano de inmanencia, aunque no preexista ni exista allende la filosofía, sí es pre-filosófico, pre-supuesto, condición interna, e implica una comprensión no-conceptual e intuitiva que no obstante varía en función de la manera en que sea instaurado. Desde estas premisas, y pese a que el plano de inmanencia es único en tanto que es variación pura, hay diversos planos o imágenes del pensamiento que se suceden o rivalizan a lo largo de la historia” (Ingala 2010, p. 237).

su parte -y quizás la forma de acercamiento de Deleuze a la propia historia de la filosofía sería un buen ejemplo de ello-, tendrá para Deleuze un carácter *diagnóstico*, cuya función, nuevamente tomada de Nietzsche, no consiste en “contemplar lo eterno, ni en reflejar la historia” (*QeF*, p. 114), sino en tratar de captar los devenires, el movimiento o la novedad de su tiempo, y los nuevos modos de existencia que ellos implican: “un devenir-revolucionario que (...) no se confunde con el pasado, ni el presente, ni el futuro de las revoluciones. Un devenir-democrático que no se confunde con lo que son los Estados de derecho (...) *Diagnosticar* los devenires en cada presente” (*Ibid.*), ese es el cometido de la filosofía.

En este sentido, para Deleuze, aparte de Nietzsche, por todo lo que hemos comentado hasta ahora, el filósofo que mejor habría sabido captar esta relación necesaria de la filosofía con la historia habría sido Foucault. Y lo habría sido, justamente, a costa de desarticular la concepción consistente y continuista de la historia en favor de un concepto *arqueológico* de la misma, donde el concepto de “formación histórica” – o de “archivo”, “saber”, “dispositivo” como formas equivalentes (*SABF*, p. 33)-, no remite ya más al de un período histórico coherente y plenamente homogéneo dispuesto sobre una ordenación cronológica sucesiva, sino que pone de manifiesto la configuración descentrada, estratigráfica, discontinua, y de coexistencia que Deleuze reivindica como el tiempo filosófico propio. Pues, para Deleuze, el tiempo de la filosofía es “un *tiempo estratigráfico*, en el que el antes y el después tan sólo indican un orden de superposiciones (...) Así pues, el tiempo filosófico es un tiempo grandioso de coexistencia, que no excluye el antes y el después, sino que los *superpone* en un orden estratigráfico. (...) La filosofía es devenir, y no historia; es coexistencia de planos, y no sucesión de sistemas” (*QeF*, pp. 60-61)<sup>77</sup>. El abordaje arqueológico de Foucault permite seccionar las formaciones históricas, y mostrar los puntos de no coincidencia o de disensión entre determinados regímenes discursivos o regímenes de saber en general. No son las continuidades -los *a priori* históricos<sup>78</sup>, las condiciones históricas trascendentales que permiten *decir* o *ver* algo-, sino los procesos de ruptura los que justamente nos permiten ser conscientes de dichas condiciones. Y los que nos hacen percibir, en lo que antes era una identidad temporal homogénea, la presencia de una

---

<sup>77</sup> Así, en otro lugar, Deleuze señala que: “[Bergson] descubre un Tiempo que es coexistencia de todos los niveles de duración (...) Fellini decía hace poco que somos al mismo tiempo niños, ancianos y adultos: es completamente bergsoniano” (*C*, pp. 79-80).

<sup>78</sup> Esto es lo que caracteriza para Deleuze uno de los grandes gestos foucaultianos: convertir lo trascendental en histórico y lo fenomenológico en epistémico: Donde en Kant lo *a priori* y lo histórico se oponen, Foucault define un *a priori histórico*: “se trata de las condiciones de visibilidad y de enunciabilidad que permiten definir una época” (*SABF*, p. 38). Y donde la fenomenología afirma la posibilidad de una experiencia originaria de la conciencia, Foucault señala que “no hay experiencia que no esté captada en un saber” (*SABF*, p. 41).

alteridad y una diferencia que aparecen ahora como constitutivas. Vale la pena citar a Foucault, en un texto al que también recurre Deleuze en alguna ocasión:

El análisis del archivo comporta, pues, una región privilegiada: a la vez próxima a nosotros, pero diferente de nuestra actualidad, es la orla del tiempo que rodea nuestro presente, que se cierne sobre él y que lo indica en su alteridad; es lo que, fuera de nosotros, nos delimita. La descripción del archivo despliega sus posibilidades (y el dominio de sus posibilidades) a partir de los discursos que acaban de cesar precisamente de ser los nuestros; su umbral de existencia se halla instaurado por el corte que nos separa de lo que no podemos ya decir, y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva; comienza con el exterior de nuestro propio lenguaje; su lugar es el margen de nuestras propias prácticas lingüísticas. En tal sentido, vale para nuestro diagnóstico. No porque nos permita hacer el cuadro de nuestros rasgos distintivos y esbozar de antemano la figura que tendremos en el futuro. Pero nos desune de nuestras continuidades; disipa esa identidad temporal en la que nos gusta contemplarnos para conjurar las rupturas de la historia; rompe el hilo de las teleologías trascendentales, allí donde el pensamiento antropológico interrogaba el ser del hombre o su subjetividad, hace que se manifieste el otro, y el exterior. El diagnóstico así entendido no establece la comprobación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia es la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos (Foucault 1979, pp. 222-223).

A grandes rasgos, frente a todas las dualidades que se nos han ido presentando en el pensamiento de Deleuze, una de las alternativas representaba la comodidad del pensamiento, la tranquilidad, la adecuación (representación, reconocimiento, identidad, ser, etc.). La otra, el componente creativo, productor, también por ello, lo incierto, azaroso (acontecimiento, diferencia, intensidad, violencia del encuentro, etc.). La historia y el devenir no son excepción, y se mueven bajo este mismo signo que cruza toda la filosofía de Deleuze<sup>79</sup>. Si el cometido de la filosofía para Deleuze es crear conceptos, y si este elemento creador solo puede darse a condición de una disrupción con las condiciones dadas, como violencia ejercida sobre el elemento representativo o actual, no cabe otra posibilidad que la de un alineamiento con aquello que, de la misma forma, implica una ruptura con el orden de la continuidad y sucesión cronológica que representa la historia. Al igual que en el capítulo anterior Deleuze operaba la

---

<sup>79</sup> Por ponerlo en los términos foucaultianos que acabamos de ver: “las diferentes líneas de un dispositivo se reparten en dos grupos, líneas de estratificación y de sedimentación, o líneas de actualización y de creatividad” (2RL, p. 311).

posibilidad de la creación desde el ámbito de lo virtual, en el marco de la historia será el devenir el terreno privilegiado para ello.

#### 2.4.2 Los locos tiempos del arte

En esta caracterización de la historia como aquel pensamiento preocupado en intentar reconstruir lo que alguna vez “sucedió”, y del devenir como aquello que pretende despegarse de eso mismo, parecería resonar, como ya mencionamos en un lugar anterior, la distinción de la *Poética* aristotélica entre historia y poesía (1451a-b). Allí Aristóteles concluía la superioridad filosófica de la poesía sobre la historia del hecho de que ésta habla de lo que ha sucedido -de lo singular, y por lo tanto de lo que no cabe ciencia alguna-, mientras que la poesía habla de aquello que podría suceder, como aspiración a describir un comportamiento universal y necesario<sup>80</sup>. Reinterpretada sobre los términos deleuzianos podríamos decir que la poesía -como *poiesis*- es más filosófica que la historia, ya que esta conlleva el elemento de creación, disrupción y cambio que la historia omite, al singularizar o abstraer el verdadero movimiento en un momento concreto del tiempo.<sup>81</sup> Esto es así hasta tal punto que, como hemos visto ya, para Deleuze el artista o el poeta constituyen un modelo para el pensador, desde el momento en que su actividad deja de entenderse a partir de la *mimesis* o de la representación para pasar a hacerlo como producción y experimentación.

Sin embargo, en el camino hacia esta creación conceptual, Kant había sembrado algunas dificultades al otorgar únicamente a la matemática esta capacidad de crear conceptos, y al atribuir a la *síntesis* y su actividad de aprehensión, reproducción y reconocimiento el proceso de unión de las determinaciones espaciotemporales y las determinaciones conceptuales. De tal forma que, la realización de un ejercicio equivalente al del matemático por parte del filósofo, creando conceptos a través de la imaginación, “sólo equivaldría a entretenernos con un mero

---

<sup>80</sup> “De lo dicho se desprende claramente asimismo que no es misión del poeta el contar las cosas que han sucedido, sino aquellas que podrían suceder, es decir, las que son posibles según lo verosímil o lo necesario. Pues el historiador y el poeta no se diferencian por expresarse en verso o en prosa (...) sino por esto: por decir el uno lo sucedido y el otro lo que podría suceder. Por esta razón la poesía es más filosófica y más seria que la historia. Pues la poesía dice más bien lo universal, y la historia lo particular. “Universal” es el tipo de cosas que corresponde hacer o decir a cierto tipo de persona con arreglo a lo verosímil o lo necesario; a esto aspira la poesía, aunque luego asigne nombres propios a los personajes” (*Poética* 1451a-b)

<sup>81</sup> Así, Deleuze, decía de la obra de Foucault: “es muy posible que Foucault, en esta arqueología, no construya tanto un discurso de su método como el poema de su obra precedente, y alcance ese punto en el que la filosofía es necesariamente poesía, vigorosa poesía de lo que se dice, que es tanto la del no-sentido como la de los sentidos más profundos” (*F*, p. 45).

*fantasma*” (KrV A 222 B 269)<sup>82</sup>. Frente a esto, sin embargo, hemos señalado cómo Deleuze articulaba su propuesta al respecto de la posibilidad de la creatividad en el pensamiento según tres elementos que confrontan directamente esta regla kantiana: la fantasía o el fantasma, el esquema, y lo virtual. Contra el desprecio kantiano de la fantasía, esta, lejos de resultar irreal o ilusoria -patológica-, constituía para Deleuze aquel elemento que sólo podía ser captado por la imaginación en tanto ejercicio trascendente<sup>83</sup>, aquello que formaba el ser de la imaginación más allá de su mera captación empírica: “cuando la imaginación se eleva a su vez al ejercicio trascendente, es el fantasma, la disparidad en el fantasma lo que constituye el φανταστέον, lo que sólo puede ser imaginado, lo inimaginable empírico” (DR, p. 222). El esquema se refería a aquel mecanismo *productivo*, ajeno a la lógica del reconocimiento, que generaba una regla que, partiendo de una determinación conceptual, producía una realidad en la experiencia. De ahí que asimiláramos el término al de imaginación. Por último, con lo virtual Deleuze caracterizaba aquella parte no actual de lo real, aquel espacio dinámico donde reside la fuerza genética del objeto, no reducible ni a su actualidad empírica, ni a lo posible como forma que determina previamente lo real desde antes de su existencia.

La apuesta de Deleuze, contra Kant, consistirá en afirmar la posibilidad de esta creación conceptual a través del mecanismo de la fantasía como intuición intelectual, afirmando con ello también la plena realidad de esos “fantasmas” que la acompañan, a los que Kant refería como irreales o como desviaciones ilusorias del pensamiento y de los cuales debemos deshacernos. Como hemos comentado detalladamente en la sección sobre el empirismo trascendental, para Deleuze esta dimensión fantasmática no es ni mucho menos irreal, sino que es justamente aquello que, en tanto se desvía del mero ejercicio empírico de la imaginación, marca el punto de su génesis como facultad y, como tal, por ese mecanismo de comunicación entre facultades que habíamos descrito, por ese acuerdo discordante, marca también la génesis del propio

---

<sup>82</sup> “Así, pues, aunque conocemos a priori en los juicios sintéticos muchas cosas acerca del espacio en general o de las figuras que en él diseña la imaginación productiva (de modo que, realmente, no nos hace falta en este sentido ninguna experiencia), si no tuviésemos que considerar el espacio como condición de los fenómenos que constituyen la materia de la experiencia externa tal conocimiento sólo equivaldría a entretenernos con un mero fantasma. En consecuencia, dichos juicios sintéticos a priori se refieren, aunque sólo mediatamente, a la experiencia posible, o más bien, a la misma posibilidad de la experiencia, y la validez objetiva de su síntesis se basa únicamente en tal referencia (...) Por consiguiente, el principio supremo de todos los juicios sintéticos consiste en que todo objeto se halla sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición. Los juicios sintéticos *a priori* son así posibles cuando relacionamos las condiciones formales de la intuición *a priori*, la síntesis de la imaginación y la necesaria unidad de esta última síntesis en una apercepción trascendental con un posible conocimiento empírico en general. Entonces afirmamos: las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia* y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*” (KrV, A 222, B 269-B270).

<sup>83</sup> Ver nota 58 sobre la diferencia entre el concepto de lo trascendente y lo empírico en Deleuze.

pensamiento en su sentido deleuziano<sup>84</sup>. El encuentro intuitivo con lo fantasmático, aquello que nos pone cara a cara con su dimensión preconceptual y subrepresentativa, es precisamente la condición trascendental para la construcción del concepto. Lo que Kant aduce como motivo para su desconsideración en el pensamiento es, en Deleuze, la condición de su realidad: lo desviado, lo desfigurado, lo disparatado, lo *delirante* que no se ajusta al ámbito de la representación porque su condición originaria es siempre ya la de esta dislocación, la de esta diferencia, la de lo *virtual*. Como señala José Luis Pardo, “lo virtual es justo la clase de realidad que corresponde al fantasma, a la fantasía, una especie de sombra desquiciada o de precursor oscuro que acompaña a cada entidad empírica como su simulacro y su máscara, como su germen, su génesis y su embrión, el esquema dinámico que no se agota en la empiricidad de la cosa ni se anula en su actualización” (Pardo 2011, p. 106).

Hay en esta actitud hacia la creación una cierta forma de *locura*. Pues, en última instancia, el enfoque de Deleuze implica ir *contra* los hechos empíricos y proponer un modelo teórico donde lo nuevo surge de una “reciprocidad de los elementos (...) disimétrica, desequilibrada, siempre desplazada” (Lo Vuolo 2020, p. 176), y donde, al igual que ocurría en *Lógica del sentido*, la profundización en el fondo caótico bajo la sensibilidad supone la caída en un elemento que afirma, *al mismo tiempo*, la coexistencia de lo actual y lo no actual, de lo sensible y de lo no sensible, del pensamiento y de lo no pensable. Es por ello que, para Deleuze, fantasía y locura van a guardar una profunda relación como trampolín desde donde asomarse al abismo de lo informe, de lo *aún* sin forma. Pero no, como parecerían sugerir las interpretaciones más superficiales de su obra, en especial del *Anti-Edipo*, partiendo de una pretensión anti psiquiátrica como banalización de los trastornos psíquicos y de las patologías individuales, ni tampoco a partir de una imagen del artista maldito y la asociación del creador con una locura presentada casi como necesaria para la genialidad. Sino que esta relación se concibe desde la óptica de un fenómeno que presenta una relevancia ontológica y epistémica propia: “no se trata

---

<sup>84</sup> En un contexto diferente de *Diferencia y Repetición*, en el marco de una discusión con Platón, esta figura del fantasma será equiparada a la del simulacro, en oposición ambas al ideal platónico del modelo y la copia, como aquello que, en tanto degradado con respecto al modelo original, debería descartarse. En lugar de eso, al igual que en el contexto del empirismo trascendental este fantasma funciona como elemento genético de la fantasía, como lo que engendra la facultad, aquí funcionará como ese “precursor sombrío y movimiento forzado” (*DR*, p. 196) como diferencia originaria no reducible al modelo de la identidad: “Pues el simulacro o *fantasma* no es simplemente una copia de copia, una semejanza infinitamente relajada, un ícono degradado (...) El simulacro es precisamente una imagen demoníaca, desprovista de semejanza; o mejor dicho, a la inversa del ícono, ha puesto la semejanza en el exterior y vive de diferencia. Si produce un efecto exterior de semejanza es como ilusión, y como principio interno; está el mismo construido sobre una disparidad, ha interiorizado la desemejanza de las series constituyentes, la divergencia de sus puntos de vista, de modo que muestra varias cosas, relata varias historias a la vez” (*DR*, pp. 197-198). Esto mismo aparece en *Lógica del sentido* bajo la premisa de *invertir el platonismo*, pp. 295 y ss.

de oponer a la imagen dogmática del pensamiento otra imagen, tomada, por ejemplo, de la esquizofrenia”, dice Deleuze, “sino más bien de recordar que la esquizofrenia no es sólo un hecho humano, también es una posibilidad de pensamiento que sólo se revela como tal en la abolición de la imagen” (*DR*, p. 227). Es por ello que podemos decir que el interés de Deleuze en el psicoanálisis surge justamente de esta forma de pensar la locura como un estado trascendental ajeno a la imagen del pensamiento, al igual que su crítica viene por ser la disciplina que la vuelve a llevar hacia el lugar de la paranoia y la represión.

La unión de la fantasía -y su expresión privilegiada en la obra de arte-, y de la locura se da entonces ya no desde un punto de vista meramente psicológico e individual, sino que hunde sus raíces en la base de este empirismo trascendental que accede a una expresión legítima de la experiencia real previa a la formación de cualquier sujeto<sup>85</sup>. De ahí que para Deleuze *Crítica y Clínica* vayan de la mano desde el principio de su obra. Siendo así que ya en *Presentación de Sacher Masoch* (1967) Deleuze nos decía que “es posible que la crítica (en el sentido literario) y la clínica (en el sentido médico) estén decididas a entablar nuevas relaciones donde la una enseñe a la otra, y recíprocamente. La sintomatología es siempre cuestión de arte (...). Y, en lugar de una dialéctica que corra a reunir los contrarios, deben intentarse una crítica y una clínica capaces de despejar tanto los mecanismos verdaderamente diferenciales como las respectivas originalidades artísticas” (*SM*, p. 16).

Las preocupaciones artísticas deleuzianas no pueden tomarse por lo tanto como una serie de reflexiones o intereses personales de un esteta, sino que se engarzan profundamente con las preocupaciones ontológicas que caracterizan ya sus primeras obras, y con la construcción de todo su sistema filosófico. Así, de la misma forma que el encuentro violento con la intensidad nos hacía elevarnos hacia el planteamiento de un problema surgido de la disrupción de nuestras

---

<sup>85</sup> El hecho de ceder el cetro de la creación a los artistas, a los poetas, no debe confundirse necesariamente con una filosofía del arte en clave romántica que tomaría al *genio* como modelo, llevando por lo tanto a una hiperinflación de la individualidad o la subjetividad. Si bien es cierto que la influencia de la estética kantiana es grande en Deleuze, como hemos visto a través de la asunción de la forma de lo sublime, y que cuando Deleuze habla de arte lo hace casi siempre a través de los grandes *nombres* (por ejemplo, en sus obras de cine), la posibilidad del arte y de la creación se da en Deleuze a través de una experiencia de la impersonalidad. No debe resultarnos extraño, en tanto, como acabamos de ver, esta experiencia de la creación y la fantasía se produce ante un encuentro azaroso que viene a violentarnos, es decir, a desmontar justamente la unidad e individualidad que suponía el sujeto trascendental kantiano. Así, en *Crítica y clínica*, dirá Deleuze: “por regla general, las fantasías de la imaginación suelen tratar lo indefinido únicamente como el disfraz de un pronombre personal o de un posesivo: ‘están pegando a un niño’ se transforma enseguida en ‘mi padre me ha pegado’. Pero la literatura sigue el camino inverso, y se plantea únicamente descubriendo bajo las personas aparentes una potencia de un impersonal que en modo alguno es una generalidad, sino una singularidad más elevada (...) Las dos primeras personas no sirven de condición para la enunciación literaria; la literatura sólo empieza cuando nace en nuestro interior una tercera persona que nos desposee del poder de decir Yo” (*CC*, p. 13. Subrayado nuestro).

facultades<sup>86</sup>, la creación de la obra de arte no opera desde la reflexión genial de un artista, cuya vivencia se concreta en una determinada expresión plástica, sino que su facultad imaginativa está en una pugna con esta misma violencia de la sensibilidad y la intensidad que lo desborda y sobrepasa, siguiendo el mismo modelo que habíamos visto para lo sublime kantiano:

La fabulación creadora nada tiene que ver con un recuerdo incluso amplificado, ni con una obsesión. De hecho, el artista, el novelista incluido, desborda los estados perceptivos y las fases afectivas de la vivencia (...) ¿Cómo podría contar lo que le ha sucedido, o lo que imagina, puesto que es una sombra? *Ha visto en la vida algo demasiado grande, demasiado intolerable también*, y los estrechos abrazos de la vida con lo que la amenaza (...) acceden a una visión que compone a través de ellos los perceptos de esta vida, de este momento, haciendo estallar las percepciones vividas en una especie de cubismo (...) De lo que siempre se trata es de liberar la vida allí donde está cautiva, o de intentarlo en un incierto combate (*QeF*, pp. 172-173. Subrayado nuestro).

Es por ello que, volviendo a la distinción aristotélica que comentábamos al principio de la sección, el arte -la creación en general- no se da nunca en el terreno de “lo que sucedió”, tal como caracterizaba Aristóteles el trabajo de la historia, en el instante de un recuerdo o una vivencia como tal. Sino que el inicio del movimiento del pensar y del crear se sitúan en un medio totalmente distinto, que tiene que ver con el devenir, que tiene que ver con ese ámbito virtual en el que las cosas aún no están definidas por su actualización en un registro empírico concreto captado bajo la forma de la representación, sino que están todavía moviéndose sobre una pluralidad de escenarios y tiempos coexistentes, que se afirman todos al mismo tiempo: “y es en *el tiempo absoluto de la obra de arte* donde todas las otras dimensiones se unen y encuentran la verdad que les corresponde” (*PS*, p. 37. Subrayado nuestro). Por ello, no resulta raro que Deleuze diga que, “mucho más importante que el filósofo, el poeta” (*PS*, p. 112), puesto que el objeto artístico es seguramente el soporte privilegiado para la expresión de estas condiciones.

### 2.4.3 Arte y mimesis

Como decimos, el arte guarda un lugar privilegiado en el sistema de Deleuze como forma de creación, y como forma de acercarse a esta realidad subrepresentativa que nos pone en contacto con otros modos de expresión, con otra sensibilidad, con otros modos de pensar que no son los que pertenecen al reconocimiento y la representación. Pero, en coherencia con esto,

---

<sup>86</sup> “Lo que sólo puede ser sentido (...) conmueve el alma, la deja ‘perpleja’, es decir, la fuerza a plantearse un problema. Como si el objeto del encuentro, el signo, fuera portado de problema, como si fuera en sí mismo problema” (*DR*, p. 216)

es preciso que el arte se entienda desde unas coordenadas diferentes a las puramente miméticas, que su función sea otra completamente distinta a la estrictamente representativa. “La pintura no tiene ni modelo que representar, ni historia que contar” (FBL, p. 14), dirá Deleuze al respecto de la obra de Francis Bacon. ¿Cuál es entonces el papel del arte en Deleuze? ¿Y cómo se concreta exactamente este acceso al ámbito sub-representativo de la experiencia?

Como decimos, que el artista o el poeta -en sentido genérico- pueda constituir un modelo para el pensamiento pasa por un cambio en los modelos miméticos que han dominado gran parte de la tradición artística y de la historia y la filosofía del arte. Para Deleuze, como ya hemos indicado en alguna ocasión, este cambio de paradigma acontece en el caso de la obra de arte *moderna*, siendo que, en esta, es su pretensión de “experimentación” la que constituye su carácter esencial (DR, p. 420; LS, p. 303). Este carácter experimentador se asienta sobre la idea de una inversión al respecto de la tradición clásica del arte, instaurando un modelo no imitativo ni reproductivo, y ofreciendo en su lugar una propuesta productiva, creadora o genética, no subordinada ya a un objeto o idea preexistente que se habría de imitar, y respecto del cual se situaría en un segundo grado de jerarquía ontológica<sup>87</sup>. Como señala Emma Ingala, esta inversión se produce con respecto a los modelos miméticos platónicos y aristotélicos, lo que supone un cambio en la estatuto de la poesía -*poiesis*- tanto como imitación de la *imagen* o la *idea* en general (República, Libro X), así como en su papel de imitación de la *acción* (*mimesis praxeos*) (Poética, 1449b, 24-26; 1451a, 30-33 entre otros). Un gesto que se da en correspondencia con la inversión de las relaciones entre devenir y presencia y entre tiempo y movimiento, en la línea de lo que hemos comentado en las dos secciones anteriores: “la ‘inversión’ de las relaciones entre devenir y presencia (que ‘libera’ al devenir de su subordinación al reposo), y la

---

<sup>87</sup> Una interpretación deleuziana de la *mimesis* platónica en clave ontológica puede encontrarse en DR, pp. 196-199 y LS, 295-309 (“Platón y el simulacro”), donde Deleuze aborda el problema del modelo y la copia. No resulta complicado derivar de este modelo de los “pretendientes” una clave para la interpretación política platónica, así como ver las influencias que un determinado modo de representación tiene en la vida social. En este sentido, uno de los mejores ejemplos de las relaciones entre la forma de entender lo “real” a través de su representación sigue siendo la célebre *Mimesis* de Auerbach de 1943. Donde, en su recorrido por la historia de la representación de la realidad en Occidente Auerbach describe, entre muchas otras cosas, cómo un determinado modelo ontológico de relaciones entre lo ideal y lo real fruto de la conjugación entre el modelo platónico y medieval ofrece unas consecuencias sociales directas: “de la cultura cortesana proviene la idea, largo tiempo vigente en Europa, de que lo noble, lo grande y lo importante nada tienen que ver con la realidad vulgar: mentalidad mucho más patética y más arrebatadora que las formas antiguas de evasión de la realidad, como aquellas que ofrece, por ejemplo, la ética estoica. Es cierto que existe una forma antigua de evasión de la realidad mucho más seductora, el platonismo, y varias veces se ha intentado comprobar la acción de corrientes platónicas en la formación del ideal cortesano. En una época posterior, el ideal cortesano y el platonismo se han complementado magníficamente: el *Cortegiano*, del conde Castiglione, constituye el ejemplo más conocido. Pero la forma especial de evasión de la realidad que instituyó la cultura cortesana, con la creación de un mundo ficticio de la prueba y elección estamental o estamental-personal, es una visión completamente peculiar y medieval, a pesar del reflejo platónico” (Auerbach 2017, p. 136).

‘inversión’ de las relaciones entre tiempo y movimiento (que emancipa al tiempo con respecto a los movimientos regulares que lo fijan a un espacio cardinal) se corresponde aquí a la ‘inversión’ de las relaciones entre ‘imitación’ y ‘acción’ (o ‘actualidad’), que exige a la poesía de su sumisión a una ‘acción’ previa que tendría que imitar y la convierte en genuina *poiêsis*, en producción cabal” (Ingala 2012 pp. 117-118)<sup>88</sup>.

El precio a pagar por esta inversión, no obstante, es tener que esquivar el riesgo que se sigue de esa inmersión en el terreno del caos, de ese puro movimiento y devenir que, justamente por escapar a los mecanismos racionalizadores de la filosofía, conformaban el límite o el más allá del conocimiento, solo accesibles, en principio, desde una posición dogmática o irracional. La apuesta de Deleuze solo puede adquirir su verdadero valor a costa de no sustituir los fundamentos anteriores por unos nuevos, de “dar consistencia sin perder lo infinito” como ya hemos señalado; de que, por lo tanto, la eliminación de la representación, lo reconocible o lo posible no suponga como alternativa la pura noche de lo indiferenciado, y halle una tercera vía -la de lo *virtual* y las diferencias intensivas- que permita acercarse a este perspectiva de la génesis o lo nouménico sin convertirla en una reivindicación del puro caos en el que, no obstante, existe siempre el riesgo de caer. Para ello, la alternativa del arte es particularmente productiva, en tanto muestra la posibilidad, fabulada o delirante, crítica o clínica, de acceder a este ámbito genético a través de una impersonalidad que, sin embargo, no se diluye del todo en la nada indiferenciada, sino que lo hace mediante esta tercera vía, “la de los diferenciales intensivos, la de la extraña razón, la de las singularidades preindividuales y las individuaciones impersonales” (Ingala 2012, p. 397). Así, desde esta mezcla de abismo y orden, de locura y arte, Deleuze afirma en su trabajo sobre Francis Bacon, que, “la pintura es histeria, o sustituye a la histeria, porque da a ver la presencia, directamente” (*FBLs*, p. 58). Y sobre esta relación entre consistencia e infinito, entre caos y producción, o entre diferencia y arte, Deleuze nos dice:

---

<sup>88</sup> Por otro lado, en lo que respecta a la posición aristotélica, cabría rescatar un cierto gesto que lo acercaría, al menos en espíritu, y desde universos completamente dispares, a la propuesta deleuziana. Como indicaba Quintín Racionero en sus cursos de “Historia de la Filosofía Antigua y Medieval”, la diferencia que marca la *Poética* aristotélica con respecto a otros momentos de su obra es que la operación por la que se trata de alcanzar una verdad no parte de un mecanismo de abstracción, descomposición o de anulación de los elementos accidentales hasta llegar al núcleo de una definición, tal y como trabaja el conocimiento científico. Sino que se intenta llegar a un conocimiento verdadero de aquello para lo que no existe ciencia mediante la consideración de acontecimientos, afectos o pasiones inasumibles desde una distribución abstracta de los conceptos y de un lenguaje apofántico. Por eso, aunque ciertamente todo ello se acabe subsumiendo bajo una operación de simbolización que cierra la representación en un punto concreto, existe también un componente productivo y creativo, y que intenta mantener el valor de su singularidad aun apelando a esta universalidad, necesaria para Aristóteles para todo conocimiento. [Las lecciones de Quintín Racionero están disponibles en línea íntegramente, en el canal de *youtube* <https://www.youtube.com/channel/UC24LqR8jk1x9UqY3PyQjYag>].

El diagrama [el esquema, lo virtual, podríamos decir] es de hecho un caos, una catástrofe, pero también un germen de orden o de ritmo. Es un caos violento en relación con los datos figurativos, pero es un germen de ritmo en relación con un nuevo orden de la pintura: “abre dominios sensibles”, dice Bacon. El diagrama termina el trabajo preparatorio y da comienzo al acto de pintar. No hay pintor que no haga esta experiencia del caos-germen, donde ya no ve nada y corre el riesgo de abismarse (*FELS*, p. 104).

¿Qué es una esencia, tal como se revela en la obra de arte? Es una diferencia, la Diferencia última y absoluta. Es ella la que constituye al ser, la que nos hace conocerlo. Por eso el arte, en tanto que manifiesta las esencias, es el único capaz de darnos lo que en vano buscábamos en la vida (*PS*, p. 54).

El poder de esta forma de entender el arte, además, consiste en su capacidad para traer a colación este valor o potencia de lo nuevo como si fuera siempre la primera vez. Es aquí que otra vez se manifiesta la dicotomía entre historia y devenir: observado desde el punto de vista de la historia del arte, la obra no es más que un elemento más o menos singular expuesto a lo largo de una línea sucesiva de momentos actuales -actualizados- puramente cronológicos. Desde el punto de vista de su expresión como devenir, sin embargo, la obra de arte da a luz a una serie de sensaciones y percepciones que pueden contemplarse continuamente sin agotarse en el momento de la expresión, que no envejece ni caduca, aunque se repita siempre *igual*, justamente porque lo que repite es la *diferencia* que la constituye<sup>89</sup>. La contemplación de la obra

---

<sup>89</sup> Teresa Oñate, en esta búsqueda de conectar al “Aristóteles griego” con el pensamiento deleuziano, percibe una relación entre esta forma de entender la expresión artística con la forma en que Aristóteles describe el funcionamiento de los actos potenciales [*energeiai*]. En el libro  $\Theta$  de la *Metafísica*, Aristóteles señala: “así, por ejemplo, uno sigue viendo <cuando ya ha visto>, y medita <cuando ya ha meditado>, y piensa cuando ya ha pensado, pero no sigue aprendiendo cuando ya ha aprendido, no sigue sanando cuando ya ha sanado. Uno sigue viviendo bien cuando ya ha sanado. Uno sigue viviendo bien cuando ya ha vivido bien, y sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz. Si no, deberían cesar en un momento determinado, como cuando uno adelgaza. Pero no es éste el caso, sino que se vive y se ha vivido. Pues bien, de ellos los unos han de denominarse movimientos y los otros, actos. Y es que todo movimiento es imperfecto: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar. Éstos son movimientos y, ciertamente, imperfectos (...) Por el contrario, uno mismo ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto [*enérgeia*], y a lo otro movimiento” (*Metafísica* 1048b 25-35). Para Oñate, estos actos potenciales alcanzan esta permanencia, su componente de eternidad a través de una transmisión que comunica la acción misma como elemento diferencial, y que, en tanto transmisión, alcanza su verdadero sentido dentro de su expresión comunitaria: “[Lo] transmitido es siempre lo mismo: el principio de la vida diferencial. Por lo tanto, la relación entre las entidades sensible y suprasensibles, entre lo mortal y lo eterno, entre lo contingente y lo necesario, es una relación ideológica modal dada entre movimiento (*kinesis*), acción (*energeia*) y *entelecheia* transmisiva. Se trata pues, de la relación de plenificación en la mismidad, que desemboca en el ser plenamente lo que se es, la diferencia que se es. En el caso del hombre, es que todo se haga a favor de vivir bien y disfrutar [Ét. Nic. VII, 12-15 y X 1-5]. Por otra parte, la tendencia de la acción expresiva a su transmisión muestra cómo ésta no pertenece al sujeto en el que se da, sino más bien a la comunidad, pues solo lo que dura y retorna es lo que se transmite. La acción expresiva por sí sola no tendría sentido, sólo puede ser en cuanto a la comunicación o transmisión porque de ello depende su perfección” (Oñate 2001, pp. 625-626).

de arte, la percepción de la esencia allí captada nos pone, para Deleuze, ante “un nacimiento del mundo” (PS, p. 62). Vemos una realidad que es accesible a todos, pero vista ahora bajo un foco que la torna en algo completamente novedoso, y cuyo nacimiento “continuado y refractado” (Ibid.) nos hace vivirla siempre *de nuevo*, una realidad “igual y sin embargo distinta”:

Lo que ocurre es que la esencia es en sí misma diferencia. Sin embargo, no tiene el poder de diversificar, ni de diversificarse, sin tener también la capacidad de repetirse idéntica a sí misma. (...) Es por ello por lo que una gran música no puede sino interpretarse muchas veces, y un poema, aprenderse de memoria y recitarse. La diferencia y la repetición solo se oponen en apariencia. No existe ningún gran artista cuya obra no nos haga decir: ‘Igual y sin embargo distinta’. La diferencia como cualidad de un mundo, solo se afirma a través de una especie de auto-repetición que recorre los medios más variados y reúne los objetos más diversos; la repetición constituye los grados de una diferencia original, pero también la diversidad constituye a su vez los niveles de una repetición no menos fundamental (...) En verdad, diferencia y repetición son las dos potencias de la esencia, inseparables y correlativas (PS, pp. 62-63).

Es de esta forma que la creación artística nos da un acceso a esta forma de realidad virtual como *devenir*, como potencia pura no subsumida bajo la forma de lo actual: “la pintura se propone directamente despejar las presencias que hay debajo de la representación, más allá de la representación” (FBLs, p. 58). Y es por ello también que es necesario desligar la función primaria de la creación artística como algo inseparable de la representación, eliminando también toda sospecha que la haga aparecer como un mero ejercicio ficcional, lejana a toda vinculación tangible con lo real. Así, aunque el arte no vaya a conseguir desligarse completamente de esta función representativa –“el propio Bacon se plantea problemas concernientes al mantenimiento inevitable de una figuración práctica” (FBLs, p. 44)<sup>90</sup>-, su función principal será siempre la de captar la sensación que subyace, el elemento primario “de lo que provoca una sensación violenta. Tal es el sentido de la fórmula: ‘he querido pintar el grito antes que el horror’ (FBLs, pp. 44-45)<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Mostrando de nuevo, como llevamos insistiendo a lo largo de toda la investigación, la necesidad de no descartar del todo los términos de las polaridades analizadas por Deleuze (identidad-diferencia, historia-devenir, representación-presentación) que, aunque desdeñados por Deleuze, son, en muchas ocasiones, insoslayables.

<sup>91</sup> Por otro lado, la versión del arte expuesta en este capítulo, y los referentes que maneja Deleuze cuando habla de arte parecen excluir cualquier idea de que la cultura de masas o la cultura popular puedan jugar algún papel en este sentido. Si bien, por un lado, hemos indicado que la *poesía* o el *arte* deben entenderse aquí desde una visión amplia como “creación” o “producción”, y que Deleuze no piensa el arte desde el encumbramiento del artista genial sino, más bien, desde la despersonalización, la visión de Deleuze parecería estar girando indudablemente en torno a una cierta idea *elitista* o, al menos, canónica y academicista del arte -como puede ser también la de Adorno, por ejemplo- y con un cierto aroma romántico al plantearlo como aquello que llega más hondo donde el pensamiento representativo se

#### 2.4.4 Tiempo y arte. Memoria y porvenir

La indagación en la presentación que Deleuze hace del tiempo nos ha llevado a establecer una descripción que presenta dos órdenes temporales, coexistentes pero paralelos, y que cuentan características contrapuestas. Por un lado, el tiempo de la historia, de lo *actual*, de la representación, de la sumisión al movimiento, del tiempo construido como acumulación de “ahoras”, y al que le corresponde un régimen del “antes y el después”, construido sobre su subordinación a un presente del que pasado y futuro derivan. Por otro lado, el tiempo del devenir, de lo *virtual*, de la liberación de un movimiento y un tiempo captados ahora en sí mismos, no sujetos a sus instantes de reposo, de un tiempo en el que pasado y futuro coexisten, y en el que los dos se afirman *al mismo tiempo*, escapando a la representación. La inclinación de Deleuze por esta segunda forma del tiempo aparecía de manera clara, en tanto era a través de la inmersión en este tiempo que alcanzábamos ese ámbito del “ser en cuanto no-ser”, como lo habíamos llamado, y el que nos hacía, aun a riesgo de adentrarnos en el terreno del caos y lo indiferenciado, o precisamente por ello, llegar a un encuentro con una experiencia que nos violentaba y nos forzaba a pensar, a sentir, a imaginar de otro modo.

En la descripción del paso del idealismo trascendental kantiano al empirismo trascendental de Deleuze mencionábamos cómo la *locura* que se podía atribuir a esta segunda posición no hacía referencia a un juicio psicológico, sino a uno trascendental, ontológico: el hecho de que la confrontación con este reino de lo virtual, con el devenir enloquecido del tiempo, con la sensibilidad genética, al mismo tiempo lo insensible y lo que hacía nacer la sensibilidad, implicaba que no podíamos acceder a ese ámbito desde la conciencia de una unidad subjetiva que se estaba (de)formando justamente por acción de ese encuentro. Si el acercamiento kantiano de la representación y la concordancia de las facultades se llevaba a cabo “traicionando” en cierta medida, o no llevando hasta sus últimas consecuencias la grieta que la forma del tiempo introducía en el sujeto, haciéndolo resucitar bajo la unidad del sujeto trascendental, la aproximación deleuziana va a consistir en ontologizar esa grieta, en convertirla en la diferencia constitutiva, en el precursor oscuro que engendra unas facultades, que no están ya determinadas a priori.

La oposición entre estos dos modelos temporales podría reinterpretarse entonces también como la oposición entre un modelo psicológico o fenomenológico -aquél desde el que

---

queda solo en la superficie de los fenómenos. No obstante, aunque pocos, ha habido algún intento de aproximar la filosofía de Deleuze al análisis de la cultura popular, aunque partiendo desde otros puntos de vista a los aquí expuestos. Es el caso de Ian Buchanan y su análisis de la música pop tomando como base el concepto de *ritornello*. Ver Buchanan (1997).

nos acercamos al tiempo de la historia, de la representación, etc. percibido desde el presente, y condicionado por las categorías de un sujeto o instancia bajo las cuales lo determinan de antemano-, y un modelo ontológico que toma en consideración la consistencia del tiempo en sí, en su estructura y diferencia propia sin remitirlo a la forma de la temporalidad de la conciencia<sup>92</sup>. Por lo tanto, si, como habíamos visto, en el primero de los modelos temporales pasado y futuro se articulaban como derivados de un presente omniabarcante desde el cual yo recordaba o esperaba algo, cabría oponer ahora a esta concepción psicológica una visión ontológica que afirme la existencia de un pasado y futuro con una consistencia propia, no dependientes de su relación con el presente, y en el que la relación con este tiempo tiene que ver con una experiencia impersonal o inconsciente, antes que con una experiencia psicológica. Para Deleuze, que sigue en esto a Bergson, “hay pues un ‘pasado general’ que no es el pasado particular de tal o cual presente, sino que es como un elemento ontológico, un pasado eterno y desde siempre (...) Se trata de salir de la psicología, se trata de una Memoria inmemorial u ontológica” (B, p. 53). Deleuze va a buscar entonces definir este pasado y futuro absolutos, entendidos ahora desde una particular forma de Memoria ontológica, que se opone a la simple historia, y que crea las posibilidades para la concepción de un porvenir siempre abierto e impredecible, en oposición a un futuro tomado como mera expectativa o anticipación en relación al presente.

Antes de analizar esta cuestión vale la pena hacer primero una aclaración. Podríamos seguir enriqueciendo la filosofía deleuziana del tiempo y multiplicando los matices que se aplican a estos dos órdenes temporales de lo actual y lo virtual, la historia y el devenir, etc. Sin embargo, cabría plantear todavía el problema de comunicación, de la transmisión entre estos dos escenarios coexistentes, pero irreductibles entre sí. El problema de Deleuze es cómo concebir estos dos escenarios desde una postura no dualista, haciendo que se mantengan en una relación de inmanencia de forma que exista una comunicación entre ellos -cómo se podría justificar sino que este terreno de lo virtual o el devenir no sea otra cosa que puro delirio o una ensoñación fantástica-, y sin desnaturalizar el movimiento del devenir o de lo virtual a través del proceso de su actualización, al igual que ocurría en el modelo griego y su forma de entender el movimiento por el reposo. Es decir, la urgencia para Deleuze es demostrar que la existencia de esta realidad tiene un verdadero valor para nosotros, y que existe un modo de acceder a un conocimiento de esta memoria ontológica o de este porvenir puro sin traicionar el movimiento que representan: “toda la cuestión consiste en saber si podemos penetrar en las síntesis pasiva de la memoria. Vivir de alguna manera el ser en sí del pasado, como vivimos la síntesis pasiva

---

<sup>92</sup> “Siendo completamente rigurosos, lo psicológico es el presente. Solo el presente es ‘psicológico’; pero el pasado, es la ontología pura, el recuerdo puro solo tiene significación ontológica” (B, p. 52).

del hábito. Todo el pasado se conserva en sí, pero ¿cómo salvarlo para nosotros, cómo penetrar en ese en-sí sin reducirlo al antiguo presente que ha sido, o al actual presente con respecto al cual es pasado? ¿Cómo salvarlo *para nosotros*? (DR, p. 140). La respuesta para Deleuze va a estar, de nuevo, vinculada para Deleuze al terreno del arte.

#### 2.4.4.1 La Memoria y lo Inmemorial. Bergson y Proust

En última instancia, el “descubrimiento” de esta *memoria ontológica* representa un proceso continuista con el de la génesis del resto de facultades. Por lo que respecta a su condición de alternativa frente a un tiempo y una memoria asentadas sobre los paradigmas representativos, y por lo que respecta al método de su acceso o engendramiento en el pensamiento a partir de un encuentro involuntario<sup>93</sup>. Deleuze va a intentar describir una memoria alternativa que se oponga, por un lado, a la visión del sentido común del tiempo, lineal y sucesivo, gobernado según el decurso de una flecha temporal irreversible, y, por otro, a la idea de una memoria como mero recuerdo archivístico, conmemorativo o monumental, como habíamos señalado a través de Nietzsche. En esta búsqueda, Deleuze va a encontrar un aliado fundamental en la forma bergsoniana de la *duración*, que, al contrario que la concepción del tiempo a la que Deleuze confronta, no se restringe a presentar los hechos desde una sucesión cronológica, sino que transita entre diferentes planos, ofreciendo una visión del tiempo desde un punto de vista asimétrico, y bajo la que se agrupan diferentes flujos temporales.

---

<sup>93</sup> Un análisis más detallado de esta cuestión debería recurrir al análisis de las síntesis del tiempo que describe Deleuze en *Diferencia y repetición*, y que es crucial para un entendimiento completo de estas cuestiones. Estas tres síntesis -que en ocasiones parecerían construidas en oposición a las síntesis kantianas de la aprehensión, reproducción y reconocimiento- toman en Deleuze la forma del *hábito*, de la *memoria*, y del *eterno retorno*, guiadas cada una de ellas por sendas interpretaciones de Hume, Bergson y Nietzsche respectivamente. La síntesis del hábito buscaría mostrar cómo el sujeto es construido por lo dado a través de su aprehensión pre-reflexiva, en la forma de una contracción del presente; la síntesis de la memoria mostraría la necesaria coexistencia de diversos planos temporales, postulados desde una memoria concebida en términos ontológicos; y la síntesis del eterno retorno buscaría garantizar la apertura hacia lo nuevo, produciendo una desfundamentación del tiempo, llevando a cabo una interpretación del eterno retorno nietzscheano como eterno retorno de la *diferencia*. Si decidimos pasar por alto estas cuestiones, esto se debe a que creemos que su análisis requeriría de un detenimiento que entorpecería de forma innecesaria el recorrido de una narración que ya hemos indicado que no tiene una voluntad de exhaustividad, sino que busca exponer el pensamiento de Deleuze a través de un determinado enfoque o hilo narrativo. Por ello, hemos decidido esquematizar este debate, y centrarnos en él únicamente a través del diálogo que Deleuze mantiene con Bergson y con Proust, como veremos a continuación. Creemos que el texto pierde menos claridad y ritmo de esta forma, y gana en coherencia a la hora de mostrar una explicación de la *memoria* en unos términos más armónicos con los del resto de la investigación, ofreciendo además una explicación que no carece de rigor. Para profundizar en la cuestión de las síntesis, ver el capítulo 2 de *Diferencia y repetición* (“La repetición para sí misma”) (DR, pp. 119-201), el estudio de James Williams (2011) o, en una versión más sintetizada, el artículo de Domenico Unhg Hur (2013) funciona como buen resumen en su vinculación con la cuestión de la memoria.

Como adelantábamos, la idea de *duración* de Bergson implica dar este salto al terreno de una memoria ontológica -virtual-, que sólo más adelante se encarnará en la forma actual de su existencia psicológica como recuerdo. La duración bergsoniana, “a la vez continuidad indivisible y creación” (Bergson 1963, p. 438), va a apostar por una nueva concepción que hace del pasado el punto nodal desde el que pasar a considerar el presente y el futuro, en lugar de su anclaje anterior al presente: “la duración es el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se dilata al avanzar” (Bergson 1963, p. 442). Vale la pena citar la explicación bergsoniana de la duración, mejor que cualquiera que nosotros podamos realizar:

Desde el momento en que el pasado aumenta sin cesar, *se conserva también indefinidamente*. La memoria, como hemos tratado de probar, no es una facultad de clasificar recuerdos en el cajón de un armario o de inscribirlos en un registro. No hay registro ni cajón (...) En realidad, el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. *Todo entero, sin duda, nos sigue a cada instante*: lo que hemos sentido, pensado, querido desde nuestra primera infancia, está ahí, *pendiendo sobre el presente con el que va a unirse*, ejerciendo presión contra la puerta de la conciencia que querría dejarlo fuera. El mecanismo cerebral está hecho precisamente para hacer refluir su casi totalidad en lo inconsciente y para no introducir en la conciencia más que lo que por naturaleza está destinado a iluminar la situación presente, a ayudar a la acción que se prepara, a dar, en fin, un trabajo útil. *A lo más, recuerdos de lujo alcanzan a pasar de contrabando por la puerta entreabierta. Y ellos, mensajeros de lo inconsciente, nos advierten de lo que arrastramos detrás de nosotros sin saberlo* (Bergson 1963, p. 442. Subrayado nuestro).

Bergson inaugura una forma particular de entender el tiempo en la que pasado y presente no se organizan siguiendo el orden de una sucesión, donde la diferencia entre y uno y otro se correspondería con una diferencia de *grado*, sino que va a pasar a considerarlos desde una diferencia de *naturaleza* que los sitúa en planos diferentes pero que, sin embargo, coexisten. Para Bergson no se pasa del uno al otro a través de una continuidad entendida como mero desarrollo o explicación de un principio latente, sino que media entre ambos un *salto* -aquello que llamábamos la diferencia entre un tiempo psicológico y uno ontológico- que dibuja la forma de esta coexistencia bajo un principio de comunicación aberrante. Esta nueva coexistencia se articula siguiendo una primacía del pasado, como aquello que, por una parte, *acompaña* al presente y permite que este *pase*, y por otro lado como pasado puro, como Memoria ontológica que se conserva en sí, que es “el pasado entero, íntegro, es *todo* nuestro pasado el que coexiste con cada presente” (B, p. 55). Es decir, para Bergson, en un gesto cuyo platonismo Deleuze hace notar, “cada presente remite a sí mismo como pasado” (*Ibid.*). Si antes era el presente el que se erigía en condición para el pensamiento del pasado y el futuro, ahora esta faceta recae sobre el pasado, que no existe únicamente como *recuerdo*, sino que *es* siempre

en sí mismo, un pasado que se encuentra *virtualmente* en cada uno de nuestros momentos presentes, que se actualiza en ellos a través de un proceso de diferenciación, y por lo tanto también de creación.

La concepción temporal anterior contra la que se levanta la propuesta bergsoniana, como hemos analizado en capítulos precedentes, se presentaba hostil a esta posibilidad creativa. Al mixtificar el tiempo y el espacio, tanto el pensamiento antiguo como el moderno inscribían el análisis del tiempo en un marco finalista o mecanicista, al partir de un Todo que aparecía como ya dado, bien como *telos* que presupone de antemano el movimiento que pretende explicar, bien desde un mecanicismo que lo anticipa mediante una operación de cálculo que parte del estado precedente. En la concepción bergsoniana, sin embargo, la idea de que el pasado se conserva *Todo* él no implica una idea de temporalidad cerrada y predeterminada como la anterior, en tanto esta totalidad se da únicamente en un terreno virtual cuya actualización se produce “según líneas divergentes”, que “no forman un todo por su cuenta, y no se parecen a lo que actualizan” (B, p. 101). La heterogeneidad entre lo virtual y lo actual permite que el proceso de actualización no se lleve a cabo mediante un programa predefinido, sino que éste va unido a “un ‘titubeo’ de las cosas y, por eso mismo, [a] la creación del mundo” (*Ibid.*), provocando una apertura hacia un futuro no predeterminado. Toda la cuestión reside entonces en ver cómo podemos pasar de ese salto al terreno ontológico que define ese pasado eterno que se conserva íntegramente en su forma virtual, a la forma de su encarnación en el recuerdo concreto de la existencia psicológica, y a la posibilidad de su actualización en un futuro no predefinido: “la Duración, la Vida, es de derecho memoria, de derecho conciencia, de derecho libertad. De derecho significa virtualmente. Toda la cuestión (*¿quid facti?*) es saber en qué condiciones la duración deviene *de hecho* conciencia de sí, cómo la vida accede *actualmente* a una memoria y a una liberación de hecho” (B, p. 103).

¿Cómo dar este paso de lo virtual a lo actual, de la potencia al acto, de lo ontológico a lo psicológico? Este es “el punto donde Proust retoma y releva a Bergson” (DR, p. 140)<sup>94</sup>. Como

---

<sup>94</sup> La característica que define la búsqueda del *tiempo perdido* de Proust será la misma que persigue Bergson en su caracterización de este pasado ontológico, así lo hace notar Deleuze en *Proust y los signos*: “la memoria voluntaria va de un presente actual a un presente que ‘ha sido’, es decir, a algo que fue presente y ya no lo es. El pasado de la memoria voluntaria es, por tanto, doblemente relativo: relativo al presente que ha sido, y relativo al presente con relación al cual es ahora pasado. Lo que equivale a decir que esta memoria no toma directamente el pasado, sino que lo recompone con presentes (...) Es evidente que a la memoria voluntaria se le escapa algo esencial: el ser en sí del pasado (...) De esta forma, sin embargo, la esencia del tiempo se nos escapa, pues si el presente no fuese pasado al mismo tiempo que presente, si el mismo momento no coexistiese como presente y como pasado, nunca pasaría, nunca vendría un nuevo presente a reemplazarlo. El pasado tal como es en sí coexiste, no sucede al presente que ha sido (...) Pero ello es debido a que las exigencias conjuntas de la percepción consciente y de la memoria voluntaria establecen una sucesión real allí donde, más profundamente, se da una coexistencia

indicamos antes, el encuentro con esta Memoria ontológica sigue el mismo proceso para Deleuze que el de la génesis de las facultades que hemos visto antes: encuentro con lo *inmemorial*, como aquello que sólo puede ser captado por la memoria fruto de un encuentro violento que fuerza el pensamiento y pone en marcha una *memoria involuntaria*, capaz de ir más allá del mero reconocimiento hacia los terrenos del devenir, antes presos por la conciencia representativa. Y de nuevo, la creación artística va a ser el modo privilegiado de exploración de este terreno, siendo que para Deleuze el *tiempo perdido* de Proust será el ejemplo perfecto de esta memoria ontológica donde la solución al problema bergsoniano del *paso* hacia su expresión psicológica se hace presente en el *tiempo recobrado*. El famoso encuentro de Proust y la magdalena ejemplifica para Deleuze el funcionamiento de esta memoria involuntaria, cuyo funcionamiento es distinto del mero recuerdo. La forma en que esta imagen de Combray resurge para Proust no es la de aquella vivida en *su* presente, sino la de Combray como un pasado puro hasta entonces sumido en el olvido y lo inmemorial - “el en-sí de Combray” (*DR*, p. 140)-, y cuya esencia se retoma ahora en la forma de “una pregunta persistente que se desarrolla en la representación como un campo problemático, con el imperativo riguroso de buscar, de responder, de resolver. Pero la respuesta viene siempre de otra parte” (*Ibid.*).

La obra de Proust será la historia de esta búsqueda, donde lo que se pretende alcanzar no es tanto el objeto concreto como la condición bajo la que podemos pensarlo, la manera de captar este *tiempo* que nos haga vencer por un breve lapso al olvido, y cuyo cumplimiento más acabado se produce en la obra de arte: “el tiempo recobrado es, en primer lugar, un tiempo que se encuentra en el seno del tiempo perdido y que nos proporciona una imagen de la eternidad; pero también es un tiempo original absoluto, verdadera eternidad que se afirma en el arte” (*PS*, pp. 28-29). Bajo la misma operación de intuición y de violencia que empleábamos en secciones anteriores para describir el momento de la creación artística en su encuentro con el ser de lo sensible, en el caso de Proust, el “artista recibe la revelación de un tiempo original” (...) [que] moviliza todos los recursos de la memoria involuntaria y nos da una simple imagen de la

---

virtual (...) Que no recomponemos el pasado con presentes, sino que de golpe nos situamos en el propio pasado. Que ese pasado no representa algo que ha sido, sino simplemente algo que es y que coexiste consigo como presente. Que ese pasado no tiene que conservarse en nada distinto a sí, ya que es, sobrevive y se conserva en sí (...) A este ser en sí del pasado, Bergson lo llamaba lo virtual. Proust hace lo mismo cuando habla de los estados inducidos por los signos de la memoria: ‘Reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos’ (...) El problema de Proust consiste precisamente en eso: ¿cómo salvar para nosotros el pasado tal como se conserva en sí, tal como subsiste en sí?’ (*PS*, pp. 71-73). Para Deleuze, Proust, sin embargo, en su trabajo con la obra de arte, será capaz de ir más lejos que Bergson en su aprehensión de este pasado virtual.

eternidad”, Y hasta tal punto esto se produce en el momento de la creación artística, que Deleuze dirá que “en rigor, solo la obra de arte nos permite recobrar el tiempo” (PS, pp. 59-60).

Al igual que habíamos dicho que la fabulación creadora de un artista no tenía nada que ver con un recuerdo o una vivencia propia situado dentro del orden de “lo que sucedió”, dentro del orden de la historia, tampoco la búsqueda de Proust pasa por recuperar un Combray vivido en su *realidad*, sino en captar su esencia como diferencia interiorizada, como aquella imagen de un pasado puro que aparece como inaprehensible para la memoria voluntaria. Captar, a través del arte, “un poco de tiempo en estado puro” dice Proust (citado en PS, p. 74), un tiempo primordial que no coincide ya más con el tiempo sucesivo, el tiempo desplegado sobre un avance continuo que sigue un orden mecanicista o finalista, pero que, justamente por eso, por ser aquello percibido desde el desarreglo con el ejercicio normal de memoria, solo nos permite su aprehensión durante un breve instante: “de ahí que las revelaciones de la memoria involuntaria sean breves en grado sumo, y que no puedan prolongarse sin causarnos daño (...) La memoria involuntaria nos proporciona la eternidad, pero lo hace de tal modo que no tengamos la fuerza para soportarla ni un instante, ni el medio para descubrir su naturaleza” (PS, pp. 76-77).

Renunciar a la memoria voluntaria, como lo era hacerlo a la representación, implica enfrentarse al abismo de lo caótico y fragmentario, de aquello que no puede remitir a ninguna totalidad previa. De ahí que todo encuentro con este mundo produzca vértigo, y que sólo pueda aprehenderse en pequeñas dosis y de manera siempre precaria, nunca perdurable. La forma pura del tiempo toma para Deleuze una disposición fragmentaria de coexistencias y dislocaciones, de flujos y cortes que no remiten a una unidad común ni a un futuro anticipable, y que sólo a través de la obra de arte hallan la posibilidad de una ordenación no domesticada bajo los dictados mecanicistas o finalistas. De ahí que, al igual que toda la actividad artística que hemos descrito anteriormente, también el funcionamiento de esta memoria estará dirigido por una potencia creadora fundamental, que no se confunde con la mera reproducción de un recuerdo, sino con la creación de nuevas conexiones sensibles, de nuevas formas de pensar el tiempo, y de pensarnos en el tiempo: “ya no se trata de decir: crear es recordar, sino recordar es crear, es *llegar a ese punto en que la cadena asociativa se rompe, salta fuera del individuo constituido y se encuentra transferida al nacimiento de un mundo individualizador*. Ya no se trata de decir: crear es pensar, sino pensar es crear. Pensar es dar que pensar” (PS, pp. 130. Subrayado en el original).

#### 2.4.4.2 El futuro y la repetición de lo nuevo

La centralidad de la *memoria* en esta nueva organización del tiempo no debe hacernos concebir la apuesta de Deleuze como un intento de instaurar una determinada predilección por una de las dos direcciones del tiempo, al estilo casi de una nueva *Querelle* de Antiguos contra Modernos. En primer lugar, porque este tipo de reflexión opera en un orden de la historia, ajeno al tipo de trabajo que realiza Deleuze. Pero, en segundo lugar, porque la duración bergsoniana en la que se inspira contempla ya la posibilidad de un movimiento que funcione en los dos sentidos a la vez: “el ‘presente’ que dura se divide a cada ‘instante’ en dos direcciones, una orientada y dilatada hacia el pasado, la otra contraída, contrayéndose hacia el porvenir” (B, p. 48). Por otro lado, como acabamos de ver, la relación pasado-presente que se instituye a través de esta relación entre un pasado puro, una memoria ontológica virtual, y su actualización en el presente de una experiencia psicológica concreta estaba marcada por el carácter de una apertura y novedad, siendo que su actualización no estaba determinada de antemano -como ocurría en la relación posible/real-, y en la que lo virtual no se actualizaba sin diferenciarse. Esto, por lo tanto, no trae consecuencias únicamente para la relación pasado-presente, sino también para un futuro que va a ser concebido ahora desde esta posición radicalmente abierta, incluso sorprendente o aleatoria (Alia 2004, p. 205); lo que antes era anticipación y construcción de acuerdo con una imagen del pasado o una acción del presente, es ahora un sistema abierto que incluye lo nuevo e impredecible como su característica fundamental.

La apelación hamletiana al tiempo que se sale de sus goznes, o la interpretación de Deleuze del eterno retorno nietzscheano como eterno retorno de la diferencia va justamente en la línea de buscar una ruptura de la circularidad temporal, según la cual el futuro se entendía en función de esa imagen dependiente del presente que venimos discutiendo, donde era constituido como repetición de lo Mismo. Lo que se repite ahora, lo que vuelve, es la diferencia misma -la intensidad como condición genética de la sensibilidad, el en-sí de Combray como diferencia interiorizada no asumible por la memoria voluntaria-, el Combray nunca vivido, que no se confunde con los hechos del pasado, y que se muestra como aparición radical y no previsible de una fuerza hasta ahora enterrada por la historia.

Desde la óptica de la memoria, la posibilidad de este retorno de la diferencia, de la irrupción de este acontecimiento como novedad, cobra especial relevancia en la forma que tiene Deleuze de interpretar los fenómenos revolucionarios, entendidos casi al modo de un proceso de *fabulación* mítica donde la relación con este pasado intemporal es la condición de posibilidad para una *acción* que inaugurará un tiempo nuevo. La posibilidad de este retorno y repetición del

pasado como inspiración para la acción revolucionaria ha sido objeto de múltiples análisis, siendo quizás el más famoso el de Marx en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. La peculiaridad del pensamiento de Deleuze estriba, en primer lugar, en considerar a esta repetición como condición para el acto revolucionario; en segundo lugar, en no interpretar, por lo tanto, esta repetición como un mecanismo fruto de una *reflexión histórica* realizada *a posteriori* por parte del historiador, que vendría a emplazar la posibilidad de esta repetición sobre una supuesta homología y concordancia de las condiciones históricas en las que se lleva a cabo el acto revolucionario con las de aquel que es imitado. La repetición no funciona para Deleuze de esta forma analógica al respecto de unas condiciones históricas determinadas, sino que es la condición de la acción misma: “no existen en la historia hechos de repetición, pero la repetición es la condición histórica bajo la cual algo nuevo se produce efectivamente. Una semejanza entre Lutero y Pablo, la Revolución del 89 y la República romana, etc. no se manifiesta a la reflexión del historiador, sino que los revolucionarios están determinados a vivirse como ‘romanos resucitados’ en primer lugar ante sí mismos” (*DR*, p. 147).

La “resurrección” de los romanos no se lleva a cabo a partir de ningún hecho empírico o histórico, sino como evocación de una potencia o de una fuerza que los arrastra hacia la producción de algo completamente nuevo. La referencia aquí vuelve a ser otra vez el *fantasma*, el *acontecimiento* y no el recuerdo, aquella potencia incorpóral y virtual que no se puede adscribir ya a una causalidad normal, a la constrictión de un orden histórico que lo consideraría como un hecho “agotado” o “superado”, sino que está constantemente difractado en la dirección del pasado y el futuro. Es aquello que no se deja explicar por las circunstancias históricas o sociales, es lo que irrumpe, lo que abre un espacio de nuevas posibilidades para la acción política. Así, como señala Deleuze:

En fenómenos históricos como la Revolución de 1789, la Comuna de París o la Revolución de 1917, hay siempre una parte de acontecimiento irreductible a los determinismos sociales, a las series causales. A los historiadores no les gusta esta dimensión, así que restauran retrospectivamente las causas. Pero el propio acontecimiento se encuentra en ruptura o en desnivel con respecto a las causalidades: es una bifurcación, una desviación de las leyes, un estado inestable que abre un nuevo campo de posibilidades. (...) En este sentido, aunque un acontecimiento sea contrariado, reprimido, recuperado, traicionado, no por ello deja de implicar algo insuperable. (...) Pero el propio acontecimiento, aunque sea antiguo, no se deja superar: es apertura de lo posible. (*2RL*, p. 213).

“La conciencia de hacer saltar el continuo de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el instante mismo de su acción” señala Walter Benjamin en su tesis *Sobre el*

*concepto de historia* (2012, tesis XV, p. 315)<sup>95</sup>. El gesto revolucionario inicia así un tiempo radicalmente nuevo, que no se concibe como mero progreso, como despliegue sucesivo de un presente preñado ya desde siempre con la idea de su cumplimiento, ni como meta o destino final de una conciencia guiada conforme a un *telos*. De la misma forma que habíamos comentado que el pasado ontológico, aquél al que accedíamos mediante la memoria involuntaria no se confundía con el recuerdo, tampoco esta idea de porvenir puede partir de una concepción ya imaginada de un diseño o proyecto previos. Y si en el caso de la memoria ontológica el mejor método para acercarse a ella era el de la obra de arte, el de la ficción o la fantasía, lo mismo ocurrirá al respecto de este futuro. En secciones siguientes estudiaremos más a fondo la relación que tiene este tipo de futuro con la obra de arte y con la posibilidad de articular un pensamiento político a través de la noción “pueblo que falta”. De momento, sin embargo, de lo dicho ya a lo largo de todos estos capítulos, podemos deducir la importancia que tiene el arte, como forma de acercamiento intuitiva y creativa a la construcción de un pensamiento del porvenir que aspira a desligarse de lo normativo y lo programático, para dar rienda suelta a la potencia creativa, experimentadora o fabuladora de lo imprevisible.

La aproximación que hemos realizado en este capítulo al componente creativo de la filosofía de Deleuze nos ha permitido acercarnos a varias ideas importantes. La más inmediata tiene que ver con la relación indisoluble entre la creación y el pensamiento, y el papel que el arte en particular y la estética en general desempeñan en este sentido dentro del sistema deleuziano. La creación y la experimentación no son unas prácticas accesorias, embellecedoras, si se quiere, de la filosofía de Deleuze, sino que son indesligables de todo ejercicio que merezca la consideración de verdadero pensamiento. De ahí que la estética no pueda considerarse una dimensión autónoma de su obra, sino que se piensa en estricta continuidad con los presupuestos ontológicos que rigen el empirismo trascendental. Por otro lado, la asociación de esta creatividad con el trabajo de determinados artistas no implica la exaltación de una subjetividad que habíamos desacreditado en el capítulo anterior. Los ejercicios de creación no se llevan a cabo mediante la expresión de una imagen psicológica originada en la conciencia de

---

<sup>95</sup> Valdría la pena investigar la concepción de la historia de Deleuze a la luz de las tesis de Benjamin, donde no resultaría difícil hallar similitudes o cuanto menos resonancias (ruptura del *continuum* histórico, reformulación del horizonte utópico con preferencia por el pasado, negación del progreso, etc.). Y en la forma de entender nuestra relación con ese pasado puro retumban inevitablemente las tesis de Benjamin: “la verdadera imagen del pasado pasa *súbitamente*. El pasado sólo cabe retenerlo como imagen que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad” (Tesis V). O también: “articular el pasado históricamente no significa reconocerlo ‘tal y como propiamente ha sido’. Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro” (Tesis VI) en (Benjamin, 2012).

un artista, sino que tienen que ver con la captación de una potencia impersonal a partir de una temporalidad virtual.

La novedad y la creación tal y como se presentan en Deleuze no tienen que ver entonces con lo nuevo en un sentido histórico, con un componente de actualidad. Sino que se presentan justamente como aquello que irrumpe el continuo de la historia desde el ámbito metafísico del devenir. Como señala James Williams, esto no implica que la filosofía de Deleuze no preste atención a la historia. Pero sí implica que, para Deleuze, toda época histórica es susceptible de ser atravesada por tales cortes. O, lo que es lo mismo, que “los argumentos de la historia están incompletos y abiertos a revisión sobre bases no históricas”, permitiéndose la posibilidad de romper la continuidad, y de tomar para sus propios argumentos y creaciones conceptuales ideas extraídas de un ámbito metafísico donde estas “saltan a través de épocas y períodos históricos” (Williams 2019, p. 115). Así, si por un lado la historia sigue teniendo un papel fundamental como el terreno de actualización de estas potencias, como la cristalización en un tiempo histórico y sucesivo de las potencias virtuales que la desbordan, la construcción histórica de las subjetividades no se realiza exclusivamente en torno al criterio identitario de esta narración, sino que el sujeto aparece siempre desbordado por ellas. De ahí que si bien la historia es el lugar donde se otorga un sentido unitario y narrativo a la mayor complejidad, variación, multiplicidad y simultaneidad del tiempo, las identidades construidas en torno a esta unidad están ya siempre atravesadas por el carácter impersonal de estas potencias: “*en el tiempo*, señala de nuevo Williams, *siempre somos prehumanos y posthumanos, incluso si nos contamos historias para hacer más manejables esos hechos*” (p. 116. Subrayado en el original).

## **2.5 DELEUZE Y LA POLÍTICA. SUBJETIVIDADES MENORES Y PUEBLOS QUE FALTAN**

Desde el comienzo de la investigación hemos hecho hincapié en la necesidad de entender de forma conjunta la ontología, la estética y la política deleuzianas, acompañado todo ello de un nuevo pensamiento de la temporalidad. A lo largo del último capítulo hemos visto a través de diferentes cuestiones que las reflexiones de Deleuze sobre el arte no pueden entenderse como meras reflexiones de teorías del arte, sino que tienen un papel central en el desarrollo de su modelo ontoepistémico. La unificación de la Estética como teoría del conocimiento sensible y como teoría del arte, y la idea del arte como *poiesis* y no como *mimesis*, como experimentación y no como representación, impregna la construcción de la filosofía deleuziana desde la posibilidad misma del pensamiento: la descripción del universo subrepresentativo, la ruptura con la imagen del pensamiento, la concepción del sujeto de una

forma procesual y conformado a partir de lo dado, la formación de las facultades y la posibilidad de llevarlas -también a la *memoria* y con ella al *porvenir*- más allá de lo mero empírico, el papel de la imaginación, de la fantasía, y de la creación; todo ello, como esperamos haber mostrado con claridad, aparece atravesado por la sensibilidad como momento de encuentro con el pensamiento y como lugar donde se determinan las condiciones de la experiencia real, y por la estética como ciencia de lo sensible construida desde la creación y la experimentación, y no como mero reflejo de una realidad superior.

Pero, dentro de todo esto, ¿dónde queda la política? Si bien es un ejercicio peligroso que no debería realizarse sin la cautela necesaria, no resulta complicado intentar deducir ciertos principios o ciertas direcciones de una política deleuziana de los principios epistémicos y ontológicos que hemos estado estudiando<sup>96</sup>. Y, aun así, sin embargo, no parece para nada obvio que de aquí pueda sacarse una filosofía política, al menos en el sentido sistemático y normativo que se le suele atribuir a esta rama del pensamiento. Por un parte, hemos visto que la filosofía de Deleuze se articulaba como una voluntad de ruptura hacia el orden de pensamiento -

---

<sup>96</sup> La asociación entre un modelo ontoepistémico y un régimen sociopolítico correlativo es habitual de una cierta interpretación deleuziana, por ejemplo, aquella que equipara los regímenes arbóreos y rizomáticos con formas políticas autoritarias y estatales o descentradas y democráticas respectivamente. Una correlación que se establece con más motivo una vez Deleuze declara que “nunca se trata de una metáfora, la metáfora no existe, sólo existen conjugaciones no hay metáforas” (*D*, p. 131). Carlos Reynoso, en una crítica feroz, señala los peligros de este tipo de asociaciones de pensamiento “Cuando en nombre del rizoma se equiparan las jerarquías arborescentes de la gramática con los regímenes jerárquicos de la política se comete el mismo error de interpretación literal de las metáforas y de intrusión de lo concreto en lo abstracto que la Junta Militar argentina perpetró al prohibir las matemáticas modernas, la lógica de clases y la teoría de conjuntos; de ellas decía que propugnaban ‘trabajar los números colectivamente’, lo cual subvertía la posibilidad de tratarlos como los ‘tenaces individuos’ que son (Neilson 1978). Sé muy bien que nuestros sutiles filósofos y esos patéticos dictadores no valían lo mismo ni pensaban igual; cae de suyo también que los agenciamientos colectivos de Deleuze se situaban en las antípodas de este individualismo pequeñoburgués de baja estofa. Pero a pesar de que sus credenciales políticas y sus cualidades humanas han sido tan dispares, al cruzar la línea roja que mantiene la distinción entre los sentidos estrictos y los figurados y al consentir que las abstracciones del modelo se impregnen de connotación, el método de razonamiento rizomático termina arrojando una luz poco halagadora sobre su propio aparato esquizo de inferencia y homologando las formas lógicas (si es que no los contenidos) de paralogismos tan burdos como los que llegó a patrocinar la dictadura” (Reynoso 2015, p. 20). Aunque creemos que esta crítica está hasta cierto punto injustificada -los propios Deleuze y Guattari señalan que “de lo que se trata es de mostrar que los rizomas tienen también su propio despotismo, su propia jerarquía, que son más duros todavía (...) puesto que no hay dualismo, ni dualismo ontológico aquí y allá, ni dualismo axiológico de lo bueno y de lo malo” (*MM*, pp. 24-25)-, y que Deleuze está pagando por la imagen que se ha construido de él antes que por lo que él realmente dice, la crítica de Reynoso, y su exposición de cómo modelos arborescentes pueden generar perfectamente sistemas de pensamiento descentrados, ponen sobre la mesa la necesidad de problematizar esta vinculación, en muchas ocasiones incuestionada, entre determinados principios epistémicos y ontológicos y su correlación inmediata con un determinado valor político o moral. Obviamente, como decimos, el gesto y los criterios con los que se maneja Deleuze y Guattari son otros que los que les achaca Reynoso. Pero justamente la falta de otro criterio de validación externo que no sea el sancionado por su propia filosofía, dificulta la comunicación con autores de tradiciones intelectuales distintas. Esta acusación de dualismo, de hecho, es una habitual entre los críticos de Deleuze (ver, por ejemplo, Choat 2010, p. 149).

institucional, académico, filosófico- establecido, sin que hubiera sin embargo una propuesta alternativa que pudiera sentar las bases de una nueva forma de pensamiento reglado: la imagen de pensamiento se critica no para poner otra, sino para establecer la crítica como fundamento y tarea constante del filósofo. En segundo lugar, la crítica a la timidez kantiana a la hora de llevar hasta el final su crítica al cogito cartesiano derivaba en Deleuze en una impugnación de la unidad del sujeto trascendental. Desmontada esta unidad, el sujeto propuesto por Deleuze es un sujeto que se conforma en y por lo dado, y que por tanto está en constante cambio o transformación, lo que supone también una alteración a la hora de entenderlo desde una agencia que se ve ahora menguada. Las nuevas formas de pensamiento, de sensibilidad, de memoria, etc. no sustituyen a los antiguos modelos, sino que son momentos de violencia puntual en la reorganización de las facultades que no fundan unas nuevas categorías, sino solo instantes de libertad precaria en los que llegamos a pensar de otro modo. Por último, en la misma línea de todo lo anterior, la apuesta deleuziana por la creación no va acompañada de un programa o diseño replicable, no aporta una forma normativa a la que agarrarse, sino que es, fundamentalmente, fruto de un encuentro azaroso con algo que nos violenta, pero que no ofrece posibilidad de instaurarse como práctica sobre unas bases sólidas y reproducibles. Desde estas coordenadas, ¿cómo establecer una política? ¿Cómo hacerlo desde este pensamiento poshumano al que parece apuntar su teoría de la subjetividad, y que posteriormente van a recoger las distintas corrientes inscritas en el marco del Antropoceno? Y en el caso de que la filosofía de Deleuze genere efectivamente un pensamiento político ¿es el suyo el más adecuado para enfrentar los retos actuales? ¿O debe complementarse con otras formas de pensamiento que tomen en cuenta aquello que Deleuze rechaza (la representación, la institución, etc.?)

El debate sobre la existencia o no de este pensamiento político es algo habitual en los estudios deleuzianos desde hace años, enfrentándose diferentes posturas al respecto que son apoyadas tanto por deleuzianos como por otros autores menos cercanos a la filosofía de Deleuze. Peter Hallward ha sido uno de los autores más beligerantes a la hora de negar la existencia de esta filosofía política, justificando su postura sobre la ausencia de una propuesta constructiva o normativa, en lo que considera una filosofía abstracta y ajena al mundo, y sobre la definición del espacio político y social en Deleuze a partir de criterios ajenos a los de la tradición de la ciencia y la filosofía política clásica –líneas de fuga en lugar del conflicto o la contradicción (Hallward 2006)<sup>97</sup>. Otros, como Badiou (2010), no solo cuestionan el carácter

---

<sup>97</sup> “Aunque un pequeño número de entusiastas sigue dedicando mucha energía e ingenio a la tarea, lo cierto es que la obra de Deleuze es esencialmente indiferente a la política de este mundo. Una filosofía

político de la obra de Deleuze, sino que coligen de su obra y su herencia nietzscheana un regusto anti-igualitario que derivaría en una forma de pensamiento contrario a la democracia y de perfil aristocrático: “contra toda norma igualitaria o convivial, resulta que la concepción deleuziana del pensamiento es profundamente aristocrática. El pensamiento sólo existe en un espacio profundamente jerarquizado” (Badiou 2012, p. 26).

Otro de los frentes críticos más frecuentes es el proveniente del marxismo. Así, Isabelle Garo (2011), caracteriza como propio de un tipo de marxismo francés, que incluiría por igual a Althusser, Foucault y Deleuze, el llevar a cabo un desplazamiento de Marx, dejando de lado la crítica de la economía política en favor de unas preocupaciones estrictamente epistémicas o filosóficas (Garo 2011; Andrew, 2017). En una línea similar se sitúan Perry Anderson (2018) y Alex Callinicos (2011), para quienes el posestructuralismo o el posmodernismo se caracterizarían por una tendencia idealista y anti-realista, que habría redirigido las preocupaciones marxistas hacia el terreno de la filosofía del lenguaje, la semiótica o lo simbólico. Y, sin embargo, también desde esta trinchera se ha reivindicado la existencia de una filosofía política deleuziana en el acercamiento de las posiciones marxistas a las prácticas micropolíticas de invención y creación (Thoburn 2003), a los análisis libidinales del capitalismo (Jouer 2018), o a todo lo que tiene que ver con la tradición del pensamiento post-operaísta italiano en las figuras de Negri y Hardt o “Bifo” Berardi. Para Jon Fujita Hirose (2021), el *Anti-Edipo* sería un intento de reformular una crítica al capitalismo dejando de lado las tendencias leninistas que centran el foco de la acción revolucionaria en la estructura del partido, promoviendo un tipo de análisis (des)territorializante que pueda incluir los desplazamiento del centro a la periferia en diálogo con las teorías del *intercambio desigual* de autores como Wallerstein o Samir Amin. Mientras que otros autores como Paul Patton, más distanciados del marxismo, aún sin reconocer en Deleuze y Guattari la construcción de una filosofía política sistemática, afirma la existencia de este pensamiento político sobre una base más similar a la que hemos venido describiendo aquí: como crítica y debilitamiento del poder normalizante y como creación de nuevos conceptos que nos permitan acceder a otra forma de pensar lo social y lo político (Patton 2013).

---

basada en la desterritorialización, la disipación y la fuga sólo puede ofrecer el control más inmaterial y evanescente sobre los mecanismos de explotación y dominación que continúan condicionando gran parte de lo que sucede en nuestro mundo. La guerra filosófica de Deleuze sigue siendo 'absoluta' y 'abstracta', precisamente, más que dirigida o 'realizada' [menée]. Una vez que 'un campo social se define menos por sus conflictos y contradicciones que por las líneas de fuga que lo atraviesan', cualquier espacio distintivo para la acción política sólo puede subsumirse dentro de la dinámica más general de la creación o la vida. Y dado que estas dinámicas son en sí mismas antidualécticas, si no antirelacionales, puede haber poco espacio en la filosofía de Deleuze para relaciones de conflicto o solidaridad, es decir, relaciones que son genuinamente entre individuos, clases o principios, en lugar de ser externas a ellos”- (Hallward 2006, p. 162).

Algunas de estas cuestiones y de estas críticas serán retomadas más adelante para ver lo ajustadas que puedan ser a la filosofía de Deleuze. No obstante, el debate acerca de la *existencia* o no de una filosofía política deleuziana nos parece hasta cierto punto estéril hoy en día. Pues creemos que refiere más a una discusión puramente nominalista en el mejor de los casos, y a un intento desesperado de salvaguarda de capital epistémico en el peor, antes que a un verdadero interés en lo que Deleuze tenga que decir. Desde hace ya muchos años, la noción de *política* trasciende los límites estatales, administrativos o económicos a los que originalmente se circunscribía, y pensamientos como el feminista o el poscolonial han puesto de relevancia la importancia que las reflexiones sobre la identidad o sobre la subjetividad tienen para la vida en común, y las implicaciones políticas que se derivan del entendimiento de estas identidades como consecuencia de unas ciertas *técnicas* de gobierno o *tecnológicas del yo*, por decirlo con Foucault. La reflexión sobre la necesidad de llevar a cabo un pensamiento político que sea ajeno a la economía -que tampoco es el caso de Deleuze-, que no se asiente en la terminología clásica de la ideología o las clases, o de realizar una política *fuera* del Estado o *contra* el Estado es totalmente legítima, y de hecho la abordaremos aquí llegado el momento. Y negar el estatuto de política a quien decide hacerla en sus márgenes, reduciéndolo todo a una *lucha identitaria* o a un ejercicio de mera *estética* es de una miopía moral hoy en día inexcusable. Más aún si, con todo lo que llevamos diciendo sobre la estética en Deleuze, esta no puede entenderse ya desde la visión superficial y accesoria que transmite su uso peyorativo, sino que refiere a la forma de configuración y de experiencia sensible compartida dentro de una sociedad -como en Rancière (2009)-, o dentro del mundo en general -como en Sauvagnargues (2022)- al modo de una ecología. Siguiendo el recorrido que llevamos hasta ahora, vamos entonces a estudiar esta política deleuziana como prolongación su propuesta ontológica y estética, y como continuación a las premisas desubjetivadoras analizadas en los capítulos anteriores. Más adelante, en capítulos siguientes, analizaremos la posibilidad de concreción de estas políticas en los lenguajes del pensamiento feminista o poscolonial.

### **2.5.1 Ontología, política y estética. El *Anti Edipo***

Hemos comentado ya desde el inicio que la filosofía de Deleuze buscaba moverse en un terreno distinto al de la representación, más allá -o más acá- del *logos*. Este espacio, en sus distintas versiones a lo largo de la historia de la filosofía, de Aristóteles a Kant, tenía como condición principal la imposibilidad de pensar la *diferencia* de otra forma que no fuera bajo la forma de una *semejanza* previa, en sus diferentes variantes (el movimiento referido al reposo,

el tiempo referido al ahora, el devenir al ser, etc.). Todo lo que caía por fuera de este esquema no permitía la posibilidad de un pensamiento verdadero al no poder ser categorizado según las exigencias de la razón. En el intento por ensanchar el pensamiento y hacerlo capaz de captar esta diferencia, las filosofías de Hegel y Leibniz aparecen para Deleuze como los dos proyectos más atrevidos a la hora de extender el espacio del *logos*, en una tentativa de ampliar el terreno de la representación hasta lo infinitamente pequeño (Leibniz y el cálculo infinitesimal), o hasta lo infinitamente grande (Hegel, la dialéctica y la ampliación de la razón de forma que ningún elemento del *logos* caiga fuera del dominio de la Historia). Sin embargo, para Deleuze, ninguno de los dos intentos triunfa, en tanto ambos confunden “el concepto propio de la diferencia con la inscripción de la diferencia en la identidad del concepto en general” (*DR*, p. 92), de manera que, en cualquier caso, la diferencia permanece subordinada a la identidad, incapaz de pensarse en sí misma.

Si de verdad queremos pensar la diferencia, la verdadera trascendencia de este dominio representativo del *logos* implicará, por lo tanto, la inmersión en un terreno movedizo, dando palos de ciego, y mediante la inseguridad o el riesgo al que aludíamos al definir esos encuentros violentos con lo sensible subrepresentativo, tal y como quedaban definidos en el empirismo trascendental de Deleuze. Para la tradición filosófica, la diferencia “sólo encuentra un concepto efectivamente real en la medida en que designa catástrofes: ya sea rupturas de continuidad en la serie de las semejanzas, ya sea fallas infranqueables entre las estructuras análogas” (*DR*, p. 71). Y es justamente este terreno catastrófico al que tenemos que asomarnos si queremos llegar a pensar la diferencia y toda la fuerza que subyace al dominio representativo: “pero precisamente, la diferencia como catástrofe, ¿no da pruebas, acaso, de un fondo rebelde irreductible que sigue actuando bajo el equilibrio aparente de la representación orgánica?” (*Ibid.*). Lo que para Aristóteles<sup>98</sup>, Leibniz, Kant, Hegel y tantos otros implicaba el abismo y la

---

<sup>98</sup> Como señala José Luis Pardo, a fin de no ser injustos con Aristóteles, cabría decir que en su filosofía existe un componente de experimentación mucho más alto de lo que habitualmente se le reconoce. Lo hemos comentado ya al respecto de la *Poética* y la relación entre poesía e historia, pero también en esta exploración del *logos* y de formación de las categorías hay un componente de experimentación e investigación que dista mucho de ser un pensamiento *a priori* como podría ocurrir en el caso kantiano (Pardo 2011, pp. 164-165). Esto se ve refrendado en la forma que tenía Aristóteles de entender la *intuición*: la intuición aristotélica expresa este carácter de experimentación e investigación *ad nauseam*, que no tiene que ver ni con un conocimiento *a priori*, ni con una *intención intelectual* al estilo de los románticos, sino con aquello que Quintín Racionero llamaba, en las lecciones ya citadas anteriormente, una “fatiga de la razón”. Dice Aristóteles en los *Analíticos segundos*: “entonces, ni los modos de ser son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación, al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al <orden del> principio. Y el alma resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar eso. Lo que se dijo ya bastante antes, pero no de manera clara, digámoslo de nuevo. En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, <se da> por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, V.g.: de

posibilidad de errar en el conocimiento, el ámbito donde no rige lo universal, será para Deleuze aquello que hay que abrazar, como hemos visto en los capítulos anteriores. Una superación del terreno del *logos* que no se lleva a cabo con la convicción de poder instaurar un nuevo orden más allá, sino que busca mantenerse siempre en el terreno titubeante de una experiencia subrepresentativa que nos abre a nuevos modos de pensamiento.

Hemos visto cómo el contacto con esta intensidad subrepresentativa se llevaba a cabo mediante un encuentro que seguía el modelo de lo *sublime* kantiano, al mismo tiempo génesis y discordia de las facultades, que propiciaba el acceso de la fantasía o la imaginación a un terreno productivo y experimental que trascendía lo empírico, y que tenía algo de delirante e inverosímil en tanto se presentaba siempre como descentrado o inarmónico, como aquello que rompía la linealidad del tiempo afirmándolo en varios sentidos a la vez. Se constituía entonces un pensamiento que no se adscribía al ámbito de una temporalidad concreta, sino que buscaba captar la potencia virtual de un acontecimiento que no se agotaba en un estado de cosas específico. Y que no se adscribía tampoco a la acción de un sujeto idéntico a sí mismo, sino a la irrupción de una fuerza impersonal que trastocaba las estructuras sobre las que se asentaba esta identidad. Era por ello un pensamiento del orden de lo *intempestivo* nietzscheano y no del orden de la historia, que aunaba una voluntad poética y artística con un elemento revolucionario de ruptura que abría las puertas a la llegada de la novedad radical. Y, al igual que la *Crítica del Juicio* de Kant y su analítica de lo sublime habían nacido al calor de la Revolución Francesa, el clima del Mayo del 68 va a alumbrar el *Anti Edipo* de Deleuze y Guattari como su primer intento de reunir lo político con estas dinámicas creativas bajo una voluntad explícitamente revolucionaria. El encuentro con lo sublime, con lo que nos fuerza a pensar, aquello que le hacía a Proust acceder a esa memoria involuntaria es algo que viene de fuera, que nos violenta desde fuera. Y es en este sentido que el ambiente político de finales de los 60 se siente como la irrupción de un acontecimiento que viene a conmovir los cimientos de la historia. La frase de Deleuze y Guattari de “Mayo del 68 nunca ocurrió” [*mai 68 n'a pas eu lieu*] y el artículo que lo acompaña (2RL, pp. 213-215) no deben entenderse como una claudicación ante unos hechos que no fueron lo que

---

*hombre*. pero no del *hombre Calias*) (...) Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por comprobación, pues así <es como> la sensación produce <en nosotros> lo universal. Por otra parte, puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a <incurrir en> lo falso, v.g.: la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y la intuición son siempre verdaderas, que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición (...) y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como <del hecho de> que el principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género <de conocimiento> verdadero aparte de la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia” (*Analíticos Segundos* 100a 15- 100b, 15).

se esperaba de ellos, sino todo lo contrario. Mayo del 68 nunca ocurrió porque “pertenece al orden de los acontecimientos puros, libres de toda causalidad normal o normativa”, y debe ser entendido como “un fenómeno de videncia, como si una sociedad viese de repente lo que tenía de intolerable y viese al mismo tiempo la posibilidad de algo distinto”. Es por ello que, más que una transformación en el orden de las instituciones, más que un cambio económico o político entendido en el sentido clásico de una lucha antagónica, se trataba de una irrupción en el orden del deseo, de la ruptura de las formas de la representación a través de un componente productivo, de un acontecimiento, en definitiva, que buscaba construir nuevos modos de existencia con la intención de “constituir dispositivos colectivos correspondientes a la nueva subjetividad, de tal manera que ella [la sociedad] desee la mutación” (2RL, pp. 213-214)<sup>99</sup>. Establecer la exposición de este deseo, de estos nuevos modos de existencia y de estas nuevas subjetividades será el objetivo del *Anti Edipo* como cristalización en una forma política revolucionaria de la tesis ontológicas, estéticas y de creación de conceptos que hemos venido comentando a lo largo de toda la investigación<sup>100</sup>.

La “locura” trascendental que diagnosticábamos antes va a ser abordada aquí desde la crítica de un psicoanálisis que reintroduce las expresiones estrictamente productivas de los flujos libidinales bajo un régimen de significado que las coarta y neurotiza. Como hemos

---

<sup>99</sup> Autores como Kristin Ross o, sobre todo Cornelius Castoriadis, van a leer en esta y en otras interpretaciones del Mayo del 68, principalmente en la expuesta por Luc Ferry y Alain Renault en su obra *La pensée 68*, una justificación del fracaso del movimiento y no un verdadero análisis de los objetivos que allí se planteaban. Dice Castoriadis: “lo que los ideólogos aportaron a posteriori fue a la vez una legitimación de los límites (de las limitaciones, al fin y al cabo: de las debilidades históricas) del movimiento de Mayo; no habéis intentado tomar el poder, teníais razón, ni siquiera habéis intentado establecer contra-poderes, teníais razón otra vez, pues quien dice contra-poder dice poder, etc.; y una legitimación de la retirada, de la renuncia, del no compromiso o del compromiso puntual y medido; de todas formas, la Historia, el sujeto o la autonomía no son más que mitos occidentales. Por lo demás, esta legitimación fue rápidamente sustituida por la letanía de los nuevos filósofos a partir de mediados de los años 70; la política apunta al todo, por lo tanto es totalitaria, etc. (y así explica su éxito). Antes de replegarse hacia las ‘residencias secundarias’ y la vida privada, y para lograrlo, la gente tuvo necesidad de un mínimo de justificación ideológica (ya que todo el mundo no tenía, por desgracia, la misma admirable libertad respecto a sus palabras y actos de ayer que éste o aquél, por ejemplo) (...) Es sorprendente que Ferry y Renault no hayan visto la estrecha relación existente entre la ideología de la muerte del sujeto, del hombre, de la verdad, de la política, etc. y el estado de las mentes, el humor, el *mood*, la *Stimmung* que siguieron al fracaso (es más, al curioso fracaso) de Mayo y a la descomposición del movimiento” (Castoriadis 1988, p. 86). Ver también Ross, Kristin (2002).

<sup>100</sup> Al igual que en los casos anteriores, no nos interesa hacer una interpretación a fondo del *Anti-Edipo*, ni tampoco desgranar analíticamente todas las creaciones conceptuales que van a surgir a partir de este momento, tanto aquí como en *Mil Mesetas*. Es por eso que haremos referencia a este nuevo vocabulario de Deleuze dando por hecho un cierto conocimiento de la terminología aquí empleada -quizás la que más ha trascendido-, menos interesados en mostrar qué quiere decir Deleuze con cada concepto, que en dejar patente la continuidad que existe con las tesis y obras anteriores. Esto no quiere decir que la proliferación conceptual de Deleuze y Guattari no tenga un sentido, ni que todos los conceptos remitan a lo mismo. Simplemente, aquí nos interesa más mostrar ese movimiento general que se produce en disputa con una filosofía de la representación y el *logos*, y ver como las tesis anteriores se mantienen en su forma política.

comentado, cuando Deleuze y Guattari reivindican la esquizofrenia como “universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como ‘realidad esencial del hombre y de la naturaleza’” (AE, p. 14), no lo hacen desde una perspectiva antipsiquiátrica como una naturalización de la patología, sino como aquella instancia productiva que se sitúa más allá de la representación y de las estructuras de codificación del deseo. La esquizofrenia o el esquizoanálisis como “método” conformarían el equivalente en términos de producción deseante de esa exploración del sujeto más allá de los cercos del reconocimiento y la representación, a fin de explorar nuevas posibilidades de vida y modos de existencia. Una exploración y una ruptura con los códigos sociales, políticos, orgánicos y corporales que, no obstante, debe estar regida por un *arte de la prudencia* -bien es cierto que apuntado de una forma un tanto descuidada en el *Anti Edipo*, haciendo más hincapié en ello en *Mil Mesetas*<sup>101</sup>-, y sabiendo que todo proceso de desterritorialización, de liberación de estos corsés que atenazan al sujeto se da a través de una interrupción necesaria del movimiento y su territorialización en un nuevo código neurotizante: “el proceso no puede liberarse, proseguir y realizarse más que en la medida en que es capaz de crear -¿qué, pues? una tierra nueva” (AE, p. 328).

El objetivo que se proponen aquí Deleuze y Guattari sería el de juntar a Marx y a Freud como una forma de combinar “la producción social” de la realidad con la “producción deseante” (AE, p. 34) como un único y mismo proceso<sup>102</sup>. Apostando además por una producción deseante que no es consecuencia de una *carencia*, de una *falta* previa que actuaría al estilo de una motivación psicológica que pone en marcha la producción, y donde el deseo sería el resultado de la privación de un objeto que se desea únicamente como forma de satisfacer su ausencia previa. Sino que el deseo es entendido por Deleuze y Guattari como pura potencia, como pura producción de realidad<sup>103</sup>. Así pues, no hay nada que interpretar en este deseo. Frente a un

---

<sup>101</sup> (AE, p. 328). O referencias más abundantes en *Mil Mesetas*: “¿Qué ha pasado? ¿Habéis empleado la prudencia necesaria? No la sabiduría, sino la prudencia como dosis, como regla inmanente a la experimentación: inyecciones de prudencia” (MM, p. 156). O también: “Cuánta prudencia se necesita, el arte de las dosis, y el peligro, la sobredosis. No se puede andar a martillazos, sino con una lima muy fina. Se inventan autodestrucciones que no se confunden con la pulsión de muerte. Deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones a la medida de un agrimensor” (MM, pp. 164-165). También en MM p. 192; p. 513.

<sup>102</sup> “En verdad, la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas. Nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado, y que la libido no necesita ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación, para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Sólo hay el deseo y lo social, y nada más” (AE, p. 36).

<sup>103</sup> “El ser objetivo del deseo es lo Real en sí mismo. (...) Como dice Marx, no existe carencia, existe pasión como ‘ser objeto natural y sensible’. No es el deseo el que se apoya sobre las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo: son contraproductos en lo real que el deseo produce. La carencia de un contra-efecto del deseo, está depositada, dispuesta, vacualizada en lo real

psicoanálisis que se proponía como un proceso de interpretación o desciframiento de estos procesos deseantes o libidinosos para reintroducirlos en la forma de la represión edípica y la representación –“toda la *producción* deseante está aplastada, sometida a las exigencias de la *representación*, a los limitados juegos del representante y del representado en la representación” (AE, p. 60)-, el esquizoanálisis se propone llegar a un inconsciente que es pura producción deseante, y destruir y desmontar las catexis libidinales en las que se detiene este flujo que lo llevan a desear su propia represión<sup>104</sup>. Es así, repetimos, que este esquizoanálisis prosigue en el ámbito político y social el ejercicio de destrucción de la representación que habíamos visto también para el terreno ontológico: “el esquizoanálisis es a la vez un análisis trascendental y materialista. Es crítico en el sentido que lleva la crítica a Edipo, o lleva a Edipo al punto de su propia autocrítica. Se propone explorar un inconsciente trascendental, en lugar de metafísico; material, en lugar de ideológico; esquizofrénico, en lugar de edípico; no figurativo, en lugar de imaginario; real, en lugar de simbólico; maquínico, en lugar de estructural; molecular, micropsíquico y micrológico, en lugar de molar o gregario; productivo, en lugar de expresivo” (AE, p. 115).

La ausencia de un programa político en Deleuze y Guattari es entonces una consecuencia directa de este método esquizoanalítico. Por un lado, por el carácter inesperado o sobrevenido que lo define, porque no conocemos con antelación el momento en el que ocurre, ni a donde nos puede llevar. En segundo lugar, porque, aunque toda actividad esquizoanalítica conlleva un proceso de producción y creación -a través de la propia naturaleza productiva del deseo, y de la posterior construcción de una nueva territorialidad-, esta es, como en el caso anterior, impredecible de antemano. Y su labor primordial es de destrucción y ruptura de las asociaciones establecidas, buscando impedir la represión de los flujos libres de deseo bajo las estructuras simbólicas de Edipo (AE, p. 404). Pero en último lugar, el esquizoanálisis no puede

---

natural y social. El deseo siempre se mantiene cerca de las condiciones de existencia objetiva, se las adhiere y las sigue, no sobrevive a ellas, se desplaza con ellas, por ello es tan fácilmente deseo de morir, mientras que la necesidad mide el alejamiento de un sujeto que perdió el deseo al perder la síntesis pasiva de estas condiciones. La necesidad como práctica del vacío no tiene más sentido que ese: ir a buscar, capturar, ser parásito de las síntesis pasivas allí donde estén. Por más que digamos: no se es hierba, hace tiempo que se ha perdido la síntesis clorofílica, es preciso comer... El deseo se convierte entonces en este miedo abyecto a carecer. Pero justamente, esta frase no la pronuncian los pobres o los desposeídos. Ellos, por el contrario, saben que están cerca de la hierba, y que el deseo ‘necesita’ pocas cosas, *no estas cosas que se les deja, sino estas mismas cosas de las que no se cesa de desposeerles*, y que no constituían una carencia en el corazón del sujeto, sino más bien la objetividad del hombre, el ser objetivo del hombre, para el cual desear es producir, producir en realidad” (AE, p. 34).

<sup>104</sup> “Este es, pues, el objetivo del esquizoanálisis: analizar la naturaleza específica de las catexis libidinales de lo económico y lo político; y con ello mostrar que el deseo puede verse determinado a desear su propia represión en el sujeto que desea (de ahí el papel de la pulsión de muerte en el ramal del deseo y de lo social). Todo ello ocurre, no en la ideología, sino mucho más por debajo. Una catexis inconsciente de tipo fascista, o reaccionario, puede coexistir con la catexis consciente revolucionaria” (AE, p. 110).

postularse como programa político en un sentido clásico porque la aplicación de los dos principios anteriores implica la crítica y el ataque contra el Estado como aparato principal de esta forma de represión. Para Deleuze y Guattari, el Estado es el equivalente en el terreno político de lo que eran la representación o el reconocimiento en el terreno del pensamiento: “todo está regulado a partir del momento en que la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento” (*MM*, p. 381) dirán en *Mil Mesetas*. Y, como en el caso anterior, la denuncia de los mecanismos de apropiación del pensamiento y el deseo no se acompaña de una nueva serie de postulados como contrapartida, sino de un vacío o ausencia de una alternativa metódicamente delimitada. De ahí que podamos decir, con Emma Ingala, que “si el Estado es la imagen de lo político, la acción que proponen Deleuze y Guattari es una política sin imagen” (Ingala 2012, pp. 295-296).

### **2.5.2 Regímenes molares y regímenes moleculares. Micropolítica y Macropolítica**

Dentro de la tendencia hacia la creación de nuevos conceptos que se inaugura en el *Anti Edipo*, la diferencia entre regímenes molares y regímenes moleculares tendrá una importancia especial para nosotros. Esta distinción se articula dentro de la identidad entre la producción deseante y la producción social que comentábamos antes, entre las que, si bien “nunca existe diferencia de naturaleza”, existe sin embargo una distinción de régimen “según relaciones de tamaño” (*AE*, p. 37) que se expresa como la diferencia entre lo molecular y lo molar: “la dirección molar va hacia los grandes números y los fenómenos de masa”, mientras que “la dirección molecular (...), al contrario, se hunde en las singularidades, sus interacciones y sus vinculaciones a distancia o de diferentes órdenes” (*AE*, p. 289). Esta distinción, sin embargo, no remite únicamente a una diferencia de escala, sino también a una disparidad en lo cualitativo y en las formas de comportamiento de ambos regímenes. Así, mientras que la dirección molar definiría una “macrofísica”, la molecular quedaría definida por una “microfísica” que no estaría caracterizada por grandes leyes estadísticas, sino por “ondas y corpúsculos, flujos y objetos parciales que ya no son tributarios de los grandes números, líneas de fuga infinitesimales en lugar de las perspectivas de grandes conjuntos” (*Ibid.*). La dicotomía, por tanto, no puede adscribirse únicamente a una alternativa entre lo colectivo y lo individual, o lo social y lo psicológico, sino que son formas de funcionamiento inconsciente que interaccionan entre ellas, y que actúan mediante relaciones de convergencia y divergencia necesarias: “cuando colocamos en un caso un involuntario de las máquinas sociales y técnicas y en el otro caso un inconsciente de las máquinas deseantes, se trata de una relación necesaria entre fuerzas inextricablemente

ligadas: unas son fuerzas elementales por las que el inconsciente se produce, las otras son fuerzas resultantes que reaccionan sobre las primeras, conjuntos estadísticos a través de los cuales el inconsciente se representa y sufre represión y supresión de sus fuerzas elementales productivas” (AE, p. 293). Así, mientras el régimen molar hace referencia a las formas de represión, de cristalización o de estabilización del deseo, lo molecular expresa su actividad inconsciente, el movimiento de desestratificación, las fugas y salidas de aquellas fuerzas que coaccionan el deseo y lo reintroducen en un escenario representativo. Y todo ello, decimos, a través de un mecanismo que no es exclusivo de cada uno de los regímenes, sino que esta dinámica se repite internamente en cada uno de los dos polos de la ecuación: “no hay formación molecular que no sea por sí misma catexis de formación molar. No hay máquinas deseantes que existan fuera de las máquinas sociales que forman a gran escala; y no hay máquinas sociales sin las deseantes que las pueblan a pequeña escala. Además, no hay cadena molecular que no intercepte y no reproduzca bloques enteros de código o de axiomática molares y que esos bloques no contengan o no sellen fragmentos de cadena molecular” (AE, p. 350).

Es por ello que toda sociedad y todo individuo están atravesados por las dos tendencias al mismo tiempo, coexistiendo siempre en cada uno de ellos una línea molar y otra molecular, una actividad desterritorializante y otra reterritorializadora. De manera que podemos decir que, para Deleuze y Guattari, “toda política es a la vez macropolítica y micropolítica” (MM, p. 218). De esta manera, la escenificación de la política en el campo social se da mediante una relación de tensión entre formas de codificación, estabilización y represión del deseo en organizaciones e instituciones molares, representativas y normalizadoras, por un lado, y flujos de deseo, de experimentación y producción de percepciones y afectos inconscientes, que marcan líneas de fuga y puntos de ruptura en las organizaciones despóticas y reguladoras del deseo por el otro. Es desde esta complementariedad de las dos opciones, del tránsito del deseo hasta su propia represión, que Deleuze y Guattari intentan dar respuesta a una de las preguntas inspiradoras del libro, y que era también la pregunta de Wilhelm Reich: “¿Por qué las masas han deseado el fascismo?” (AE, p. 355) -vale decir, “¿por qué las masas han deseado su propia represión?”-, sin la necesidad de acudir a una explicación en clave ideológica: no es que las masas hayan sido “engañadas”, como una ilusión que se produce al nivel de la conciencia, sino que los mecanismos por los que se lleva a cabo esta represión se producen ya al nivel de la infraestructura, al nivel de las catexis inconscientes del deseo<sup>105</sup>. Así, para Deleuze y Guattari:

---

<sup>105</sup> “La catexis paranoica y la catexis esquizoide son como dos polos opuestos de la catexis libidinal inconsciente, uno de los cuales subordina la producción deseante a la formación de soberanía y al

No es una cuestión de ideología. Existe una catexis libidinal inconsciente del campo social, que coexiste pero no coincide necesariamente con las catexis preconscientes o con lo que las catexis preconscientes “deberían ser”. Por ello, cuando sujetos, individuos o grupos actúan claramente contra sus intereses de clase, cuando se adhieren a los intereses e ideales de una clase que su propia situación objetiva debería determinarles a combatir, no basta con decir: han sido engañados, las masas han sido engañadas. No es un problema ideológico, de desconocimiento y de ilusión, es un problema de deseo, y *el deseo forma parte de la infraestructura*. Las catexis preconscientes se hacen o deberían hacerse según los *intereses* de clases opuestas. Pero las catexis inconscientes se realizan según posiciones de *deseo* y usos de síntesis, muy diferentes de los intereses del sujeto que desea individual o colectivo (AE, p. 110).

Desde este punto de vista, la lucha revolucionaria que proponen Deleuze y Guattari se librarán en dos frentes principales: por una parte, en el enfrentamiento contra los códigos y las formas de estratificación y de normalización del deseo, de aquellos aparatos que buscan imponer una organización reglada a los cuerpos, una determinada forma de subjetividad; por otra, al mismo tiempo, en la tarea de evitar formas de desestratificación o desterritorialización absolutas, de establecer un arte de la *prudencia* que evite la independencia total del cuerpo de cualquier forma mínima de organización reconocible, que lo lleve a acabar convertido en un “cuerpo vacío o vitrificado, o un cuerpo canceroso: la línea causal, la línea creadora o de fuga, se transforma inmediatamente en línea de muerte y de abolición” (MM, p. 286). Esta tensión en el seno de la filosofía política de Deleuze y Guattari va a ser algo común a toda la serie de parejas o de distribuciones binarias que introducirán a lo largo tanto del *Anti Edipo* como de *Mil mesetas* (molar y molecular, desterritorialización y reterritorialización, mayor y menor, líneas de segmentaridad dura y líneas de segmentaridad flexible, cuerpo y cuerpo sin órganos, aparato de captura y máquina de guerra, etc.). De forma que la relación entre ellas no se concibe en términos de oposición, sino de coexistencia y pasaje entre ambos polos sin que se pueda nunca renunciar frontalmente a uno de los términos.

A la hora de llevar a cabo un análisis político o una propuesta revolucionaria, habría que evitar así cuatro errores básicos que Deleuze y Guattari identifican en el tratamiento de estas distribuciones binarias. El primero de estos errores sería de corte *axiológico*, y tendría que ver con considerar que “basta con un poco de flexibilidad para ser ‘mejor’”, como si las líneas moleculares no implicaran también la posibilidad de su endurecimiento en segmentos (micro)fascistas. El segundo error es *psicológico*, y consistiría en restringir lo molecular a lo

---

conjunto gregario que se desprende, y el otro efectúa la subordinación inversa, invierte el poder y somete el conjunto gregario a las multiplicidades moleculares de las producciones de deseo” (AE, pp. 386-387).

individual, y su acción únicamente al dominio de la imaginación. El tercero sería aquel que establecería una distinción molar/molecular únicamente en términos de tamaño, y el cuarto error, como acabamos de comentar, consistiría en negar esta relación de reciprocidad o de codependencia necesaria entre ambos regímenes (*MM*, pp. 219-220). Es por ello que, desde este punto de vista, la relación de Deleuze y Guattari tanto con el capitalismo como con la forma-Estado vaya a manifestar una ambigüedad que está lejos de identificarse con las oposiciones maniqueas que en ocasiones se establecen al hablar de su obra, o, más en general, al hacer cualquier análisis político con un trasfondo o una intención revolucionaria. Pues si bien se tiende a oponer el Estado al capitalismo como aquella instancia que actúa de barrera ante los procesos de libre circulación de las mercancías, es decir, de los flujos de desterritorialización del capital, desde el marco impuesto por Deleuze y Guattari esta operación no se entiende desde la oposición, sino desde la necesaria coordinación entre ambos a través de la cual el capitalismo conjuga los peligros que surgen de su expansión ilimitada y su tendencia a la desterritorialización absoluta. De manera que, como señala Paul Patton, una de las funciones principales del Estado en su forma moderna es la de reterritorializar los flujos “para impedir que se desprendan en los bordes de la axiomática social” (Patton 2013, p. 142). Las sociedades capitalistas modernas mantienen una tensión entre dos polos: uno dirigido hacia el futuro marcado por la desterritorialización absoluta, conjugada por la actividad reterritorializadora del Estado, y un polo arcaico donde la actividad sobrecodificante y despótica remite a las formas del *Urstaat* como Estado despótico, siendo que ambos conviven a la vez.

Para Deleuze y Guattari la tipología de cada Estado se juega en la forma que tienen de abordar esta codificación de los flujos, dando lugar a dos modelos de Estados fundamentales: Por una parte, el Estado totalitario que, quizás de manera contraintuitiva, “no es un Estado máximo, es el mínimo de Estado” (*DII*, p. 321), es aquél que retiene únicamente el mínimo de axiomas del capital necesario para su orientación hacia el mercado externo: “lo cual implica apertura a los capitales extranjeros -apertura misma de la naturaleza del mercado externo-, lo cual implica industrialización del país, pero una industria de productos (...) destinados a la exportación. Siempre primado del mercado externo y derrumbe del mercado interno, tanto en el sector del trabajo como del consumo, los salarios, etc.” (*Ibid.*). Mientras que, por otro lado, el Estado socialdemócrata, “procede constantemente por la tendencia a añadir axiomas” (*DII*, p. 323) económicos o políticos, bajo la insistencia de una “presión popular”: “¿Quieren un axioma para esto?’, ‘¿Quieren un axioma para las mujeres? Bueno haremos un axioma para las mujeres’. ‘¿Axiomas para el empleo?’ Bueno, un régimen socialdemócrata se reconoce principalmente por

sus axiomas para el empleo” (*Ibid.*). Es decir, lo que podríamos identificar con la forma del Estado liberal de derecho<sup>106</sup>.

Así, habría una tendencia íntimamente revolucionaria en el capitalismo como proceso permanente de desterritorialización de los flujos, pero que funciona únicamente a través nuevas codificaciones y reterritorializaciones por parte del Estado. Es por ello que, teniendo en cuenta todo esto, a pesar de que la política de Deleuze y Guattari se construye desde una postura *externa y contraria* al Estado, nunca se puede renunciar a él totalmente como veremos más adelante.

### 2.5.3 Micropolítica y políticas menores

Dentro de las múltiples distribuciones binarias que atraviesan el pensamiento de Deleuze y Guattari, definidas todas ellas según el mismo movimiento que articula la distinción entre lo molar y lo molecular, la pareja *mayor-menor*, que cobra protagonismo a partir de *Mil Mesetas* y de *Kafka. Por una literatura menor*, constituye una de las principales líneas de exploración en el intento de construcción de una política revolucionaria. Será también sin duda una de las que acarree un mayor éxito entre los comentaristas y herederos, y una que tendrá una especial relevancia para nosotros en capítulos posteriores. Pues es desde ella que cabe la posibilidad de articular un cierto pensamiento feminista o poscolonial que más adelante nos gustaría interrogar, y desde la que se abre la posibilidad de un pensamiento poshumano, puesto que no se orienta hacia la constitución de una subjetividad reconocible, sino hacia su destitución. Ya en la introducción a la filosofía deleuziana habíamos mencionado esta característica *menor* al hacer referencia a la forma en que Amanda Núñez entendía la ontología deleuziana como una ontología *menor*. Siendo que esto significaba una ontología *de lo menor*, de aquello habitualmente excluido, y una ontología menor en el sentido también de

---

<sup>106</sup> Para el primer modelo, el del Estado totalitario, Deleuze propone el Chile de Pinochet. Para el segundo, cualquiera de los Estados socialdemócratas occidentales, en particular el Estado francés, siendo que ambos modelos coexisten internamente a cada Estado. En otro lado, Deleuze definirá la distinción como la diferencia entre Estados *liberales* y *totalitarios*, caracterizados en este caso porque en, el polo liberal, “el Estado sólo es un aparato que orienta la efectuación de la máquina abstracta”, mientras que en el totalitarios “el Estado toma a su cargo la máquina abstracta y tiende a confundirse con ella” (*D*, p. 156). Deleuze va a diferenciar también un tipo de Estado fascista, que va a identificar únicamente con el modelo italiano y alemán de Mussolini y Hitler, y cuya característica distintiva al respecto de los modelos anteriores es un carácter expansionista que desatiende el mercado externo, y cuya multiplicación de axiomas está puesto casi exclusivamente al desarrollo de un capital interno entendido como industria armamentística, como industria de la guerra (*DII*, p. 325).

*minorizante*, como aquello que viene a desgastar las formaciones mayoritarias, empezando por la propia ontología.

Pero ¿qué quiere decir exactamente este minorizar, este devenir menor? ¿Cuál es la diferencia entre lo mayor y lo menor? ¿En qué se diferencia este concepto de lo *menor* del concepto clásico de *minoría*? De forma análoga a lo dicho con anterioridad al respecto de lo molar y lo molecular, para Deleuze, la alternativa entre la mayoría y la minoría no se va a dirimir en referencia a una diferencia de escala, sino que la definición y distinción de ambos términos se asentará principalmente sobre una oposición cualitativa. Para Deleuze, lo menor es aquello que se opone o que se desvía de una mayoría, entendida esta como norma estándar que rige un código social dominante. La mayoría nunca define una cuestión numérica, sino una constante que se toma como medida o patrón para la evaluación de aquello que diverge de esta misma norma. Así, para Deleuze y Guattari un ejemplo de mayoría sería el ofrecido por la constante “hombre-blanco-macho-adulto-urbano-hablando una lengua standard-europeo-heterosexual cualquiera”, siendo irrelevante si *el hombre* “es menos numeroso que los mosquitos, los niños, las mujeres, los negros, los campesinos, los homosexuales..., etc.” (*MM*, p. 107), ya que su condición de mayoría lo aporta el hecho de presentarse como el portador del código social dominante.

La importancia política de la noción de *menor* en Deleuze, por tanto, no descansa en la construcción de una lucha identitaria en favor de la minoría entendida en su sentido habitual, sino que su potencial se valora en torno a su capacidad de divergencia con respecto al patrón-norma social, sea este el que sea. La idea de Deleuze y Guattari no es hacer una reivindicación de las minorías a través de la cual se llegue a invertir el escenario de subalternidad en el que se encuentran, de forma que la condición de su exclusión pase a ser reconocida y se torne en un nuevo elemento normativo y dominante: “el problema nunca es adquirir la mayoría, incluso instaurando una nueva constante” (*MM*, p. 108). Sino que su potencial político estriba en la profundización constante en la divergencia de la norma, en su desterritorialización y variación continua, en el proceso de *devenir-menor* como forma de horadar y ampliar el espacio propio entre uno mismo y la norma: “hay una figura universal de la conciencia minoritaria, como devenir de todo el mundo, y es ese devenir el que es creación. Pero no se consigue adquiriendo la mayoría. Esa figura es precisamente la variación continua, como una amplitud que no cesa de desbordar por exceso y por defecto el umbral representativo del patrón mayoritario” (*Ibid.*)<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup> Así, señala Francisco José Martínez: “las líneas de fuga, siempre minoritarias, deben cuestionar lo mayoritario, pero sin sustituirlo; las minorías no deben imponerse porque entonces se hacen mayoritarias y reproducen especularmente aquello que dicen atacar. Ejemplos de esto lo tenemos en algunas

Esta forma de concebir la minoría obliga a repensar toda una tradición de lucha asentada tradicionalmente sobre la idea de “tomar el poder”, abriendo además un nuevo campo de posibilidades a la hora de aplicar el concepto de lo menor al pensamiento político en general, pero especialmente a aquel que históricamente se ha tratado desde el punto de vista de la subalternidad, como el feminismo o el pensamiento poscolonial. Así, Deleuze hablará de devenir-menor, de devenir-mujer, o de lenguas y literaturas menores. Llegaremos ahí, pero antes definamos un poco mejor esta idea.

Como decimos, y como quedó establecido ya en la sección anterior, la filosofía política de Deleuze y Guattari no es una reflexión sobre las formas partidistas de la política, ni está orientada a la definición de unos determinados mecanismos sociales cuya transformación pudiera llevar a una actividad emancipadora desde la toma de control del poder estatal. Lo que les interesa a ellos, al contrario, es el dinamismo social y deseante que opera de manera subyacente a las estructuras representativas del poder, y la forma en que los cambios en estos regímenes trastocan las normas que afectan a los individuos, los colectivos y a las propias instituciones políticas. En la sección anterior, habíamos definido esta diferencia como la diferencia entre una macropolítica y micropolítica. La primera de ellas toma como objeto de su análisis las entidades que operan dentro de un régimen molar, los grandes conjuntos -clases sociales, sexos o naciones. Mientras que la micropolítica hace de su ámbito de acción el nivel molecular del deseo, cuya plasmación concreta en el campo social se da en forma de experimentación afectiva, de afinidades sociales y sexuales, de formas de organización colectiva, de reinterpretación y experimentación de las posibilidades de los cuerpos, etc., y todas las prácticas y devenires asociados. La preeminencia de la micropolítica y la importancia de estos procesos de devenires moleculares y el carácter revolucionario de lo menor como separación con respecto a los patrones normativos va a sustentarse para Deleuze y Guattari sobre el valor intrínsecamente creativo que acompaña a este tipo de prácticas: la preferencia que Deleuze y Guattari otorgan a la energía desterritorializadora de lo molecular se vincula directamente con la preferencia ontológica que la creación tiene dentro de la filosofía deleuziana, tal y como llevamos viendo a lo largo de todo el trabajo<sup>108</sup>.

---

tendencias feministas, que reproducen la diferenciación, la exclusión y la segregación del machismo; o el terrorismo que reproduce especularmente todas las lacras de la sociedad que combate” (citado en Núñez 2019, p. 54).

<sup>108</sup> Si bien esta preferencia ontológica no implica necesariamente una prioridad o anterioridad temporal de lo molecular sobre lo molar -una preferencia cronológica-, tal y como hemos definido el funcionamiento de coexistencia y reciprocidad los dos regímenes, esta parecería ser, en ocasiones, la posición de Deleuze y Guattari, aunque sea únicamente por motivos heurísticos (*MM*, p. 145). Preferencia ontológica que, como hemos indicado, tampoco debe llevar a comprender lo molecular como un ámbito

Esto se comprende fácilmente desde la adscripción bergsoniana de Deleuze, y la forma en la que adopta como propio el pensamiento de la *duración*. Anteriormente, habíamos definido esta duración como aquello que introducía una dimensión temporal en la ontología, y que era “a la vez continuidad indivisible y creación” (Bergson 1963, p. 438); es decir, aquello que manteniendo cierta homogeneidad se presentaba siempre bajo el signo de la diferencia, la mutación o la alteración. Como señala Paul B. Preciado, la consecuencia ontológica de esta posición desplaza la pregunta metafísica principal del clásico “¿Por qué algo y no más bien nada?” a otras preguntas del tipo “¿por qué esto y no otra cosa?”, “¿por qué tal tensión de duración?” “¿por qué esta velocidad en vez de otra?”, “¿por qué esta percepción evoca aquel recuerdo?”, “¿por qué seleccionar unas frecuencias en lugar de otras?” (Preciado 2022, p. 210)<sup>109</sup>. Es decir, en lugar de construir una ontología sobre la oposición del ser y la nada, de lo que la cosa es frente a lo que esta *no es*, la ontología bergsoniana-deleuziana presenta los existentes siempre bajo el signo de una variación, de una *diferencia* y una alteración constante: “esta es” dice Preciado “una ontología en transición: diferencia más que identidad, mutación más que esencia, alteración más que alteridad” (*Ibid.*).

La posibilidad de una cierta filosofía de la diferencia, sin embargo, podría reivindicarse igualmente desde la apuesta por un pensamiento representativo que tomara partido políticamente por la perspectiva estatal, como el reconocimiento progresivo de aquellas identidades originalmente excluidas, proponiendo una forma de Estado plural que albergara en su interior cada vez más identidades. Sin embargo, este sentido de la diferencia que casi podríamos definir como multiculturalista<sup>110</sup>, yerra al intentar explotar el verdadero valor político de la diferencia. Por un lado, porque, como señala Patton, “los argumentos que apelan al valor de la diferencia por encima del de la identidad o igualdad están sujetos a lo que Foucault llamó ‘la polivalencia táctica del discurso’. Los argumentos diferencialistas pueden ser movilizados a favor del racismo y del sexismo así como en contra de estas formas de discriminación” (Patton 2013, p. 74). Por otro, porque, al igual que ocurría en el terreno ontológico, la diferencia así definida mantiene su sumisión a un concepto de identidad previo, quedando reducida la

---

prístino, autónomo e incorruptible, frente al proceso de degradación y normalización que supondría lo molar: los procesos de desterritorialización y reterritorialización se producen constantemente y, como hemos mencionado, también los devenires moleculares pueden llevar aparejados devenires fascistas o procesos de desterritorialización absoluta que suponen la pérdida del individuo.

<sup>109</sup> Preciado reproduce estas frases en su obra *Dysphoria Mundi* atribuyéndolas al *Foucault* de Deleuze en su edición de Paidós de 1987. Salvo un error por nuestra parte, y habiendo cotejado dos ediciones distintas de la obra, no hemos podido atribuir la cita a esta obra en concreto, no pudiendo localizar tampoco la fuente original a la que está haciendo referencia Preciado. No obstante, error o cita apócrifa, esta reproduce perfectamente el pensamiento deleuziano acerca de la duración bergsoniana.

<sup>110</sup> En la segunda parte de la investigación comentaremos esto más a fondo a través de la exploración del llamado Giro Ontológico en Antropología y la figura de Viveiros de Castro.

potencia de su pensamiento a un mero valor de diferencia específica o particular, relativo a una norma universal a la que se subordina. Como señala Claire Colebrook (2012), el rechazo de Deleuze y Guattari a la estructura edípica tiene que ver fundamentalmente con un alejamiento de sus pretensiones normativas: “el relato estructural de Edipo, señala Colebrook, insiste en que uno se somete a la ley prohibitiva y renuncia a la plenitud del deseo o se vuelve a caer en la noche oscura de lo indiferenciado. Uno acepta la normatividad como la condición misma para ser un yo: además del yo normativo reconocido, sólo hay una negatividad silenciosa e inarticulable” (Colebrook 2012, p. 84). La asunción de este relato deja únicamente la alternativa para el sujeto político entre la asunción de la normatividad como condición habilitante, productora de sentido y reconocimiento como resultado de un proceso de sujeción, o la caída en el más allá de la representación, donde “yace una vida negada, llorada, inarticulada y precaria que sólo puede ser puesta después del acontecimiento de su pérdida” (*Ibid.*). Sin embargo, en la filosofía de la diferencia propuesta por Deleuze, tal y como la hemos venido mostrando aquí, la ontología diferencial es presentada ya en *Diferencia y Repetición* como contraria a toda forma de universalización y representación, poniendo en su lugar el énfasis en ese mundo subrepresentativo de la diferencia pura de las intensidades, y mostrando el carácter incompleto y subyugante de toda forma de pensamiento basado en la representación.

La denuncia de este impulso normalizador es presentada también por Preciado, así como la forma de su subversión en una teoría de lo menor y lo molecular que hace de esta diferencia y continua variación con respecto a la pretensión normativa <sup>111</sup> la condición general de todo cuerpo, y la posibilidad de su devenir como forma revolucionaria predilecta. En una lectura que une a Deleuze y Foucault, Preciado escapa de los movimientos que, aunque surgidos de procesos de despatrialización o descolonización “han acabado cristalizando en políticas de identidad” y, “lejos de haber desmantelado los regímenes de opresión raciales, sexuales o de género (...) han acabado por renaturalizar e incluso intensificar las diferencias” (Preciado 2022, p. 208). Al contrario que estos movimientos, Preciado considera la presencia de aquellos colectivos entendidos como *menores* -la feminidad, la homosexualidad, la transexualidad, la discapacidad o cualquier otro colectivo subalterno-, como entidades *inexistentes* en su

---

<sup>111</sup> A este respecto, resulta tremendamente interesante la propuesta de Eloy Fernández Porta en su ensayo *Las aventuras de genitalia y normativa* (2021), donde invierte las relaciones entre norma y transgresión, haciendo del gusto por la norma el ejercicio de verdadero goce de nuestra contemporaneidad. Así, Porta define la existencia de un nomografía como el “acto colectivo en que un principio regulador es generado, de manera espontánea, impensada, por medio de gestos de imaginación reactiva // Procedimiento distintivo de la época en que la normatividad pública y privada es producida en directo por la ciudadanía digital, a la vez que las instituciones ven reducido su poder, se convierten en el brazo ejecutivo o se abstienen (...) Metamorfosis del cuerpo social en fuerza reguladora” (Fernández Porta, 2021, pp. 7-8).

concepción ontológico-política, como entidades puramente *moleculares*, por decirlo en nuestros términos, cuya característica principal es justamente la de esta variación y diferencia continua. Y es sólo su inclusión a través de la *identidad* en los mecanismos estatales y de representación lo que les otorga una definición y certificado de existencia en el plano político: “las administraciones, las estadísticas, las instituciones hacen como si la feminidad, la discapacidad, la homosexualidad la transexualidad o la disforia existieran. Se da, por tanto, a través del privilegio, de la discriminación y de la exclusión, las condiciones aparentes de la prueba empírica de su existencia” (Preciado 2022, p. 209). Lo perverso de este sistema es que el mismo aparato que oprime a los cuerpos es aquél que los conforma, creando, mediante su propia actividad gubernativa, mediante distintas *tecnologías* o *técnicas de gobierno*, unos sujetos y unos cuerpos que no existen como tal sino es a través de la relación de control y normalización que los sujeta y subjetiviza:

Tener en cuenta la in-existencia de las entidades ontológico-políticas implica también modificar cómo entendemos las relaciones de poder. El poder no es violencia bruta que se ejerce sobre un objeto, un sujeto, un cuerpo o una materia que pre-existe: “El único objeto de la fuerza son otras fuerzas”, explica Deleuze en su lectura de Foucault, “y su único ser es la relación” (...) Así, por ejemplo, el patriarcado no es una forma de poder que se ejerce sobre el cuerpo de las ya-existentes mujeres, del mismo modo que la violencia de Estado no opera sobre un ya-existente pueblo, o la violencia médico-legal sobre un sujeto ya-existente transexual; más bien los sujetos políticos “mujer”, “pueblo” o “transexual” son al mismo tiempo el efecto material de esas fuerzas, y de la resistencia a esas fuerzas (Preciado 2022, p. 213).

Es por ello por lo que es tan difícil moverse en este terreno, donde nunca hay soluciones fáciles, ni soluciones a largo plazo, y donde las aperturas revolucionarias en el sistema pasarán a ser captadas de nuevo bajo la forma normalizadora de los aparatos molares. Pero es por esto también que los cuerpos portan en ellos mismos, y en los afectos y devenires que experimentan, la semilla de una disidencia que trasciende en ocasiones la potencia de toda conquista legal. La práctica revolucionaria comienza desde el cuerpo mismo. Así, señala Preciado que “la historia de la insurrección política es una colección de gestos prohibidos, de movimientos del cuerpo que se salen de la coreografía social establecida o, al contrario, de huelgas musculares: la gravedad del cuerpo de Rosa Parks y su negativa a levantarse de un asiento de autobús destinado a hombres blancos” (Preciado 2022, p. 172)<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> El ejemplo de Rosa Parks es particularmente apropiado porque además invalida toda tendencia a la romantización del movimiento que, como señala Preciado, podría derivar en un activismo capacista (p. 172n1).

Aunque nos hayamos salido un poco del universo de Deleuze y Guattari, creemos que ahora se entiende mejor el porqué de esta política minoritaria. Una política de la diferencia no puede optar simplemente por inscribir el derecho de las minorías en las mayorías. Sin ser para nada un hecho despreciable -estudiaremos la cuestión más adelante- la forma liberal o multicultural que busca hacer cada vez más amplio el estándar de la mayoría es insuficiente. En primer lugar, porque es dudoso que esto vaya a implicar algún cambio en la estructura general de la relación -así como los avances del feminismo liberal dejan intocada la dominación patriarcal-; y, en segundo lugar, porque por mucho que se amplíe el estándar siempre hay algún elemento que cae por fuera de la representación. La apuesta política de Deleuze y Guattari, por tanto, y esto será importante después, es una apuesta *revolucionaria*. Que, sin despreciar las conquistas del estado liberal, inscribe la posibilidad de la política de su momento sobre la base de la revolución y no de la reforma:

Por regla general, las minorías tampoco resuelven su problema por integración, incluso con axiomas, estatutos, autonomías, independencias. Su táctica pasa necesariamente por ahí. Pero, si son revolucionarias, es porque implican un movimiento más profundo que pone en tela de juicio la axiomática mundial. La potencia de minoría, de particularidad, encuentra su figura o su conciencia universal en el proletario. Pero, en la medida en que la clase obrera se define por un estatuto adquirido, o incluso por un Estado teóricamente conquistado, sólo aparece como "capital", una parte del capital (capital variable), y no escapa al *plan del capital*. Como mucho el plan deviene burocrático. En cambio, escapando al plan del capital, no cesando de escapar a él, una masa deviene sin cesar revolucionaria y destruye el equilibrio dominante de los conjuntos numerables. Es difícil imaginarse cómo sería un Estado-amazona, un Estado de las mujeres, o bien un Estado de los trabajadores eventuales, un Estado del "rechazo". Si las minorías no constituyen Estados viables, cultural, política, económicamente, es porque ni la forma-Estado, ni la axiomática del capital, ni la cultura correspondiente les convienen (*MM*, p. 475).

Para Deleuze y Guattari, no existe ningún escenario estatal representativo, ninguna política reformista que pueda colmar las aspiraciones de las minorías. De ahí que la acción minoritaria deba proceder con una voluntad revolucionaria en el establecimiento de nuevos valores y nuevos modos de existencia contra la *imagen de pensamiento* establecida desde las formas mayoritarias de poder. Y de ahí también que el par mayoría-minoría se complemente con el término *menor* o *minoritario*, que asume desde un principio la irreversibilidad de la estructura precedente -y lo poco deseable de su reversibilidad, aunque esta fuera posible-, para proponer en su lugar un devenir-menor de todas las formas minoritarias, que proceda como

desgaste permanente de la norma, y como variación continua y apertura constante de nuevas posibilidades de vida.

### 2.5.3.1 Devenires revolucionarios

Si bien ya ha quedado clara la posición de Deleuze y Guattari a favor de esta micropolítica o política de lo *menor* ¿cuál es exactamente el mecanismo o la práctica que acarrea este potencial revolucionario? ¿De qué forma tenemos que actuar? ¿Cuál es el movimiento de los cuerpos que permite articular esa política molecular, esa política de la diferencia y la variación? Como hemos anunciado, es hacia la forma del *devenir* que Deleuze y Guattari dirigen su atención a la hora de establecer un potencial de transformación que haga saltar por los aires el poder normalizador de la mayoría. Pero ¿qué es exactamente este devenir? Y, más importante ¿quién deviene, y hacia dónde lo hace?

El concepto de devenir aparece ligado siempre al concepto de lo minoritario, y define el proceso por el cual una minoría lleva a cabo una desterritorialización o divergencia con respecto a la norma o patrón que fija la mayoría. Para Deleuze y Guattari frente a lo mayoritario como “sistema homogéneo y constante”, se oponen la minoría como “subsistema” y lo minoritario “como devenir potencial y creado, creativo” (*MM*, p. 108), siendo este devenir la potencia de desviación y variación de lo minoritario con respecto a la norma mayoritaria. Es por ello por lo que todo devenir es siempre un *devenir-menor*; puesto que la minoría, en tanto no se ajusta nunca a la norma, es aquello *in-existente* -por utilizar la terminología de Preciado-, aquello que *no es* de acuerdo con el patrón marcado por la mayoría, es también justamente aquello que *puede ser* otra cosa, que varía y que busca crear su propia consistencia a través de una desviación con respecto a la identidad abstracta que otorga la mayoría. Así, la mayoría “siempre es Alguien (...) mientras que la minoría es el devenir de todo el mundo, su devenir potencial en tanto que se desvía del modelo. Hay un ‘hecho’ mayoritario, pero es el hecho analítico de Alguien, que se opone al devenir minoritario de todo el mundo” (*Ibid.*). Por eso, Deleuze y Guattari pueden afirmar que “no hay devenir mayoritario, mayoría nunca es un devenir. El devenir siempre es minoritario”. (*Ibid.*) Y en la media en que antes hemos definido el sujeto político de esta mayoría como “hombre-blanco-macho-adulto-urbano-hablando una lengua standard-europeo-heterosexual cualquiera” (*MM*, p. 107), entre los devenires-minoritarios que se constituyen como mecanismos potenciales de desterritorialización se encontrarán

principalmente el devenir-mujer, el devenir-animal, el devenir-niño, etc. siendo la forma última de esta aspiración desnormativizadora el *devenir-imperceptible*<sup>113</sup>.

¿Quiere esto decir que sólo devienen las mujeres o los niños? O, al contrario, ¿quiere decir que es el hombre el único que puede realizar este devenir? ¿Y qué significa exactamente “devenir”? El proceso de devenir descrito por Deleuze y Guattari es siempre un devenir *molecular*. En una primera definición general, devenir es, “a partir de las formas que se tiene, del sujeto que se es, de los órganos que se posee o de las funciones que se desempeña, extraer partículas, entre las que se instauran relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, las más *próximas* a lo que se está deviniendo, y gracias a las cuales se deviene” (*MM*, p. 275). De ahí que devenir no tenga que ver con un proceso de *imitación* o de *identificación* formal con aquello con lo que se deviene; la *forma*-mujer, animal o niño, por mucho que pertenezcan al espacio de la minoría, conforman entidades molares, por lo que no hay que imitarlos en su carácter formal, sino captar sus intensidades, aquello que en ellos hay de desviación de la norma. Así, no se puede confundir al niño o a la mujer moleculares -cuya posición y relaciones dentro de un campo social determinado los convierte en “posiciones privilegiadas posibles” (*MM*, p. 277) para devenir-, con la mujer o el niño como entidades molares, cuya imitación o identificación no implicaría ningún elemento de disrupción, sino, al contrario, su inscripción en una forma de identidad tal y como esta es determinada en relación a la mayoría: “lo que nosotros llamamos aquí entidad molar es, por ejemplo, la mujer en tanto que está determinada por su forma provista de órganos y de funciones, asignada como sujeto. Pues bien, devenir-mujer no es imitar esa entidad, ni siquiera transformarse en ella” (*Ibid.*). Al contrario, un devenir-mujer no se realiza por un procedimiento de imitación o adquisición de la forma femenina, sino a través de la creación en cada uno de nosotros de una “zona de entorno de una microfeminidad”, es decir, de la creación “en nosotros mismos [de] una mujer molecular, crear la mujer molecular” (*Ibid.*).

Mientras que la mujer como entidad molar remitiría a una identidad establecida en función de una determinada división de clases y relación de poderes -la identidad normativa o patriarcal del *qué es ser mujer*-, la idea de devenir-mujer apela a “su estatus subordinado o minoritario en las relaciones de poder patriarcales”, y no a “las cualidades inherentes de las mujeres *per se* o sus resonancias metafórica” (Grosz 1994, p. 177) como señala Elizabeth Grosz. Evitar la confusión entre la mujer como entidad molar y como entidad molecular, y la necesidad

---

<sup>113</sup> Gran parte de la obra de Deleuze está plagada de referencias al devenir, especialmente a partir de su colaboración con Guattari. Pero, para todas estas cuestiones, ver especialmente la décima meseta (“1730 – Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...”) de *Mil Mesetas* pp. 239-315.

de que también las mujeres tengan que pasar por un *devenir-mujer* que no es exclusivo de los hombres, es lo que conjura, para Deleuze y Guattari, los peligros de tomar este devenir como una reafirmación de la identidad; eso en lo que, por otra parte, acaba cayendo determinado feminismo que en su reivindicación de una identidad femenina acaba reintroduciendo un esencialismo con su consiguiente deriva hacia tendencias reaccionarias. Así, si bien Deleuze reconoce que “es indispensable que las mujeres hagan una política molar, en función de un intento de conquista de su propio organismo, de su propia historia, de su propia subjetividad: ‘nosotras en tanto que mujeres...’”, como forma de dotarse de un sujeto de enunciación, y un sujeto de derechos, resulta también “peligroso adaptarse a un sujeto de este tipo, que no funciona sin agotar una fuente o frenar un flujo” (*MM*, p. 278).

En el siguiente capítulo exploraremos más a fondo esta cuestión del feminismo en Deleuze. Pero, por lo pronto, ya podemos entender un poco mejor su estrategia de desfundamentación: se trata de ir desorganizando las estructuras que orientan y reprimen los cuerpos y las vidas, hasta reducirlos a un mínimo de rasgos reconocibles, hasta una *impersonalidad* que nos lleve al anonimato, a un ser como los demás. Así, “el devenir-mujer desedimenta la masculinidad de la identidad; el devenir-niño, los modos de cohesión y control del adulto; el devenir-animal, el antropocentrismo del pensamiento filosófico; y el devenir-imperceptible reemplaza, desmantela, problematiza las nociones más elementales de entidad, de cosidad” señala de nuevo Grosz (1994, 178). Un devenir-imperceptible que no implica una aniquilación completa, sino reducirse a los mínimos rasgos posibles, a un mínimo de ser, conformar una (in)existencia impersonal que, desde ahí, nos permita experimentar el máximo número de conexiones posibles con el mundo y el entorno, abriendo la posibilidad a una política poshumana. Se trata, para Deleuze y Guattari, de concebir la individualidad no desde el punto de vista de un sujeto, sino, en un término que Deleuze toma de Duns Scoto, como *haecceidad*: “acontecimientos cuya individuación no pasa por una forma y no se hace por un sujeto” (*MM*, p. 267). Para Deleuze y Guattari no hay sujetos, sino tan sólo “haecceidades, afectos, individuaciones sin sujeto, que constituyen agenciamientos colectivos. Nada se desarrolla, pero, tarde o temprano, suceden cosas, y forman tal o tal agenciamiento según sus composiciones de velocidad. Nada se subjetiva, pero se forman haecceidades según las composiciones de potencias o de afectos no subjetivado” (*MM*, p. 269).

Hablábamos de todo esto cuando decíamos que para Deleuze el arte no era una exacerbación del Yo, sino justamente la forma de alcanzar la impersonalidad. Y es también de lo que comenta Deleuze en referencia a este mismo proceso de desaparición en Scott Fitzgerald, cuando este comenta en *The Crack-up* que “toda vida, es evidentemente, un proceso de

demolición” (citado en *MM*, 202). Es este un deshacerse de la subjetividad que no se confunde sin embargo con la destrucción de la personalidad, con una pulsión de muerte llevada al límite a través de una desterritorialización absoluta, y que en la obra de Deleuze toma en ocasiones la forma de la anulación de la conciencia y la corrupción del cuerpo a través de las drogas o el alcohol. Sino que se trata de una demolición molecular, no grandes cortes sino “microfisuras (...) mucho más sutiles y más flexibles, y que se producen más bien cuando las cosas van mejor del otro lado” (*MM*, p. 203). Es la reintroducción en el interior del sujeto de la fisura que habíamos detectado ya al hablar de Kant. Una línea molecular que no por “más flexible” resulta menos aterradora o subversiva; una fisura que es “mucho más inquietante, no es simplemente interior o personal: también pone todas las cosas en juego, pero a otra escala y bajo otras formas, con segmentaciones de otra naturaleza, rizomáticas en lugar de arborescentes. Una micropolítica” (*Ibid.*). Es el atrevimiento de alcanzar esta impersonalidad, este desvanecimiento desde el que seguir el flujo del deseo y abrirnos a asociarnos con otras conexiones que el imperativo de la norma nos prohíbe, aumentar la potencia del deseo, crear y experimentar nuevos agenciamientos, nuevas colectividades, y nuevas formas de vivir los cuerpos.

Es esto lo que quiere decir devenir-imperceptible y concebir la subjetividad como haecceidad: no plantear la identidad como una construcción prefijada que nos antecede y nos coarta, sino plantearla como una *individuación* o *subjetivación* impersonal, como proceso abierto y variable, como potencia y transformación, como posibilidad, en fin, no de ser otro, sino de ser muchos más<sup>114</sup>. No es de extrañar por ello que, al igual que en el caso del feminismo, el pensamiento poscolonial encuentre en la obra de Deleuze la base para una teoría de la subjetividad que permita superar el legado de los pasados coloniales, y trabajar desde la óptica de un pensamiento creativo que escape de las categorías edípicas del marco epistemológico anterior (Bignall y Patton 2010). A falta de decir algunas cosas más a este respecto del pensamiento de Deleuze y Guattari, y al igual que ocurría en el caso del feminismo, la posibilidad de establecer un pensamiento poscolonial desde estas premisas será motivo de análisis en el capítulo siguiente.

---

<sup>114</sup> Como señala Anne Sauvagnargues, quien además va a realizar una magnífica estudio en la influencia de Simondon en la obra de Deleuze, una haecceidad es “una concepción del sistema abierto que no renuncia en absoluto a la consistencia formal, pero que la piensa como operabilidad y no como una forma universal. Esta transformación de lo formal al introducir el devenir implica la bella teoría de la individuación como haecceidad, actualización de una entidad cualquiera que ya no puede ser relacionada con un principio de identidad trascendente que le antecede, una forma abstracta (sujeto, alma, órgano o sonido) cuya identidad, provisoria y fluctuante, se establece por transformación” (Sauvagnargues 2022, p. 57).

#### 2.5.4 Política y creación. Arte, Subjetividad y Pueblos que faltan

¿Y qué ocurre con el arte? ¿Dónde queda el arte dentro de la concepción política de Deleuze, y donde con respecto a esta ligazón ontológico-político-estética que habíamos planteado? Dentro del enfoque y de la terminología que hemos adoptado aquí para hablar de la política de Deleuze y Guattari, el papel del arte no dista demasiado de aquel que le otorgábamos cuando describíamos el sistema del empirismo trascendental: donde allí el contacto sublime con la sensibilidad provocaba la génesis y el desorden de unas facultades que trascendían ahora su mero ejercicio empírico -que las llevaba a *imaginar* y a *fantasear* de otro modo, a *ver* y *sentir* de otro modo, que las llevaba a comenzar a *pensar*-, el arte ocupará en el *Anti Edipo* un lugar privilegiado en la liberación del deseo y como factor desterritorializante contra la represión, al igual que antes lo tenía respecto a la representación. El papel social del arte nunca tendrá en Deleuze la forma de un *programa* o de un contenido explícito que venga a *denunciar* algo. Sino que su valor político reside en la fuerza rompedora, en la desarmonía que introduce en la experiencia de los sujetos mediante la experimentación, a través de una expresión genuinamente sensible, y no mediante la *comunicación* de alguna *verdad* revelada a través de un discurso que pertenece para Deleuze al mundo de la *doxa*<sup>115</sup>. Así, al igual que el esquizoanálisis evitaba constituirse como programa político sin tener que renunciar por ello a su postura militante -puesto que lo que le interesa es mostrar “la existencia de una catexis libidinal inconsciente de la producción social histórica, distinta de las catexis conscientes que

---

<sup>115</sup> Sobre la disputa en Deleuze entre el componente informativo del arte, representada por ejemplo por el arte conceptual, y su componente expresivo, ver el capítulo 7 de *¿Qué es la filosofía?*, y el artículo de Laura Llevadot “La estética más allá del arte: A propósito de Gilles Deleuze” (2017). Por otro lado, como señala José Luis Pardo, la forma en que esta dualidad se presenta en el *Anti Edipo*, que sigue por otro lado el mismo patrón que todas las que hemos venido comentando, nos permitiría reinscribirla en el mismo marco que habíamos introducido al respecto de la distinción entre la poesía y la historia en la *Poética* de Aristóteles: “la elección de los términos por parte de Deleuze, como ya dijimos en su momento, es tremendamente reveladora: actos *poéticos* y acontecimientos *históricos*. Es decir, que todas las dualidades a las cuales *AE* da lugar (deseo e interés, molecular y molar, esquizofrenia y paranoia, etcétera) pueden proyectarse retrospectivamente sobre la dualidad ‘poesía (en general, arte) e historia’, que ronda nuestra cultura al menos desde la *Poética* de Aristóteles. Porque hay, a lo largo de todo *AE*, una cuestión informulada: ¿por qué el *arte* representa, en todos los casos, una dimensión privilegiada en la ‘liberación del deseo’ y en la modelización de la ‘producción deseante’? (...). ¿No se relaciona igualmente el arte con cierta producción de fantasía que sería como la expresión superior o no-patológica de aquello mismo por lo cual definimos el deseo inconsciente como productor de representaciones fantasmales o delirantes? ¿No son los ‘objetos artísticos’ una suerte de ‘objetos imposibles’ o fantaseados que vienen a llenar una ‘carencia’, algo que no hay en la realidad pero que es anhelantemente deseado? ¿No es la ‘poesía’ (el arte en general) una especie de sucedáneo consolatorio de la realidad para compensar al espíritu por aquello que él ansia pero que la historia no le proporciona? ¿Y no es lo inconsciente la fuente privilegiada e inagotable de estas ‘representaciones’ fantaseadas? Lo que podríamos llamar, en efecto, la ‘concepción idealista del arte’ o la ‘estética idealista’ tiene, a todas luces, su complemento en la ‘concepción psicoanalítica del arte’ o en lo que quizá pudiera denominarse como ‘estética psicoanalítica’” (Pardo 2011, pp. 235-236).

coexisten con ella”-, también el arte va más allá de la mera apelación comunicativa a la conciencia del típico arte de propaganda: “Proust no se equivoca al decir que, en vez de realizar una obra intimista, va más lejos que los sostenedores de un arte populista o proletario que se contentan con describir lo social y lo político en obras ‘voluntariamente’ expresivas” (AE, p. 104).

Así, para Deleuze y Guattari, la potencialidad revolucionaria del arte nunca está del lado del significado, de lo que la obra comunica, siendo que “esta potencialidad aparece tanto más cuanto uno menos se pregunta por lo que quiere[n] decir, desde el punto de vista de los significados o de un significante forzosamente reservado a los especialistas” (AE, p. 389). El alegato de Deleuze por una autonomía del arte es el alegato por una voluntad creativa pura, que esté completamente liberada de su sometimiento a una *intención* o a una meta final, y cuya labor, como hemos visto, no se concreta en la adecuación a una lucha o a un tiempo concretos, sino que se caracteriza por su apertura e inactualidad. El lamento de Deleuze y Guattari ante la sumisión del hombre al propósito y a la intención – “el día que el ser humano sepa portarse como fenómeno desprovisto de intención -pues toda intención al nivel del ser humano obedece siempre a su conservación, a su duración-, ese día, una nueva criatura pronunciará la integridad de la existencia” (AE, p. 378) – es recogido e invertido por el arte como renuncia a toda finalidad y a toda sumisión, y como apertura a una concepción inactual desde un planteamiento puramente sensible, expresivo: “lo hemos visto con respecto al pintor Turner, a sus cuadros más acabados que a veces se les llama ‘inacabados’: desde el momento en que se da la genialidad, hay algo que ya no pertenece a ninguna escuela, a ningún tiempo, efectuando una abertura — el arte como proceso sin finalidad, pero que se realiza como tal” (AE, p. 380).

En términos generales, el contacto con Guattari no va a cambiar la concepción del arte de Deleuze, que simplemente va a ver ajustada su potencia creadora y de ruptura a los marcos representativos del nuevo escenario político y psicoanalítico que presenta el *Anti Edipo*. El movimiento, por tanto, se mantiene. Y en consonancia con esa *locura* o *esquizofrenia* trascendental que comentábamos anteriormente, el arte se va a situar en ese mismo polo “esquizo-revolucionario”, en el que su valor “ya no se mide más que por los flujos descodificados y desterritorializados” que se mueven por debajo del significado y la identidad, y cuyo carácter puramente expresivo, puramente sensible, “parece tanto más difícil e intelectual a los intelectuales cuanto más accesible es a los débiles, a los analfabetos, a los esquizos, desposando todo lo que mana y todo lo que recorta, entrañas de misericordia que ignoran sentido y fin (la experiencia Artaud, la experiencia Burroughs)” (AE, p. 381). Es ese carácter experimental lo que le otorga al arte su valía, lo que lo convierte en un objeto inactual, lo que lo hace liberar las potencias estéticas reprimidas en el corsé de la forma y el significado.

#### 2.5.4.1 Arte y subjetividad

Por otro lado, lo expuesto en el apartado anterior parece simplemente la confirmación en un terreno distinto de lo que ya sabíamos que pensaba Deleuze sobre el arte como creación. Pero ¿hay algún otro terreno en la filosofía de Deleuze en que podamos ver el valor político del arte? ¿Tiene el arte alguna otra importancia en este sentido más allá de la que dejan entrever las formulaciones un tanto vagas acerca de su carácter *rompedor*? ¿Qué puede aportarnos la concepción estética de Deleuze en el contexto de las problemáticas actuales al respecto de un nuevo pensamiento del sujeto? ¿Y cómo se combinan con las dinámicas de devenir y de individuación que hemos visto en el apartado anterior? Más allá de lo dicho hasta ahora, la estética deleuziana juega un papel fundamental desde el punto de vista de los procesos de subjetivación. Aunque ya hemos anunciado esto con anterioridad al respecto de la descripción del empirismo trascendental y de la reunificación de la Estética que lleva a cabo Deleuze, hemos preferido esperar hasta este momento para desarrollar la cuestión. Que el problema de la subjetivación sea un problema político es algo que seguramente muchos discutirían, como pusimos de manifiesto en la introducción a este capítulo cuando hablamos de los autores que rechazaban la existencia de una política deleuziana. No obstante, para Deleuze sí lo es, y también para nosotros. Así que nos parecía más apropiado presentarlo ahora, una vez que hemos expuesto el valor (micro)político que tienen para Deleuze y Guattari los procesos de subjetivación, el carácter impersonal de estas subjetividades, y las posibilidades de los nuevos modos de vida que se pueden crear a partir de ellas y sus procesos de devenir. Vamos a verlo más a fondo.

Como hemos comentado, el arte es para Deleuze mucho más que una expresión cultural o antropológica. Es, ante todo, un efecto de subjetivación, una producción de subjetividad. De nuevo, esto tiene que ver con el proceso de unificación de la Estética que ya hemos mencionado. A partir de Kant, la estética va a presentar un dualismo aparentemente irreconciliable: por un lado, designaría la forma de la experiencia posible, aquello que constituye el elemento objetivo de la sensibilidad a través de las formas *a priori* del tiempo y el espacio tal y como esto es formulado en la Estética Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*. Por otro, la estética refiere a la teoría del arte como teoría de la experiencia real, categorizada en la Crítica del Juicio Estético y en las Analíticas de lo Bello y lo Sublime de la *Crítica del Juicio* como lo que aparece como elemento subjetivo de la sensibilidad, y su expresión como sentimiento de placer o displacer. Deleuze, al reformular el proyecto trascendental kantiano en la forma de un empirismo trascendental “superior”, va a hacer transitar la reflexión de las condiciones de la experiencia posible hacia las condiciones de la experiencia real, haciendo coincidir en la *sensación* tanto el

principio genético de estas condiciones trascendentales, como el principio productor de la obra de arte<sup>116</sup>.

Esto implica unas consecuencias obvias para un sujeto que ya no puede considerarse a partir de la unidad de conciencia previa que implicaba el trascendentalismo kantiano, sino que se va a conformar ahora a través de un proceso de experimentación en conjunción con lo dado. No hay, por tanto, un *cogito* previo que confronta al mundo, sino un *proceso* de subjetivación en el que las facultades del sujeto se van generando al encuentro de una violencia sensible que lo asalta desde fuera, como contacto impredecible con la intensidad y la sensibilidad subrepresentativa, y que sigue el mismo proceso de lo sublime kantiano. Deleuze introduce en este sentido un criterio de variación, de novedad y de creación constante en la subjetividad, que va a ser relacionado ya desde el principio con el mismo acto genético de creación artística. El caso de Proust mostraba cómo el choque sublime con esta violencia sensible era el punto nodal para el criterio del arte, establecido en este caso a partir de la inmersión en una memoria ontológica y en la aprehensión o captación de un hecho *puro* de pasado, de una sensación pura ajena a un mero acto psicológico de conciencia. Y era sobre esta misma base que explicábamos la relación deleuziana entre el arte y la locura, entre la *crítica* y la *clínica* y su referencia a Sacher-Masoch. Pues ambos *diagnostican* una serie de fuerzas inconscientes que operan por debajo de la superficie, y que su acción artística o esquizanalítica permite revelar y sacar a la luz.

Obviamente, el término *arte* no recoge únicamente a las prácticas reconocidas institucionalmente bajo ese nombre, ni a cualquier acto con una intención creativa. Para merecerse el término, el arte tiene que producir una ampliación del campo de experimentación, tiene que llevarnos más allá de la experiencia posible a través de la captación o producción de una sensación que rompa con los moldes del sentido común, y que nos haga trascender el ejercicio normal de nuestras facultades. El arte, cuando es arte, es modificación de nuestra percepción, es apertura a nuevas formas de ver o de sentir: “el arte es el lenguaje de las sensaciones tanto cuando pasa por las palabras como cuando pasa por los colores, los sonidos o las piedras. El arte no tiene opinión. El arte desmonta la organización triple de las percepciones afecciones y opiniones, y la sustituye por un monumento compuesto de perceptos, de afectos y de bloques de sensaciones que hacen las veces de lenguaje” (*QeF*, pp. 177-178).

Hemos hablado en distintos momentos de la necesidad del “encuentro” con la sensación, de la captación y creación de estos *bloques de sensaciones* por parte del arte. Pero

---

<sup>116</sup> Sobre esta cuestión ver el capítulo 2.3 de esta investigación, *LS*, pp. 302 y ss.; *DR*, pp.420 y ss. Ver también el artículo ya citado de Laura Llevadot (2017) o el de Daniel W. Smith “Deleuze’s Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality” (1996).

¿qué es exactamente una *sensación* en el lenguaje de Deleuze? Cuando definíamos el funcionamiento de las facultades bajo el empirismo trascendental hablábamos de cómo lo captado por la sensibilidad, por la imaginación o la memoria era justamente aquello emergente del mundo de la intensidad que se presentaba como lo insensible, lo inimaginable o lo inmemorial. Y lo era justamente porque no se confundía con el ejercicio empírico de estas facultades. Aquello que, aun perteneciendo al ámbito de cada una de ellas, no era aprehendido por las formas del *reconocimiento* sensible o del *recuerdo* psicológico, en tanto trascendían toda posibilidad de adecuación a una *conciencia* que lo subsumiera bajo un régimen representativo. Formaban parte, por tanto, de una experiencia impersonal, previa a toda configuración subjetiva. De igual manera, la sensación captada por el arte será para Deleuze aquello que presenta una autonomía con respecto a su creador o percipiente: es aquello que surge, como señala Elizabeth Grosz “cuando algo del caos del que es extraído puede respirar y tener vida propia” (Grosz 2008, p. 7). La sensación es un elemento que comparten sujeto y objeto sin que sea irreductible a ninguno de los dos; es la extracción a partir del caos de un compuesto de perceptos y afectos que forman un *bloque de sensaciones* (QeF, p. 164). Por decirlo en las palabras de Deleuze: “la cosa o la obra de arte, es un *bloque de sensaciones*, es decir, un *compuesto de perceptos y de afectos*. Los perceptos ya no son percepciones, son independientes de un estado de quienes los experimentan; los afectos ya no son sentimientos o afecciones, desbordan la fuerza de aquellos que pasan por ellos. Las sensaciones, perceptos y afectos son *seres* que valen por sí mismos y exceden cualquier vivencia (...) La obra de arte es un ser de sensación, y nada más: existe en sí” (QeF, pp. 164-165). A partir de esta idea de sensación, podemos deducir que el trabajo del arte no tiene tanto que ver con un proceso de creación genial, en el que el artista inventa algo de la nada. Sino que se define más como un trabajo de experimentación, extracción y composición de sensaciones y afectos a partir de los cuales construir nuevos devenires que expandan nuestros límites y conexiones con el mundo y los otros<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> Esto, junto a lo explicado en el capítulo anterior acerca de los devenires, arroja una idea de arte que tiene mucho que ver con una cierta ética, con una especie de vivir la vida artísticamente, y con una determinada concepción spinozista del cuerpo como *potencia*, que busca ampliar al máximo el número de conexiones posibles. Comentaremos algo de esto en la sección dedicada al Giro Afectivo. Por otro lado, aunque no podemos detenernos aquí, para Deleuze la idea de arte estará también muy relacionada con la idea de creación de un hábitat, de un territorio, lo que parecería, por otro lado, resultar incompatible con la versión del arte que estamos presentando hasta ahora. En el capítulo de *Mil Mesetas* dedicado al *ritornello*, Deleuze y Guattari van a presentar este elemento musical recursivo como una forma de conjurar el caos, de imponer un ritmo y un orden a lo caótico de forma que evitemos la entrada de aquello que nos aterra. Es la cantinela o la cancioncilla del niño, pero es también el canto del pájaro a través del cual delimita un territorio. Parecería haber entonces, frente a esta visión más disruptiva que estamos presentando aquí, otra idea del arte más conservadora, en su sentido casi literal; aquello que nos

En lo que refiere a la práctica artística, esto implica, por un lado, y como hemos adelantado ya, el cambio desde una concepción reproductiva del arte a una concepción productiva. Donde no se trata de establecer el reflejo o la reproducción de la realidad, sino de conformar un *bloque de sensaciones* a través de la experimentación y composición de los *afectos* o *perceptos* que se nos presentan. Pero, por otro lado, a través de la teoría del *devenir*, el arte seguiría manteniendo un cierto componente *mimético* que no se confunde ya con la simple imitación formal, como comentamos en su momento<sup>118</sup>, sino que es una imitación que se produce como semejanza etológica, como producción simbiótica con el entorno y como operación vital que pone en relación a dos elementos disímiles que aumenta la potencia de ambos. Como ocurre en el famoso ejemplo de Deleuze y Guattari de la avispa y la orquídea:

La orquídea se desterritorializa al formar una imagen, un calco de avispa; pero la avispa se reterritorializa en esa imagen. No obstante, también la avispa se desterritorializa, deviene una pieza del aparato de reproducción de la orquídea; pero reterritorializa a la orquídea al transportar el polen. La avispa y la orquídea hacen rizoma, en tanto que heterogéneos. Diríase que la orquídea imita a la avispa cuya imagen reproduce de forma significativa (mimesis, mimetismo, señuelo, etc.). Pero eso sólo es válido al nivel de los estratos —paralelismo entre dos estratos de tal forma que la organización vegetal de uno imita a la organización animal del otro—. Al mismo tiempo se trata de algo totalmente distinto: ya no de imitación, sino de captura de código, plusvalía de código, aumento de valencia, verdadero devenir, devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa, asegurando cada uno de esos devenires la desterritorialización de uno de los términos y la reterritorialización del otro, encadenándose y

---

conserva, que nos preserve del miedo al afuera y que, por tanto, nos reintroduciría de nuevo bajo las formas tranquilizadoras del sentido común. Es a través de este otro enfoque, quizás, que podríamos rellenar aquella ausencia que achacábamos a Deleuze acerca de su poco interés en las formas de la cultura popular. Desde este punto de vista el *ritornello* sería como el estribillo de la música *pop*, aquello que no cuestiona los ritmos convencionales, sino que simplemente los reproduce, generando una sensación de conformismo y confortabilidad en el oyente. Ian Buchanan, en el artículo ya mencionado (1997), ofrece una lectura más progresista de la cuestión, donde el componente repetitivo de la música *pop* sería una condición para el establecimiento de líneas de fuga o devenires-menores. Si bien no es una lectura descabellada, teniendo en cuenta que las referencias artísticas de Deleuze son siempre “elevadas”, nosotros nos inclinaríamos más por la opinión conservadora. En cualquier caso, la carencia de matices en esta definición del arte deleuziano, que vale tanto para referir al arte de un músico como Pierre Boulez como al canto de un pájaro, introduce ciertas ambigüedades y tensiones internas al concepto que vale la pena tener en cuenta.

<sup>118</sup> No obstante, aunque no se explayen en ello, cuando Deleuze y Guattari hablan del travestismo a raíz del devenir-mujer sí parecerían conceder un cierto papel político a este concepto de imitación más clásico, y que podría entroncar, hasta cierto punto, con las reflexiones que Judith Butler hará años después al respecto del tema: “pues bien, devenir-mujer no es imitar esa entidad, ni siquiera transformarse en ella. Sin embargo, no hay que olvidar la importancia de la imitación, o de momentos de imitación, en algunos homosexuales machos; y todavía menos, la prodigiosa tentativa de transformación real en algunos travestís” (*MM*, p. 277).

alternándose ambos según una circulación de intensidades que impulsa la desterritorialización cada vez más lejos (*MM*, p. 15).

La autonomía del arte a la que nos referíamos antes es por lo tanto una autonomía con respecto a la responsabilidad de expresarse en términos significantes o de constituirse según algún tipo de finalidad. Pero que se va a manifestar por otro lado como una obligación hacia la experimentación, como una interdependencia con los procesos naturales y sociales de los que extrae las sensaciones, y como un imperativo ético-político hacia la creación e instauración de *agenciamientos* y de devenires-otro que aumenten nuestras posibilidades de vida. Desde este punto de vista, señala de nuevo Elizabeth Grosz, “el arte es intensamente político, no en el sentido de que es una actividad colectiva o comunitaria (...) sino en el sentido de que elabora las posibilidades de sensaciones nuevas, diferentes a aquellas que conocemos. El arte es donde los devenires de la tierra se juntan con los devenires de la vida para producir intensidades y sensaciones que en sí mismas convocan un nuevo tipo de vida” (Grosz 2008, pp. 78-79).

Desde un punto de vista más técnico o más práctico, para Deleuze el arte procede siempre a través de un trabajo doble de demolición y de construcción. De demolición porque el artista nunca trabaja ante una superficie en blanco. Sino que primero tiene que desmontar todos los clichés o representaciones que pueblan la imagen, aquello que conforma el sentido común de la percepción, y que proporcionan una visión adocenada de la realidad y tranquilizadora para nuestra conciencia y nuestros sentidos. Un régimen representativo que no sólo condiciona con anterioridad nuestra comprensión del arte, sino que determina de antemano nuestra propia visión, nuestra capacidad para ver más allá, impidiendo instaurar un régimen de visión o de audición nuevo. Así, Deleuze describe el trabajo de Francis Bacon de la siguiente forma: “sería un error creer que el pintor trabaja sobre una superficie blanca y virgen. La superficie está ya por entero investida virtualmente mediante toda clase de clichés con los que tendrá que romper. Y es efectivamente lo que dice Bacon cuando habla de la foto: ella no es una figuración de lo que se ve, es lo que el hombre moderno ve. No es sencillamente peligrosa porque sea figurativa, sino porque pretende reinar sobre la vista, por lo tanto, sobre la pintura” (*FBL*, p. 21. Subrayado nuestro). El intento de superar este régimen representativo se hace superando la figuración (lo ilustrativo y lo narrativo) bien hacia el arte abstracto o conceptual, que ya hemos dicho que interesa menos a Deleuze, bien intentando captar en su lugar la Figura, “la forma sensible relacionada con la sensación” (*FBL*, p. 41), que se presenta siempre como un choque estético con el sistema nervioso: “la sensación tiene una cara vuelta hacia el sujeto (el sistema nervioso, el movimiento vital, el ‘instinto’, el ‘temperamento’, (...), y una cara vuelta hacia el objeto (el ‘hecho’, el lugar, el acontecimiento). O, más bien, no tiene de todo caras, es las dos

cosas indisolublemente, es ser-en-el-mundo, como dicen los fenomenólogos: a la vez *devengo* sensación y algo *ocurre* por la sensación, lo uno por lo otro, lo uno en lo otro” (FBLs, pp. 41-42). La reflexión sobre la pintura se presenta así independiente de toda teoría sobre los géneros, los temas o las formas. Su labor es pintar la sensación, y abrir una brecha en los regímenes representativo que preceden a toda composición.

Lo mismo ocurre cuando Deleuze describe el tránsito de la imagen-movimiento a la imagen-tiempo en sus libros sobre cine. Donde en el primer caso las imágenes y el montaje se articulaban siguiendo el movimiento de un esquema de acción sensoriomotriz, la introducción de la imagen-tiempo instaura “una situación puramente óptica y sonora” que rompe el encadenamiento anterior de la acción, y “que permite captar algo intolerable, insoportable” (IT, pp. 32-33). Es siempre el mismo proceso en Deleuze: hay una serie de esquemas, clichés o imágenes que determinan nuestra pre-comprensión del mundo. Y es la irrupción de una violencia sublime –“se trata de algo excesivamente poderoso, o excesivamente injusto, pero a veces también excesivamente bello (...) una belleza demasiado grande para nosotros, y un dolor demasiado intenso” (IT, p. 33)- lo que actúa como ruptura con el régimen preestablecido anterior, y lo que nos permite *construir* una nueva forma de visibilidad, una nueva forma de sentir y de pensar –“hacer de la visión pura un medio de conocimiento y acción” (Ibid.): “la situación puramente óptica y sonora, dice Deleuze, despierta una función de videncia, a la vez fantasía y atestado, crítica y compasión, mientras que las situaciones sensoriomotrices, por violentas que sean, se dirigen a una función visual pragmática que ‘tolera’ o ‘soporta’ prácticamente cualquier cosa, desde el momento en que participa de un sistema de acciones y reacciones” (IT, p. 34). Así, en el momento de su aparición, el arte ejecuta siempre este movimiento doble de destrucción de las estructuras anteriores, y de producción de unas nuevas condiciones de visibilidad y de pensamiento a través del encuentro con la sensación.

Este ejemplo de la imagen nos da otra de las claves para comprender el pensamiento de Deleuze en torno al arte y la subjetividad. Dentro del esquema planteado en el funcionamiento de la imagen cinematográfica, es notorio comprobar que el momento de la subjetivación no se produce a través del “correcto funcionamiento” de las imágenes, durante el encadenamiento natural y la progresión de la acción según un mecanismo perfectamente engranado, sino que ocurre justamente en el momento en que este funcionamiento se ve trastocado. Es la desviación y la ruptura la que produce el efecto de sujeto, y no su perfecta trabazón. Como señala Anne Sauvagnargues a este respecto: “la percepción (...) resulta de la constitución de un centro de *indeterminación* (o de subjetivación) que separa el encadenamiento entre las acciones y reacciones. La imagen-sujeto se produce en esta brecha, no existe fuera de ella, de modo que la

subjetividad de las imágenes no es más que este intersticio, esta distensión, esta desviación entre acción y reacción” (Sauvagnargues 2022, p. 48). La idea novedosa tras este gesto es la de considerar la subjetividad no desde un punto de vista sustancial que tome al sujeto desde su apariencia totalmente formada o constituida, sino de considerar su definición a partir del momento genético, del punto de inflexión que precede a su constitución, y que nunca se da plenamente.

Esta idea, junto con lo dicho anteriormente al respecto de la captación de la sensación y la intensidad desde su ámbito sub-representativo, que va a ser leída por Sauvagnargues como una traslación de la metafísica y la epistemología de la intensidad de Simondon al terreno de la estética, va a permitir a Deleuze articular una teoría dinámica de la individuación, que no se entiende ya, como decimos, desde un punto de vista sustancial, sino “como captura de fuerzas, como ensamblaje móvil y provisional de fuerzas que se vuelven sensibles” (Sauvagnargues 2022, pp. 29-30). Deleuze estaría otorgando al arte la posibilidad de acceder al plano de captación de estas fuerzas, a esta corporeidad no-orgánica anterior a toda organización e individuación, al puro proceso de diferenciación vital antes de su coerción en una estructura orgánica y de pensamiento determinada. Es decir, el arte para Deleuze explica y expresa al mismo tiempo que el proceso de individuación es contemporáneo al individuo, siendo que lo que antes era considerado la expresión de la interioridad o de la conciencia de un individuo conformado, la expresión plástica o artística de un determinado proceso de reflexión, es ahora la génesis de este mismo proceso, que aparece siempre abierto a una nueva variación, a un nuevo devenir o a un nuevo cambio.

La igualación o contemporaneidad del proceso de individuación al individuo implica por lo tanto la concepción permanentemente inacabada del sujeto. Su escisión interna, aquello que Deleuze definía en el debate con Kant bajo la forma rimbaudiana de “Yo es otro”, impide cualquier consideración del sujeto en términos unitarios, elevando, sin embargo, su condición inconclusa, *problemática*, al rango de estructura trascendental del sujeto y del pensamiento (DR, pp. 242 y ss.; 257 y ss.). Esto implica que el *problema* ya no es únicamente un momento inicial concreto, cuyo avance en el conocimiento o en la formación de la subjetividad iría siendo resuelto hasta ser suprimido por el hallazgo de una solución específica, sino que es “la condición indispensable sin la cual no existiría ninguna solución” (DR, p. 258)<sup>119</sup>. La imposibilidad de esta clausura total, más que indicar una impotencia del pensamiento o de la subjetividad, es la condición que garantiza su naturaleza constantemente creativa y abierta, no sólo en términos

---

<sup>119</sup> Para la aplicación de esta forma problemática del pensamiento y su relación con la necesidad de plantear aproximaciones filosóficas interdisciplinares, ver Maniglier (2019).

temporales -la apertura hacia un futuro no determinado por alguna limitación anterior e interior-, sino también en términos espaciales -la conformación del individuo y el pensamiento desde la interrelación y devenir con los elementos circundantes. Así, la estética deleuziana permite pensar la formación del individuo en términos no sólo personales, sino *ecológicos*, a través de su apertura a estos procesos de devenir con el entorno: “un ser vivo no se define tan sólo genéticamente por los dinamismos que determinan su medio interior, sino ecológicamente, por los movimientos externos que presiden su distribución en la extensión. Una cinética de la población se une, sin semejanza, a la cinética del huevo; un proceso geográfico de aislamiento no es menos formador de especies que las variaciones genética internas, y a veces las precede” (*DR*, p. 326). Ocurriendo de esta manera que, como señala de nuevo Anne Sauvagnargues, este enfoque ecológico suponga que los procesos estéticos de individuación en Deleuze no definan únicamente la producción del individuo, sino también la producción de su medio circundante: “Deleuze propone toda una nueva teoría de la relación entre la producción de lo nuevo y su espacio circundante. La individuación ya no señala la recaída de un impulso vital, sino el acto de individuación que coproduce al mismo tiempo al individuo y su medio. Deleuze sustituye el modelo entrópico de Bergson por un modelo ecológico —el individuo está siempre asociado a su medio— y disyuntivo —individuo y medio son siempre diferentes” (Suavagnargues 2020, p. 146). Inclusión del entorno que explica el gusto deleuziano por el naturalismo como género literario<sup>120</sup>, y que permite también entender la posición de Deleuze del arte como vivienda (ver Nota 117), así como ampliar la práctica artística al resto de seres vivientes (Sauvagnargues 2004; 2022, pp.53-54).

Entendemos ahora cómo la forma que tiene Deleuze de concebir los procesos de subjetivación abre la puerta a esas visiones poshumanas que estudiaremos en la segunda parte de la investigación. Como indicábamos en el primer capítulo, la subjetividad deleuziana toma la dirección contraria a las tendencias humanistas del Antropoceno, articulando la subjetividad desde una concepción dinámica y cambiante que trasciende la perspectiva del ser humano para conformarse en un entorno cada vez más amplio. Tanto el arte como la filosofía, como formas de abrirse a nuevas posibilidades de vida, nos llevan para Deleuze más allá de los principios identitarios y subjetivos social y metafísicamente estipulados, hacia un terreno inhumano que nos conecta con las fuerzas animales, vegetales o terrenales que nos rodean, ampliando la subjetividad hacia medios ecológicos, no cerrados sobre sí mismos.

---

<sup>120</sup> Ver la sección “Zola y la grieta” en *LS*, pp. 370-382.

#### 2.5.4.2 Arte y colectividad. Pueblos que faltan, pueblos por venir

Por lo general, las propuestas artísticas de Deleuze son vehiculadas a partir de la obra de un autor concreto, generalmente del canon, y de la experiencia que esa obra genera tanto en el autor como en el espectador ¿Pero se pueden articular principios de experiencia colectiva a través del arte así presentado? ¿Hay alguna dimensión política en el arte que trascienda esta, al menos, apariencia de individualidad? Por lo que hemos comentado tanto en la sección anterior como al respecto del devenir tal y como es planteado en *Mil mesetas*, parece claro que los procesos de subjetivación que proponen Deleuze y Guattari no son exclusivamente individuales, puesto que no pueden realizarse nunca desde un principio atomista -el sujeto nunca está plenamente constituido previamente- ni individualista -el proceso de subjetivación se realiza siempre en interacción con el medio y con otros sujetos. Parece claro, entonces, que todo lo dicho hasta ahora implica siempre una visión colectiva. Sin embargo, nos gustaría estudiar ahora si hay en la filosofía del arte deleuziana alguna forma de invención artística concreta desde la que pensar las posibilidades políticas que atañen a la construcción de un *pueblo*. Puesto que la propuesta filosófica de Deleuze parece excluir las conquistas revolucionarias que puedan surgir tanto de entidades molares como el Estado o las clases, como de las propuestas utópicas clásicas, en tanto estas se moverían en un ámbito de la *historia* que impide la emergencia de lo nuevo ¿cómo debemos pensar en su lugar las formas revolucionarias para este tipo de entidades colectivas? ¿Cómo pensar sus posibilidades de futuro? Nos adentraremos ahora en el estudio de esta cuestión a través de la idea del *pueblo que falta*, del *pueblo por venir*.

La idea de *pueblo que falta* aparece tardíamente en la filosofía de Deleuze, y será sobre todo en *La Imagen-Tiempo* y en *¿Qué es la filosofía?* donde gozará de una mayor atención. En estas obras, Deleuze señala cosas como que, “si hubiera un cine político moderno, sería sobre la base: el pueblo ya no existe, o no existe todavía... ‘el pueblo falta’” (*IT*, p. 287). O que, “el arte y la filosofía se unen en este punto, la constitución de una tierra y de un pueblo que faltan, en tanto que correlato de la creación” (*QeF*, p. 110). Sin embargo, esta idea del *pueblo que falta* resulta extraña a un vocabulario deleuziano que hasta ahora había desplazado de su pensamiento político ideas como la de “pueblo”, que parece apelar a los grandes conjuntos molares ajenos a su causa, o la idea de “falta”, que en un principio podría remitirnos a la idea de *carencia* que ya en el *Anti Edipo* había sido excluida de las dinámicas del deseo. ¿Cómo deberíamos entender entonces este sintagma? ¿No hay aquí una contradicción con respecto al pensamiento anterior de Deleuze? Llegados a este punto podemos comenzar a intuir ya que la idea de falta que define este pueblo va a responder al mismo funcionamiento que establecimos

para el pensamiento y a la misma concepción *problemática* o incompleta que acabamos de definir en el proceso de subjetivación: es porque aún no sabemos lo *que es pensar*, que podemos llegar a hacerlo, y es porque no podemos llegar nunca a clausurarlo que este puede operar siempre sobre la base de una potencia creativa y novedosa. De la misma manera, será por el hecho de que el *pueblo nos falta* que tenemos la posibilidad de inventarlo.

El proceso, por lo tanto, será el mismo que llevamos viendo hasta ahora, y que intentaremos repetir lo menos posible. De modo que, al igual que para Deleuze, “las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen de pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo” (*DR*, p. 215), el pensamiento del *pueblo* tiene que pasar por un proceso similar de destrucción creativa. Es por ello por lo que Deleuze va a otorgar el descubrimiento de este pueblo a autores como Kafka, en su condición de checo y judío que escribe en un alemán que no es su lengua nativa, al tiempo que reivindica la literatura de las “naciones pequeñas (*kleine*)”<sup>121</sup>, o, especialmente, a los cineastas del Tercer mundo, puesto que es la condición minoritaria de las colonias donde se constata el fracaso de una idea unitaria y homogénea del pueblo. Así como antes veíamos que era la introducción de una imagen óptica o sonora pura, de un elemento intolerable, lo que rompía con los esquemas del reconocimiento y con su tendencia a reintroducir toda forma de violencia bajo un aspecto tolerable y soportable, la irrupción en el pensamiento del carácter intrínsecamente múltiple del pueblo rompe con su imagen unitaria anterior, y hace obligatorio cuestionarse la posibilidad de su representación sobre la base de una identidad constituida ya de antemano:

Lo que acabó con las esperanzas de la toma de conciencia fue justamente la toma de conciencia de que no había pueblo, sino siempre varios pueblos, una infinidad de pueblos, que quedaban por unir o bien que no había que unir, para que el problema cambiara. Ello hace que el cine del Tercer Mundo sea un cine de minorías, porque el pueblo no existe más que en estado de minoría, y por eso falta. Precisamente en las minorías es donde el asunto privado se hace inmediatamente político. Constatando el fracaso de las fusiones o de las unificaciones que no reconstituirían una unidad tiránica, y que no se volverían otra vez contra el pueblo, el cine político moderno se constituyó sobre esta fragmentación, sobre este estallido (*IT*, p. 290).

La toma de conciencia de esta multiplicidad y de esta fragmentación del pueblo no parecería, por sí sola, justificar la renuncia a construir una imagen unitaria que pudiera reunir a

---

<sup>121</sup> La cuestión de Kafka tendrá un desarrollo individualizado en el capítulo dedicado al pensamiento poscolonial en Deleuze, donde esta traducción de *kleine* por “pequeña” tendrá además especial importancia.

todo el mundo bajo un horizonte común, *en un futuro*. Sin embargo, esta forma de razonamiento presenta para Deleuze dos problemas, que han salido ya a colación a lo largo del trabajo. El primero de ellos hace referencia a la idea misma de “pueblo” y a la imposibilidad intrínseca de constituirse como una imagen *representativa*, siempre excluyente por definición, y cuya organización en torno a un orden *molar* actúa como un dispositivo neurotizante y territorializante del deseo, que impide la producción y la creación, y que ofrece una idea sustancial de la sociedad y, por lo tanto, también reaccionaria. De ahí que para Deleuze el pueblo siempre *falte*. El segundo punto tiene que ver con la situación de esta propuesta “en el futuro”. Pues, como hemos comentado durante el análisis del tiempo en Deleuze, la adopción de una perspectiva futurista que se sitúe en el ámbito de la historia va a mantenerse siempre ligada al presente, lo que impide la producción de la novedad sobre unas bases realmente aperturistas. La solución tendrá que situarse para Deleuze en el orden del devenir.

Con respecto al primer punto, esta cuestión de la *falta*, que, como señala Emma Ingala (2018), marcará posteriormente la distribución entre dos de las interpretaciones más importantes del pensamiento político actual -aquella que bebe de Lacan (Žižek, Laclau y Mouffe), y aquella que bebe de Deleuze (Hardt y Negri, Connolly)-, parte de la idea de que toda sociedad o individuo están atravesados por un vacío o hiato no simbolizable, lo que impide la constitución de estas identidades como formas plenas y acabadas. En su versión deleuziana, la colocación de esta falla estructural dentro del sistema no es una constatación de su fracaso, sino, al contrario, aquello que lo libera de su esclerotización, y lo que le permite estar en perpetua creación actualizándose en diferentes alternativas heterogéneas. Es, como dijimos, una forma de entender el deseo y la producción desde la falta no como *carencia*, como motivación psicológica previa que determina de antemano el objeto de nuestro deseo. Sino como apertura y como positividad, donde el deseo actúa desde la desmesura y la pura potencia y efervescencia creadora.

La opción política que emanará desde esta posición será, por lo tanto, la de una política *pluralista* que busque aumentar las posibilidades de convivencia social a partir de la pluralización y diversificación de las subjetividades en juego, antes que su unificación bajo un mismo criterio común. Este pluralismo no se basa en la mera multiplicación de identidades, que corren el mismo riesgo de dibujar un escenario de lucha competitiva entre entidades igualmente excluyentes, sino que ha de mantenerse siempre dispuesto a la posibilidad de su devenir, de su reconfiguración y desterritorialización en nuevas formas de vida o modos de existencia; se busca, por lo tanto, formar un movimiento “pluralizador” (Ingala 2018, p. 121), más que únicamente pluralista. Es decir, no se trata, como en la tradición de la izquierda gramsciana o

lacaniana, de presentar la disputa política a partir de una idea de “pueblo” como unidad colectiva que aspire a constituirse en hegemónica dentro de un campo de tensiones antagónicas, sino de impulsar el potencial productivo y subversivo de la diferencia para crear formas de resistencia a las formas de control y naturalización ideológica. Una democracia por lo tanto *agonística*, antes que *antagónica*, como la define William Connolly: “permítaseme llamar a este imaginario ‘democracia agonística’, una práctica que afirma la indispensabilidad de la identidad para la vida, perturba la dogmatización de la identidad, y extrema el cuidado por la diversidad proteica de la vida humana en el esfuerzo y la interdependencia de la identidad/diferencia” (citado en *Ibid.*)<sup>122</sup>. Así, la convivencia entre distintas identidades subjetivas -definidas por su *posición* dentro del campo social- en el seno de esta democracia agonista no quiere decir, sin embargo, que no se produzca también a través de una cierta idea de lucha, como señala White (2009) <sup>123</sup>. Sino que el criterio antagónico no es constitutivo de su organización colectiva, que deriva más bien de la producción y pluralización de las diferencias. La configuración de un *pueblo*, por lo tanto, tendrá que partir en el pensamiento de Deleuze, de la posibilidad de mantener siempre la posibilidad de esta apertura constante a la diferencia, y de no cerrarlo sobre un horizonte común único.

Con respecto al segundo punto, el de la dimensión *futura* de este pueblo nuevo, el argumento de Deleuze mantiene también la línea con lo dicho con anterioridad al respecto de su concepción de la temporalidad. Como ha puesto de relieve Koselleck (2004), la concepción

---

<sup>122</sup> Por otro lado, es interesante como estas opciones políticas acaban acercando la filosofía de Deleuze hacia posiciones más cercanas a los postulados de un liberalismo democrático o filosófico, que en principio parecerían ser ajenos a la opción más abiertamente revolucionaria de Deleuze y Guattari y su rechazo al reformismo, y cuyo objetivo iría más encaminado al de apuntalar la democracia, que al de proponer su completa subversión. Así, dice Connolly: “Hoy, la durabilidad de la democracia está ligada a la pluralización de la vida dentro de los estados euroamericanos ya la reconstitución de las relaciones entre las tradiciones judeocristiana e islámica. Una forma de sondear las conexiones pertinentes es abordar aquellas perspectivas que presionan contra el pluralismo profundo. Otra es articular la posibilidad positiva misma (...). William James, Henri Bergson, Gilles Deleuze, Talal Asad, el Dalai Lama y Marcel Proust, discrepando entre ellos en varios asuntos, coinciden en la importancia de la práctica, la sensibilidad y el ethos para el pensamiento, el juicio y la valentía. Cada uno, de esta manera, critica la suficiencia del intelectualismo a la filosofía, la teoría política, la fe y el pensamiento; cada uno reflexiona sobre cómo animar la disposición a través de la cual se colorea la percepción, se forman los conceptos, se criba la evidencia, se compromete la interpretación, se modulan los argumentos y se consolida la fe. (...) El hecho de que vivamos en un tiempo en el que la aceleración del ritmo y la fragilidad del ser son palpables puede señalar en sí mismo una forma oportuna de continuar con estas conexiones. Tal vez la amplificación del sentido de pertenencia al tiempo proporcione una vía para profundizar el sentimiento de pluralismo” (Connolly 2005, pp. 161-162).

<sup>123</sup> “Además, este devenir no suele entenderse como un proceso sin esfuerzo o tranquilo, sino más bien como un proceso ‘agonista’. Individual o colectivamente, la identidad humana particular emerge solo a través de una lucha. La claridad y la solidez que puedo parecer lograr para mí siempre permanecen constitutivamente relacionadas con las cualidades de aquellos otros frente a los que me destaco” (White 2009, p. 49).

de la historia a partir del siglo XIX parte de una periodización que contiene, en la mayoría de sus casos, un carácter teleológico. En su formulación política, esto implica que hay una serie de conceptos o de *topoi* -la propia historia como culminación, la revolución, el Estado, el pueblo- que se piensan desde la expectativa o de algo por llegar. Desde esta perspectiva, la historia conceptual de Koselleck busca indagar en ese desfase que existe siempre entre el concepto y un estado de cosas todavía no realizado, el planteamiento de un concepto para el cual aún no se ha dado su realización en una forma empírica. Frente a la postura teleológica, la resolución de esta misma tensión entre concepto y realidad va a ser abordada en Deleuze de otro modo, que casi podríamos definir como el intento no de aliviar esta tensión, sino justamente, de mantenerla siempre abierta.

Cuando tratamos la diferencia entre historia y devenir vimos cómo Deleuze definía el devenir como aquello que se desvía de la historia, como aquello que, dentro del *sustento* histórico sin el cual no podría actuar, conformaba un acontecimiento de una temporalidad no histórica (*QeF*, p. 97). Era aquello tomado de Nietzsche que se presentaba como *intempestivo* o *inactual*, como lo que irrumpía y rompía con la presencialidad del tiempo histórico abriendo el espacio para la novedad. La consideración histórica habitual hacía depender el futuro del presente, albergando en este las condiciones de efectuación de la esperanza porvenir, de modo que toda llegada de una novedad quedaba subordinada a su ajuste con respecto a una proyección establecida de antemano. La idea de creación de Deleuze busca desligarse de esta determinación previa, entendiendo la novedad desde un punto de vista radical que no pueda ser anticipado con anterioridad, y que no dependa del juicio de un presente que lee el futuro desde la forma de un *deber ser*. Así, al igual que el concepto de “pueblo” no puede hacer referencia a un sujeto ya constituido, sino que siempre *falta*, tampoco el futuro deberá regularse alrededor de un esquema o proyecto que lo hace emanar desde el presente, y que, como ocurría en la relación posible-real en Kant, se muestra incapaz de generar por sí mismo ninguna novedad o diferencia. El futuro o el por-venir de Deleuze habrá que buscarlo entonces en un terreno virtual, en una temporalidad del orden del acontecimiento y que rompa la linealidad y previsibilidad de la continuidad presente-futuro. Se trata, como señala Amanda Núñez, de “no criticar meramente lo que hay respecto de un futuro utópico y trascendente que nos sirva de patrón a un juicio sobre lo que hay, sino actuar ‘aquí y ahora’ (*now-here*), con los materiales de que disponemos para sacar de ellos un poco de tiempo puro, una inactualidad, un porvenir que no sea posterior, sino más bien un paisaje que nos acompaña, algo que siempre está a nuestro lado” (Núñez 2010, p. 114).

Las condiciones para poder encarar la construcción de un pueblo son entonces: 1) que este pueblo falte, que el pueblo no esté. Siendo que esta ausencia no es algo negativo, sino que supone “la toma de conciencia” de que no hay pueblo, “sino siempre varios pueblos, una infinidad de pueblos” (IT, p. 290). 2) En segundo lugar, la adopción de una perspectiva intempestiva que no tome el futuro en continuidad con el presente, sino como un por-venir abierto que permita la irrupción de la novedad y la creación ¿Y dónde entra el arte en el proceso de nueva construcción? El arte es por un lado aquello que permite mostrar que el pueblo siempre falta y, por otro, aquello que permite *fabular* la invención de un nuevo. Para Deleuze, si los más grandes cineastas políticos modernos, autores como Resnais o los Straub, lo son, “no es por la presencia del pueblo, sino, al contrario, porque saben mostrar que el pueblo es lo que falta, lo que no está” (IT, p. 286). Siendo este rasgo lo que constituye además la principal diferencia política con el cine clásico: “en el cine clásico el pueblo está ahí, aun oprimido, engañado, sojuzgado, aun ciego o inconsciente” (Ibid.)<sup>124</sup>. Al igual que ocurría en los análisis del arte de Proust o de Bacon, la potencia política del cine no se basa en la *comunicación* de una idea revolucionaria como forma de concienciar a un sujeto ya constituido, sino en mostrar la imposibilidad constitutiva de este sujeto-pueblo, contribuyendo a su invención y devenir: “es preciso que el arte, particularmente el arte cinematográfico, participe en esta tarea: no dirigirse a un pueblo supuesto, ya ahí, sino contribuir a la invención de un pueblo. En el momento en que el amo, el colonizador proclaman ‘nunca hubo pueblo aquí’, el pueblo que falta es un devenir, se inventa” (IT, p. 288).

La propuesta de Deleuze de la *creación* del pueblo se opone a las alternativas populistas clásicas que buscaban su realización a través de la identificación con la forma de la nación o la raza; a las propuestas revolucionarias que orquestaban esta realización en torno a una clase adoptando un punto de vista molar dentro de un marco histórico teleológico; a las tendencias populistas contemporáneas que, aunque piensan el pueblo desde una grieta o falta fundamental, corren el riesgo de reificarlo de nuevo en una serie de identidades excluyentes; y se opone también a las teorías de las democracias deliberativas y la acción comunicativa à la Habermas, que eliminan toda forma de conflicto interno, que resultan igualmente excluyentes para quien no comparte el consenso, y que apelan de nuevo a la posibilidad de alcanzar un estado de equilibrio o una imagen fiel del pueblo a través de los mecanismos de representación democrática: “aunque la filosofía se reterritorialice en el concepto, no por ello halla su condición en la forma presente del Estado democrático, o en un cogito de comunicación más dudoso aún que el cogito de reflexión. No carecemos de comunicación, por el contrario nos sobra,

---

<sup>124</sup> Sobre la noción de pueblo que falta aplicado al cine, ver Larrea (2017).

carecemos de creación. *Carecemos de resistencia al presente*. La creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra nueva y un pueblo que no existe todavía (...) El arte y la filosofía se unen en este punto, la constitución de una tierra y de un pueblo que faltan, en tanto que correlato de la creación” (QeF, p. 110)<sup>125</sup>.

La tarea del artista y la del filósofo no es ni la de *representar* a un pueblo ni la de buscar su *realización*, sino que se trata de *fabular* un pueblo que no existe, que es siempre *faltante*, que está siempre por venir. La fabulación artística de este pueblo, al igual que veíamos en el capítulo anterior al respecto de los procesos de subjetivación, muestra a la vez el proceso de su génesis y la exposición de su estructura inherentemente *problemática*, su naturaleza eternamente dislocada, el desfase continuo entre la forma bajo la cual se le *nombra* y su realización material en un estado de cosas concreto. Como señala Emma Ingala: “la fabulación como enunciación de un pueblo, como acto performativo de un pueblo, pues, es simultáneamente creadora y problematizante. Así, el proyecto de un populismo minoritario de la falta se revela como interminable, procesual y precario, a la vez que como garante -y no como obstáculo o antítesis- de las instituciones democráticas” (Ingala 2018, p. 125).

El pueblo que se busca fabular, por lo tanto, no será un pueblo *mayor* como imagen pura y homogénea de un conjunto identificado con la nación, la raza o la clase, ni uno que busque aspirar a constituirse en norma universal a partir de estas o de alguna otra identidad abstracta sobre la que conformarse en mayoría. Sino que será un pueblo *menor*, un pueblo en devenir: “pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediabilmente menor” (QeF, p. 111). Para

---

<sup>125</sup> Como señalamos antes, la adopción deleuziana que realiza Connolly para el proyecto de la democracia liberal resultaba sorprendente, ya que no parece que la posición de Deleuze sea muy favorable a esa causa. Son varios los lugares en los que tanto él como Guattari se pronuncian en contra de una forma política liberal, basada sobre la ampliación de derechos al abrigo del Estado del bienestar. Esto mismo ocurre con respecto a las propuestas habermasianas, y la, cuanto menos, suspicacia, hacia la posibilidad de hallar una solución a los problemas políticos bajo la forma de la democracia: “los derechos del hombre son axiomas: pueden coexistir con muchos más axiomas en el mercado -particularmente en lo que a la seguridad de la propiedad se refiere- que los ignoran o los dejan en suspenso mucho más aún de lo que los contradicen (...) ¿Quién puede mantener y gestionar la miseria, y la desterritorialización-reterritorialización del chabolismo, salvo unos policías y unos ejércitos poderosos que coexisten con las democracias? ¿Qué socialdemocracia no ha dado la orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o gueto? Los derechos no salvan a los hombres, ni a una filosofía que se reterritorializa en el Estado democrático. Y mucha ingenuidad, o mucha perfidia, precisa una filosofía de la comunicación que pretende restaurar la sociedad de los amigos o incluso de los sabios formando una opinión universal como ‘consenso’ capaz de moralizar las naciones, los Estados y el mercado. Nada dicen los derechos del hombre sobre los modos de existencia inmanentes del hombre provisto de derechos” (QeF, p. 109). Y, en línea con ese cierto elitismo o corriente antiigualitaria que parecería desprenderse de su herencia nietzscheana, van a afirmar que, “no son los autores populistas sino los más aristocráticos los que reclaman este futuro. Este pueblo y esta tierra no se encontrarán en nuestras democracias. Las democracias son mayorías, pero un devenir es por naturaleza lo que se sustrae siempre a la mayoría” (QeF, p. 110).

el artista y para el filósofo se trata de buscar “no el mito de un pueblo pasado sino la *fabulación* de un pueblo que vendrá” (*IT*, pp. 294-295. Subrayado nuestro). De ahí que se abandonen las estrategias artísticas que iban de la mano de los procesos de nacionalización originados en el romanticismo. Y allí donde la creación artística del pueblo se realizaba mediante la dotación de una mitología popular, mediante una serie de mitos o narraciones que proveyeran al recién inaugurado Estado-nación de un espíritu común bajo el que albergar a la ciudadanía, el proceso de fabulación propuesto por Deleuze aparece ahora bajo la forma de una disgregación, de una desviación con respecto a esta aspiración universalista; la fabulación del pueblo es el devenir menor de un pueblo.

El pueblo es ahora el más molecularizado: una población molecular, un pueblo de osciladores que son otras tantas fuerzas de interacción. El artista abandona sus figuras románticas, renuncia tanto a las fuerzas de la tierra como a las del pueblo. Pues el combate, si es que existe, ha cambiado de terreno. Los poderes establecidos han ocupado la tierra, y han creado organizaciones populares. Los *mass-media*, las grandes organizaciones populares, del tipo partido o sindicato, son máquinas de reproducir, máquinas de difuminar, y que interfieren efectivamente todas las fuerzas terrestres populares. Los poderes establecidos nos han puesto en la situación de un combate a la vez atómico y cósmico, galáctico. Muchos artistas han tomado conciencia de esta situación desde hace mucho tiempo, e incluso antes de que se hubiera instaurado (por ejemplo Nietzsche). Y podían tomar conciencia porque el mismo vector atravesaba su propio dominio: una molecularización, una atomización del material unida a una cosmización de las fuerzas incluidas en ese material (*MM*, p. 348).

El tipo de pueblo propuesto por Deleuze es entonces un pueblo *menor*, pero también un pueblo *de lo menor*. Es el pueblo colonial, el pueblo *queer*, el pueblo feminista, el pueblo subalterno como pueblo menor, como pueblo molecular, como devenir menor. Un pueblo, como señala Amanda Núñez, “donde no haya división entre lo público y lo privado, que no descuide lo pequeño, los deseos ni aquello que parece ‘escindido’ de la política” (Núñez 2010, p. 115). Un pueblo que tome la “minoría como figura universal”, que sea un “devenir todo el mundo” (*MM*, p. 474), que no se institucionalice, que no suplante a la mayoría, sino que la horade continuamente y se desvíe de ella, que *fabule* e *invente* nuevos modos de vida, nuevos modos de sentir, nuevos modos de existir.

### 3. LA POLÍTICA DE DELEUZE. APROXIMACIÓN CRÍTICA AL PENSAMIENTO DE LO MENOR

#### 3.1 RECAPITULACIÓN. DELEUZE Y EL ANTROPOCENO

El capítulo anterior ha constituido un comentario más o menos extenso y profundo de la obra de Deleuze, organizado en torno a la lectura que creemos que está produciendo las interpretaciones más actuales de su pensamiento en relación al Antropoceno. A lo largo de todo el capítulo hemos establecido el relato (*un relato*) de su filosofía partiendo de una hipótesis hermenéutica: la existencia de una sistematicidad en su obra, organizada sobre la continuidad entre ontología, estética y política. La estética y la política no serían, como a veces se han interpretado, reflexiones accesorias ni construidas *ad hoc*, sino que formarían parte del *corpus* deleuziano desde un principio a través de una relación de interdependencia mutua. Esto no quiere decir que la obra de Deleuze se mantenga igual durante el tiempo, ni que no haya un progreso desde los planteamientos ontológicos de *Diferencia y Repetición* o *Lógica del Sentido*. Existen en su obra cambios de terminología, cambios de enfoque, cambios de pensamiento e incluso cambios políticos. Pero creemos que el método que se presenta en *Diferencia y Repetición*, ese método acéfalo o anárquico cuya constante es precisamente la obligatoriedad de conducir hacia su propia revisión, hacia la imposibilidad de llegar a ningún sitio cerrado, ese método se mantiene, decimos, como una constante suficiente como para poder identificarlo con uno de los *movimientos* o *gestos* principales de su pensamiento.

En la exposición llevada a cabo hasta el momento, hemos intentado constatar cómo esta continuidad ontológica, estética y política tenía una serie de consecuencias que podían sernos de interés a la hora de explorar algunas de las cuestiones que se plantean a través del marco conceptual del Antropoceno, y que habíamos situado principalmente en torno al problema de la temporalidad y de la subjetividad. A lo largo de la investigación, hemos visto cómo ambas cuestiones aparecen necesariamente unidas, siendo el pensamiento del sujeto indesligable de una determinada concepción del tiempo. Hemos comentado cómo, para Deleuze, la concepción kantiana del tiempo implicaba una idea completamente nueva de la subjetividad, al situar una escisión o una grieta en el seno del sujeto: al contrario que en Descartes, para Kant el *yo pienso* solo puede establecerse como determinación del *yo soy* a partir de la introducción del tiempo como forma de lo *determinable*; es decir, la existencia del sujeto sólo puede ser determinada *en el tiempo*, como apariencia fenoménica. Esta idea, que implica la internalización necesaria de una diferencia, de un desfase interior al sujeto, va a ser radicalizada por Deleuze a través de su empirismo trascendental, mostrando que no hay un sujeto unitario preexistente al mundo, sino

que éste se hace y se deshace en contacto con él. Es por ello por lo que lo importante para Deleuze no es el sujeto como tal, sino los *procesos de subjetivación*, la forma por la que ese principio de sujeto llega a poseer una cierta consistencia y, mediante un mecanismo estético de interacción con el entorno, va adquiriendo una individualidad siempre abierta a su continúa revisión. Esta concepción *ecológica*, según la cual el individuo se forma al mismo tiempo que lo hace su *medio* de individuación, define el carácter de una subjetividad cuyo objetivo es el establecimiento de nuevas conexiones creativas, de nuevas relaciones, agenciamientos y devenires con aquellos elementos que permitan aumentar su potencia de actuar. Y encuentra su contrapartida en aquellas formaciones o aparatos que capturan y detienen este dinamismo inherente a su propio funcionamiento, estabilizándolo bajo la forma de la identidad.

¿Cómo se relaciona lo dicho con las “urgencias de pensamiento” que habíamos definido en el primer capítulo? Allí habíamos establecido que parte de las disputas en el terreno del Antropoceno giraban en torno a la necesidad de establecer un *tiempo* o un *sujeto nuevos*. En el primer caso, habíamos visto que Hartog era partidario de apostar por una ordenación de la temporalidad que permitiera una cierta organización en medio del caos, una orientación a través de las múltiples temporalidades que atraviesan la realidad contemporánea actual o como una forma de poner coto a esa aceleración diagnosticada por Rosa. Mientras que de la propuesta de hacer girar la subjetividad contemporánea sobre el *anthropos* parecería, por su parte, derivar la construcción de un nuevo humanismo, de un sujeto global que sea a la vez responsable y agente del cambio que debemos afrontar, como forma de atajar unos problemas de una escala igualmente planetaria. Es decir, del enfoque del Antropoceno se parecería dirimir que la forma de afrontar estos problemas pasaría por la constitución de un nuevo *orden homogéneo*, de una nueva *organización* a través de la cual orientarnos y poder actuar en consecuencia ante los retos planteados. Lo visto hasta aquí, sin embargo, nos permite confirmar lo adelantado ya en ese primer capítulo, y ver que esta orientación va a ser sólo relativamente armonizable con el proyecto de la filosofía de Deleuze. Pues si bien podríamos sentar el principio de una compatibilidad sobre la base de unas preocupaciones ontológicas y políticas comunes, las herramientas teóricas de la filosofía deleuziana nos llevan a encarar el problema de una forma completamente distinta.

Aunque la creación y la novedad son un factor central en la obra de Deleuze, el movimiento especulativo de su filosofía nunca va dirigido a establecer un nuevo orden, sino, más bien, a desviarse del ya existente. La creación de nuevos pueblos, de nuevos sujetos, de nuevas temporalidades no responde por lo tanto a un intento de estabilización, sino a un intento de hacer saltar por los aires los cimientos de las estructuras dominantes. Eso no implica, sin

embargo, que la filosofía de Deleuze se establezca como un abrazo a la pura anarquía y al libre movimiento sin detención. Ya que parte de sus preocupaciones van a ser también las de aplacar el caos que nos acecha. Así, para Deleuze y Guattari, “lo que define el pensamiento, las tres grandes formas del pensamiento, el arte, la ciencia y la filosofía, es afrontar siempre el caos, establecer un plano, trazar un plano sobre el caos” (*QeF*, p. 199). Sin embargo, a diferencia de otras propuestas más conservadoras, la forma de esta conjura no reniega de las potencias y las fuerzas que habitan este ámbito esquivo de lo indiferenciado, ni busca hacer desaparecer todo atisbo de azar e imprevisibilidad. Para Deleuze se trata, como hemos citado ya en varias ocasiones, de “*dar consistencia sin perder nada de lo infinito*” (*QeF*, p. 46), de conservar siempre el poder de romper y revisar ese orden impuesto. De ahí que su forma de “orientarse en el pensamiento” no sea la de una orientación mediante la parcelación del mundo, sino mediante la expansión de sus posibilidades. Eso es “lo que significa pensar, ‘orientarse en el pensamiento’. Siempre estamos en el plano de inmanencia, pero, ¿se trata de trazar verticales, de enderezarse a sí mismo, o, al contrario, se trata de prolongarse, de recorrer toda la longitud de la línea horizontal, de arrastrar más lejos el plano?” (*C*, p. 235).

Las propuestas en clave humanista que se desprenden del concepto de Antropoceno son intentos de sembrar el germen de un pensamiento universalista de lo humano, buscando crear la imagen de un *pueblo* que se define en torno a la necesidad de afrontar un peligro al que se le presuponen unas causas y unas respuestas *comunes* (emergencia climática, agotamiento de recursos energéticos, etc.). Como hemos comentado, esta articulación comunitaria en torno a la figura de la *humanidad* no sólo incide en el agravio que supone poner a víctimas y verdugos en el mismo lado de la historia, como si la acción de una gran corporación capitalista fuera equiparable en términos de responsabilidad moral con la ausencia de reciclaje por parte de una familia media de un país occidental, por ejemplo. Sino que además la apelación a la humanidad como sujeto de consenso omite las diferencias subjetivas y, por lo tanto, las distintas formas y los diferentes grados en que los problemas contemporáneos afectan a los sujetos según su posición dentro de las distintas relaciones de poder. Frente a esto, hemos visto como la filosofía deleuziana sentaba las bases de una concepción de la subjetividad que iba a actuar de puerta de entrada a una serie de filosofías poshumanas o que, al menos, buscan cuestionar el consenso de este humanismo.

Más allá de los movimientos que abordaremos en la segunda parte del trabajo, dentro de las construcciones conceptuales que han surgido en los últimos años como forma de encarar la problemática del Antropoceno, hay dos propuestas que creemos que conectan mucho con el espíritu deleuziano y con la forma de proponer unas alternativas políticas y terminológicas que

en línea con lo que venimos planteando aquí. Paul B. Preciado, por ejemplo, a quien ya hemos traído a colación, categoriza el régimen actual como un modo de organización social “*petrosexorracial*”, definido como el “conjunto de tecnologías de gobierno y de la representación que surgieron a partir del siglo XVI con la expansión del capitalismo colonial y de las epistemologías raciales y sexuales desde Europa a la totalidad del planeta” (Preciado 2022, p. 40). La definición de Preciado, en lugar de referir exclusivamente a una serie de procesos históricos que habrían llevado a la situación de emergencia climática y agotamiento de recursos actual, vincula dichos procesos a unas prácticas epistemológicas concretas que actuaron -y lo siguen haciendo- como legitimación de los mecanismos coloniales de extracción de recursos y destrucción de ecosistemas, así como de los mecanismos de dominación de unos cuerpos sobre otros a través de su asignación a algún criterio de subalternidad: “sin una gran masa de cuerpos subalternos sometidos a segmentaciones de especie, sexo, género, clase y raza, ni el extractivismo fósil ni la organización de la economía mundial habrían sido posibles” (Preciado 2022, pp. 40-41). De modo que todos estas formas de colonialidad, de extracción y de explotación “no son épocas históricas que hayamos dejado atrás”, sino, en un gesto también muy foucaultiano, “epistemología, infraestructuras cognitivas, regímenes de representación, técnicas del cuerpo, tecnologías del poder, discursos y aparatos de verificación, narrativas e imágenes que siguen operando en el presente” (*Ibid.*), y sobre las que es, como en el caso de lo *mayor* en Deleuze, el hombre blanco, heterosexual, europeo el que ejerce el monopolio de su control y aplicación. La cuestión es, por lo tanto, siempre una cuestión de subjetivación, de sujeción y de violencia contra determinados cuerpos. Y frente a ello, la solución de Preciado pasará por la ruptura con este régimen epistémico mediante un gesto ontológico por un lado: la ubicación, al igual que en Deleuze, de una diferencia interna al sujeto que lo hace ser siempre inadecuado al régimen normativo que se le quiere imponer; la universalización a todo individuo de su condición diferencial, de la *disforia* que le fue diagnosticada<sup>126</sup>. Y, también, mediante un gesto estético y político: la utilización de esta disforia “como plataforma revolucionaria” (p. 530),

---

<sup>126</sup> “Frente a la arrogancia de las disciplinas y técnicas de gobierno que emiten este diagnóstico, intento un *zap* filosófico: desplazar y resignificar esta noción de disforia para comprender la situación del mundo contemporáneo en su conjunto, la brecha epistemológica y política, la tensión entre las fuerzas emancipadoras y las resistencias conservadoras que caracterizan nuestro presente ¿Y si la ‘disforia de género’ no fuera una enfermedad mental sino una inadecuación política y estética de nuestras formas de subjetivación en relación con el régimen normativo de la diferencia sexual y de género? La condición planetaria epistémico-política contemporánea es una disforia generalizada. *Dysphoria mundi*: la resistencia de una gran parte de los cuerpos vivos del planeta a ser subalternizados dentro de un régimen de conocimiento y poder petrosexorracial; la resistencia del planeta vivo a ser reificado como mercancía capitalista” (Preciado 2022, pp. 21-22).

como forma de llevar cabo una serie de prácticas de “experimentación, reparación y cuidado” que acaben “inventando otra epistemología desde la que producir lo social” (p. 527).

Por su parte, Donna Haraway, en una relación de diálogo explícita con la idea de Antropoceno, va a proponer el concepto de Chthuluceno como una forma de explorar las posibilidades de resistencia política a través de una estrategia puramente especulativa y fabuladora. El Chthuluceno sería un período imaginario que vendría después del Antropoceno, y cuya descripción le permite a Haraway fantasear e inventar nuevas formas de relación y de organización social y política más allá de las restricciones que nos impone la realidad actual. Mucho más que un ejercicio de mera evasión literaria, la práctica fabuladora de Haraway, que ella atribuye también a autores de fantasía como Ursula K. Le Guin o Hayao Miyazaki, se correspondería con un ejercicio de narración [*storytelling*] o *speculative fabulation* (SF) que la propia autora define como “un modo de atención, una teoría de la historia, y una práctica de mundos” (Haraway 2016, p. 213n)<sup>127</sup>. La descripción de este Chthuluceno, que Haraway lleva a cabo en obras como *Manifestly Haraway* y, especialmente, en *Staying with the trouble*, se construye como una narración de ciencia ficción que busca presentar una hipótesis revolucionaria a partir de un ejercicio contrafactual o de contranarrativa; se trata de presentar una problemática actual dentro de una perspectiva alejada de los códigos lingüísticos, económicos o representativos del neoliberalismo, de forma que el cambio de escenario permita ofrecer nuevas respuestas.

La propuesta revolucionaria de Haraway se construye en dos frentes distintos: uno al respecto del contenido y el otro respecto a lo formal o expresivo. El primero de ellos tiene que ver con la situación que se presenta en la narración de este período histórico ficticio. Para la autora, la problemática que presenta el Chthuluceno es la de la cooperación y relación entre distintas especies en un mundo que funciona ajeno a los mecanismos de la identidad y de la reproducción heterosexual. Esto permite a Haraway explorar las posibilidades de interrelación entre los distintos seres a partir de un criterio que no se ciña al puramente humanista o especista, sino que pueda ampliar su campo de acción al resto de seres y demás elementos que pueblan la tierra. Es la propuesta de un *living* o un *becoming with*, de forma que el sujeto político pueda trascender sus límites anteriores para devenir algo más parecido a un sujeto como fruto de una interacción simbiótica u holobióntica con el entorno. Así, el lema de su *Manifiesto del*

---

<sup>127</sup> Si bien en este caso concreto Haraway no hace referencia explícita a Deleuze al respecto de este concepto de fabulación, hay grandes similitudes entre su postura y la que hemos descrito en el capítulo anterior, tal y como indica Aline Wiame (2018) en su artículo “Gilles Deleuze and Donna Haraway on Fabulating the Earth”.

*Chthuluceno* “Make Kin Not Babies!” (Haraway 2016a, p. 296), podría pasar perfectamente por una afirmación de Deleuze y Guattari como eslogan de una propuesta de subjetividad rizomática no individualista, basada en un principio de organización descentrada, horizontal y cooperativista, antes que uno vertical, jerarquizado y autónomo. Pero, en segundo lugar, la propuesta revolucionaria de Haraway se manifiesta también en un ámbito puramente formal y expresivo. Más allá del contenido político que albergan estas narraciones, lo que implica la apuesta de Haraway es, por un lado, la creencia en el carácter intrínsecamente político de todo acto imaginativo, de toda desviación fabuladora con respecto a las narrativas que marcan los principios de subjetivación normativos. Y, por el otro, la obligatoriedad para todo pensamiento revolucionario de asociarse con un nuevo lenguaje y con una nueva sensibilidad que acompañe las mutaciones epistemológicas y sociales. Se trataría, por decirlo de nuevo en una terminología deleuziana, de buscar para cada nueva propuesta vital, para cada nueva alternativa revolucionaria nuevos afectos, nuevos perceptos, que nos permitan conocer de otro modo, conectar de otro modo<sup>128</sup>.

Las propuestas de Preciado o Haraway, ubicadas en el lado opuesto de las tendencias humanistas que se destilan del Antropoceno en su configuración terminológica básica, muestran un claro ejemplo de la potencialidad política que se puede extraer de la asunción y radicalización de las formas revolucionarias presentes en la filosofía de Deleuze. Éstas, como hemos visto en el repaso por su obra, no pretenden la búsqueda de la unidad mediante el acercamiento de las diferencias, sino el cuestionamiento de los mecanismos de consenso y normalización a través de su aumento, de su heterogeneidad y de su multiplicación. De hecho, como señala Preciado contra las retóricas homogeneizadoras de este tipo de humanismos, pero también contra aquellas que se levantan en nombre del feminismo o de otras corrientes menores, “no solo no es necesario que la enunciación sea homogénea para hacer la revolución, sino que, más bien al contrario, solo la heterogeneidad de la enunciación puede alejar nuestro proceso revolucionario del peligro del totalitarismo, de la represión de la disidencia y de la purificación del sujeto” (Preciado 2022, p. 543). Se trataría, en todo caso, de fomentar las tendencias creativas y relacionales a fin de caminar hacia un *inhumanismo* o un *poshumanismo* ecológico que, a través de los procesos de fabulación y de formación y creación subjetiva que acabamos de ver en Deleuze, habilite formas de conexión e interacción más allá de las contempladas por las instituciones y las tecnologías de gobierno y normalización de los cuerpos. Convertir la secesión

---

<sup>128</sup> Más adelante volveremos sobre la propuesta de Haraway, profundizando un poco más en ella, y poniéndola en relación con propuestas similares como las de Elizabeth Povinelli, Isabelle Stengers o Bruno Latour, dentro de las distintas alternativas que surgen dentro del llamado Giro Ontológico.

en una potencia creativa, desligándose de aquellos significantes que nos reúnen bajo una falsa identidad y nos inscriben en una serie de binarismos, tan habilitantes como coercitivos (humano-animal, hombre-mujer, adulto-niño, humanidad-naturaleza, etc.) a fin de producir cambios ontológicos y epistémicos a partir de la acción de prácticas de experimentación, de relación y de devenires disidentes.

No obstante, la vinculación y la interdependencia que existe entre las formas de la identidad y la diferencia, entre lo molar y lo molecular o lo mayor y lo menor, supone que no podamos dejar simplemente de lado estas tecnologías de normalización. La elección deleuziana por el término diferencial del binomio no implica que su filosofía se establezca completamente al margen de los mecanismos de estabilización e identificación, y que no considere, al menos a título de mención, la necesidad de ciertas soluciones políticas que pasen por esos regímenes molares y de lo mayor. Este hecho, que a menudo se pasa por alto cuando uno se acerca a la obra de Deleuze, es no obstante necesario si se quiere realizar un análisis completo de su obra, y si se quiere aspirar a alcanzar un entendimiento de los cambios sistémicos estructurales, aunque estos pasen necesariamente por los mecanismos de la micropolítica, y no únicamente por los canales electorales o legislativos del Estado dentro de las democracias representativas. Nos gustaría por lo tanto estresar un poco esta tensión que existe en la filosofía de Deleuze entre los terrenos de la micro y la macropolítica, que podríamos renombrar como la dicotomía entre la revolución y la reforma, ver cuáles son las posibilidades de este acercamiento conjunto desde su obra, y si la omisión o el menor peso de una política de Estado tiene hoy consecuencias políticas graves que no deberíamos pasar por alto. Para ello, haremos primero un pequeño paréntesis retomando el hilo del capítulo anterior, para ver cómo se puede establecer una lectura posible de las relaciones de la filosofía de Deleuze con el Estado desde un enfoque ontológico. A continuación, pasando ya a lo que es de un mayor interés para nosotros, oscilaremos desde el registro más descriptivo que adoptamos en el relato de la obra deleuziana, para proponer una visión más crítica que estudie su relación con la macropolítica primero desde una perspectiva general, y, en un segundo momento, en una perspectiva más “aplicada” al respecto del estudio del feminismo y del poscolonialismo como aquellos discursos subalternos fundamentales en la lucha contra el régimen petrosexorracial, viendo las ventajas y carencias que implican la apuesta deleuziana.

### 3.2 PARÉNTESIS METODOLÓGICO. DELEUZE Y EL ESTADO

En el capítulo anterior hemos visto cómo Deleuze y Guattari llevan a cabo una crítica directa contra el Estado o contra las formaciones molares en general que, sin embargo, no puede prescindir de ellas a la hora de delinear una acción política o social que se define justamente por la reciprocidad constante entre elementos moleculares y molares, mayores y menores, entre formas de fuga y desterritorialización y aparatos de captura, codificación y reterritorialización. Esto plantea un problema importante, y es el de cómo enfocar la lucha política a la luz de esta dependencia entre los distintos regímenes. Por una parte, como decimos, aunque la forma molar del Estado tenga un carácter opresor, no parece que podamos prescindir de él. Pues, como se pregunta Deleuze, ¿podríamos liberarnos de las líneas de segmentaridad duras, de la representación y la represión sin correr el riesgo de ceder nosotros en el intento?: “incluso si tuviéramos el poder de hacerla estallar, ¿acaso podríamos lograrlo sin destruirnos nosotros mismos?, hasta tal punto forma parte de las condiciones de vida, incluidas las de nuestro organismo y las de nuestra misma razón” (D, p. 156). De ahí que sea indispensable ese arte de la prudencia que comentábamos antes a la hora de proceder con estas desterritorializaciones. De la misma forma, tampoco podemos llevar a cabo una política estrictamente molecular desde el punto de vista de su carácter de *resistencia* a las relaciones de poder constitutivas. Pues, como señala Nathan Widder, corremos el riesgo de convertir esta política en un ejercicio de mera oposición, y de que la profundización en esta lógica binaria acabe derivando en tendencias “microfascistas” que refuercen las oposiciones y la división social sobre la base de una dicotomía amigo/enemigo más propia de un pensamiento en la línea de Carl Schmitt (Widder 2012, pp. 133-134).

Un enfoque diferente, más cercano sin embargo a la línea que llevamos en esta investigación, consistiría en abordar el debate sobre la relación de lo molecular y lo molar, de la micropolítica y la política de Estado a través de un enfoque ontológico que tomara las relaciones existentes entre lo actual y lo virtual en Deleuze como modelo para esta política. Julián Pereyra, en su artículo “El Estado intensivo: Ontología y Política en Gilles Deleuze” (2020), estudia esta posibilidad y las diferentes lecturas que se han hecho sobre el tema siguiendo un esquema triple: aquellas lecturas que consideran que en la filosofía de Deleuze hay una prioridad de lo virtual, las que creen que la prioridad está del lado de lo actual, y aquellas que leen a Deleuze desde la reciprocidad de ambos escenarios, resultando cada una de las opciones en una orientación política determinada. Partiendo de la base de que hay en la obra de Deleuze lecturas posibles para cada una de estas opciones, vamos a repasar brevemente cada una de ellas siguiendo el enfoque de Ferreyra, viendo las consecuencias políticas que se pueden extraer en cada caso.

1) *Prioridad actual-intensivo*. A priori, por todo lo que llevamos dicho hasta ahora, una política que otorgara la prioridad a lo actual no parece algo fácilmente derivable de una lectura de Deleuze. Ésta supondría la idea de una comprensión de los procesos sociales a partir de individuos ya constituidos o subjetivados. El individualismo o subjetivismo metodológico de esta postura estaría obviando que Deleuze, ya desde su primera obra, elabora una concepción procesual del sujeto que se va conformando en relación con lo dado; de la misma forma que el atomismo derivado de esta prioridad actual estaría haciendo oídos sordos a la fórmula que Deleuze repite una y otra vez acerca de que “las relaciones son siempre exteriores a sus términos” (ES, p. 67). La vuelta de tuerca que legitimaría esta prioridad de lo actual sería, como recoge Ferreyra, la de proponer una lectura de lo actual en clave intensiva, como ocurre en el caso de las interpretaciones de Dale Clisby o Daniel Colson (Ferreyra 2020, pp. 508-511). Esta resultaría, a ojos de estos autores, en una carácter marcadamente horizontal de las relaciones y asociaciones sociales, una especie de anarquismo en que “las relaciones y asociaciones entre seres (como así también los conflictos entre ellos) (...) no son externas a lo que los constituye” sino que forman “asociaciones verdaderamente revolucionarias capaces de modificar el orden existente desde abajo hacia arriba, de contener otro mundo” (Colson, citado en Ferreyra 2020, p. 509).

Esta lectura parecería ser la de mayor predominio entre los seguidores de Deleuze. Pues es aquella que, seguramente de una forma más intuitiva, coloca en primer línea de la acción política la necesidad de hacer proliferar las formas de asociación y de relación, el valor de la experimentación en torno a las conexiones corporales, o el seguimiento y el compromiso con las líneas de fuga del deseo a través de este contacto con las intensidades que hemos definido ya en múltiples ocasiones. Sería, en definitiva, la constitución de una política entendida como la experimentación y la búsqueda de nuevas formas de vida, de nuevos modos de existencia o pensamiento, y al respecto de la cual no cabe ningún tipo de *pacto social* con el Estado o con estructuras semejantes, todas ellas convertidas en herramientas de servidumbre debido a su carácter inherentemente represivo. A pesar de los logros del Estado de derecho, y sus avances en las ampliación de las coberturas sociales, para estos autores éste nunca podrá imponerse a la razón neoliberal que, como indicamos antes, se reproduce justamente a través de su apoyo (Ferreyra 2020, pp. 510-511). Al contrario, la única política estrictamente revolucionaria, aquella que puede funcionar como una “máquina de guerra” -en la terminología de Deleuze-, es una que, al contrario de una visión estrictamente *actual* que toma en consideración únicamente su dimensión extensiva, parte, al contrario, de este mundo de las intensidades, reemplazando las organizaciones sociales y los individuos como formas ya constituidas por los procesos de

individuación y subjetivación que atentan contra estas formas de normalización: “la razón de lo social no son los individuos constituidos, ni las relaciones ideales y partes notables que encarnan (su rol en la ‘estructura’) sino las *individuaciones*, los afectos que nos arrastran en constantes devenires, y nos dan identidades precarias que *siempre* dependen de una diferencia, de las diferencias en el modo de afectar y ser afectados y de las diferencias de nuestra potencia: hasta dónde llega lo que podemos hacer y padecer” (pp. 510-511).

Por otro lado, como señala Ferreyra, esta es la interpretación sobre la que también se han asentado algunas de las mayores críticas a la política de Deleuze y Guattari. Especialmente aquellas que, como Žižek, convertirían a Deleuze en una especie de “ideólogo del capitalismo tardío” al otorgarle a este un vehículo para su reivindicación y aceleración a través de la disolución del sujeto en una red de afectos impersonales<sup>129</sup>. La crítica de Boltanski y Chiapello, por su parte, más ajustada que la de Žižek, se constituye a través de dos críticas fundamentales. La primera sería una crítica epistemológica. Puesto que, para estos autores, el modelo rizomático, horizontal y no jerárquico deleuziano otorgaría la base para el modelo de red del capitalismo<sup>130</sup>. La segunda sería una crítica de tipo moral, según la cual la lógica relacional de Deleuze sobre la que funda sus “encuentros” estaría sustentada sobre un relativismo moral que impediría todo tipo de juicio, al carecer de unos fundamentos normativos replicables<sup>131</sup>.

---

<sup>129</sup> Así, para Žižek, “hay, efectivamente, algunas características que justifican llamar a Deleuze el ideólogo del capitalismo tardío. ¿No es la tan celebrada *imitatio affecti* de Espinosa, la circulación impersonal de los afectos por encima de las personas, la verdadera lógica de la publicidad, de los videoclips y otras cosas por el estilo, en que lo que importa no es el mensaje acerca del producto sino la intensidad de los afectos y percepciones que se transmiten?” (Žižek 2006, pp. 209-210). Algo que también se aplica a Foucault o Spinoza: “Lo que en realidad proclaman es que los redócratas, la élite de hoy, están realizando el sueño de los filósofos marginales y de los artistas rechazados de ayer (desde Espinosa a Nietzsche y Deleuze). En definitiva, por formularlo de una manera todavía más directa, el pensamiento de Foucault, Deleuze y Guattari, los filósofos mejor caracterizados de la resistencia, de las posiciones marginales aplastadas por el poder hegemónico de la red, es efectivamente la ideología de la nueva clase dominante emergente” (Žižek 2006, p. 220).

<sup>130</sup> “La referencia a las redes se encuentra asociada, en efecto, a la búsqueda de modos de totalización susceptibles de alterar lo menos posible la singularidad de las relaciones identificadas y de los seres que éstas conectan en contraste con las aproximaciones reduccionistas, que totalizan al remitir a los seres y a las relaciones a tipos, clases y estructuras originales, con el objetivo de reunirlos en grupos susceptibles de convertirse a su vez en objetos de cálculo” (Boltanski y Chiapello 2002, p. 216).

<sup>131</sup> “Lo que Deleuze llama aquí ‘encuentros’ o ‘composiciones de relaciones’ es el acontecimiento que acerca a las fuerzas y las pone a prueba las unas de las otras. Dentro de esta lógica, las fuerzas preceden a los cuerpos, cuya existencia, puramente relacional, es la huella o la inscripción de su relación. La relación de fuerzas, inherente al encuentro, constituye a los cuerpos y, por consiguiente, a los estados del mundo. El desplazamiento de la ontología hacia la prueba de fuerza unifica el orden natural y el orden social y permite desembarazarse de la moral (...) Lo que aquí está en juego, para G. Deleuze, es la cuestión de la conciencia y la de los juicios que invocan razones para actuar, que es preciso reducir a ilusiones para entregarse a un mundo desprovisto de sus apoyos normativos” (Boltanski y Chiapello 2002, pp. 159-160n).

Si bien estas críticas pueden resultar injustas para un conocedor de la obra de Deleuze, creemos que no deberían ser ignoradas ni resultarnos indiferentes. Pues si bien es fácil percibir el carácter político que tienen estas ideas de experimentación, creación, o novedad sobre las que se sustenta una micropolítica molecular en el gusto de Deleuze, no es menos cierto que este carácter innovador y desterritorializante es también inherente al capitalismo, y que sus “técnicas de gobierno” actúan también sobre el mismo carácter intensivo, afectivo y perceptivo sobre el que se quiere construir la resistencia. Así, como señala Ferreyra, quizás no sea tan fácil descartar a la forma-Estado de la ecuación, puesto que esta “ha mostrado su eficacia para proteger las asociaciones nómades, y también en limitar los daños más concretos del capitalismo, haciendo llegar alimentos, vivienda y educación a las zonas ignoradas por las redes de producción, circulación y consumo del capitalismo”; capacidad estatal que, por otra parte, “Deleuze y Guattari no ignoran ni niegan” (Ferreyra 2020, p. 513).

2) *Prioridad virtual*. En la línea de la crítica de Boltanski y Chiapello, para algunos autores la interpretación de la política horizontal anterior implicaría un pluralismo subjetivista y relativista, incapaz de distinguir entre las reivindicaciones particulares y los intereses corporativos o de dirimir cualquier disensión entre distintas facciones o minorías. La necesidad de introducir un criterio de soberanía que legislara sobre estas disputas supondría, por un lado, la reintroducción de un Estado en la tradición hobbesiana como fundamento trascendente o, por otro lado, y más interesante para nosotros, la introducción de un fundamento de legitimidad del Estado sobre la base de lo virtual, de “una Idea en sentido deleuziano, con la multiplicidad como *prius*, y cargada de la potencia de las relaciones diferenciales y las singularidades pre-individuales” (Ferreyra 2020, p. 515). Hemos visto, sin embargo, que esta prioridad de lo virtual constituía también el punto de partida sobre la que se asentaban las interpretaciones anti-políticas que habíamos comentado al principio del capítulo anterior. Para Hallward, era justamente esta prioridad de lo virtual la que hacía que la política deleuziana esté, como el título de su obra, *out of this world*, lo que suponga que esta permanezca “esencialmente indiferente a la política de este mundo” (Hallward 2006, p. 162).

La alternativa tanto al autoritarismo del Estado soberano como a la indiferencia de esta virtualidad extra mundana se basaría, para los autores analizados por Ferreyra, en proponer una forma de Estado que “no sea una mera forma trascendente y eterna, sino que encuentre, como quieren los abanderados del ‘pensamiento estatal’, su dinámica en su desarrollo orgánico a través de sus agentes” (Ferreyra 2020, p. 516). Es decir, presentar la imagen de una política vertical, que vaya de arriba hacia abajo, pero cuya realización no se concrete bajo un principio de soberanía teológico y trascendente, sino materialista e intensivo. Donde la Idea de Estado no

se constituya como aparato represor, sino como realización a través de la encarnación en sus agentes.

3. *Reciprocidad topológica*. Durante toda la investigación hemos insistido en la necesidad de abordar las distintas distribuciones binarias que aparecen en la filosofía de Deleuze desde su necesaria correspondencia, sin concebirlas desde una jerarquía axiológica clara, sino desde la distancia o ambigüedad que se destila de su carácter recíproco e indesligable. Pero, ¿no es acaso esto lo que realizan los enfoques anteriores? Aquellos que, como Hallward, sitúan la prioridad ontológica en lo *virtual* no están negando la dimensión actual, sino su incapacidad para trasladar a este terreno de la lucha política y el conflicto las dinámicas de una filosofía cuya diferencia virtual no se concretaría en una diferencia “real” en el campo político. De forma que, aunque tomemos en cuenta el punto de vista materialista y empirista de Deleuze no parece quedar “claro el rol de los ‘individuos concretos’ y los conflictos sociales en la determinación progresiva”. (Ferreyra 2020, p. 516). Por otro lado, la prioridad de lo *actual-intensivo* como ocurría en el caso de Clisby tampoco resolvía el problema. Pues el énfasis en este caso en las determinaciones actuales, si bien ofrece prometedoras posibilidades de lucha al nivel de los procesos de individuación y subjetivación -individuales o colectivos-, y en la creación de nuevos modos de existencia, dejaba desatendida toda una dimensión política estatal que en las circunstancias actuales parece ciertamente irrenunciable.

La solución no estriba entonces en establecer un movimiento de vaivén entre un lado de la polaridad y el otro, conforme a unos criterios que podríamos considerar estratégicos, sino entender la idea de *reciprocidad* en su sentido completo, de forma que no podamos considerar cada plano como autónomo del opuesto. No se trata de establecer una prioridad y una alternancia arriba o abajo. Si no, como señala Ferreyra, “ni arriba ni abajo”, entender la ontología deleuziana como “una diagonal entre la verticalidad soberana y la horizontalidad de los valores con espíritu capitalista” (p. 517). Es desde este acercamiento diagonal, desde esta reciprocidad entendida en su verdadero sentido, y no como mera alternancia, que podemos aspirar a acercarnos a una política que combine la acción de las minorías, el carácter experimental y revolucionario de los procesos de individuación moleculares contra-estatales, al tiempo que podemos considerar a las grandes formaciones sociales o a los regímenes molares como agentes políticos de las que extraer, en determinados momentos, una relación beneficiosa para los colectivos vulnerables.

### 3.3 REVOLUCIÓN O REFORMA. CRÍTICA DE LA (MICRO)POLÍTICA DELEUZIANA

Como vimos en su momento, el primer intento de construcción de un pensamiento político sistemático en la obra de Deleuze aparece a través de su colaboración con Guattari en el *Anti Edipo* (1972) a partir de la resaca de Mayo del 68. En su curso sobre el problema de la subjetivación en Foucault de 1986, Deleuze invita a Guattari a una sesión en la que ambos van a describir cuáles eran las motivaciones y las problemáticas políticas que se comenzaron a movilizar con los sucesos del 68, y la forma en la que ellos van a entender la lucha política desde ese momento. Estas cuestiones, que van a definir todo el pensamiento político de Deleuze y Guattari de ahí en adelante, quedarían formuladas en torno a tres preguntas. La primera de ellas se cuestionaría acerca de “¿cuáles son las nuevas luchas respecto de nuevas formas eventuales de poder?”; la segunda, busca preguntarse si es que acaso “¿hay un nuevo papel del intelectual en estas luchas y respecto de los nuevos saberes, de los viejos saberes?”; y la tercera y última versaría acerca de “¿en qué medida y cómo modos de subjetivación que tienen su propia regla entran en relación con nuevas luchas, a tal punto que se podría decir como fórmula que toda transformación de las relaciones sociales implica modos de subjetivación nuevos” (*SUBF*, pp. 151-152). La respuesta a estas preguntas dará como resultado esa política menor o micropolítica que hemos descrito hasta ahora, donde el carácter representativo de la política va a perder peso en favor de otra que tome la subjetividad como el punto central de su lucha, y que incorpore para la vida un componente creativo y artístico.

El abandono de las formas de representación quedará reflejado en el descrédito otorgado hacia esta forma de política, de la que da buena cuenta el nuevo papel concedido al intelectual. En “Los intelectuales y el poder” Deleuze y Foucault en conversación van a reformular la importancia de estos intelectuales desligándolos de toda función “representante o representativa” que puedan tener, tanto en su forma de intelectual teórico, como en su función más orgánica vinculada a un partido político, puesto que ahora “los que actúan y luchan han dejado de ser los representados, ya sea por un partido o por un sindicato que se arrogarían el derecho de erigirse en su conciencia”. Desde las nuevas coordenadas en que se sitúa la política abierta por los eventos de mayo, el rol del intelectual como señala Foucault, “no consiste en situarse ‘un poco por delante o al lado’ para decir la muda verdad de todos”, sino que su papel ahora “consiste más bien en luchar contra las formas de poder de las cuales él es al mismo tiempo objeto e instrumento” (*ID*, pp. 268-269).

La importancia de la lucha va a dirigirse entonces hacia la búsqueda de nuevas formas de vida que no tienen que ver con un despertar ideológico a la conciencia, sino con prácticas de

subjetividad creativa desarrolladas en el terreno de la pura percepción y la afección, que actúan mediante gestos de ruptura con el régimen de control identitario anterior, y que se abren como propuestas de establecimiento de formas de relación novedosas. Esta doble acción de ruptura de lo antiguo e institución de lo nuevo aproxima estas prácticas sociales a otras “prácticas poéticas o estéticas” al estilo de movimientos como el dadaísta, puesto que introducen “cierto tipo de uso radicalmente diferente de la construcción de las frases, de la construcción de las significaciones” (*SUBF*, pp. 168-169). De esta forma, en estos momentos el arte pasa para Deleuze y Guattari de estar ligado exclusivamente a la obra de arte, para describir una práctica que debía llevarse a la vida misma y a sus formas de experimentación y creación.

El proceso de ruptura que acarrearán estos procesos de subjetivación no es nunca una forma de despersonalización absoluta ni de enmienda total al estado de las cosas, “sino que implica en todo caso una consistencia suficiente como para que ciertas prácticas de subjetivación se afirmen en tanto que tales, ya sea como punto de mira frente a fuerzas adversas, de la represión, ya sea como puntos de catálisis para decir que algo pasó” (*Ibid.*). De ahí la necesidad de reivindicar nuevos regímenes perceptivos y afectivos y de construir nuevas formas de subjetividad, cuyo carácter creativo, además, no las hace constituirse en conformidad a un programa prediseñado, sino que los procesos de subjetivación se conforman ellos mismos como ejercicios de apertura y de potencialidad infinita: son la apertura a algo completamente *nuevo*, tomando esta novedad desde la lógica de la imprevisibilidad que hemos definido ya en varias ocasiones: “y es casi un principio de toda creatividad que algo nuevo se ponga antes de que se sepa lo que va a ser” (*SUBF*, p. 171). Es por este dinamismo inherente a las formas de subjetivación que estas no pueden asignarse a una identidad concreta más que cuando la violencia y la ruptura inicial ya han decaído y han pasado a ser captadas bajo un determinado régimen de saber o de poder que les otorga unos caracteres determinados. Es por ello que, para ambos autores, al igual que se podría decir del caso de Adorno, “lo que corresponde a un proceso de subjetivación es la no-identidad, es lo no-idéntico” (*SUBF*, p. 172). En definitiva, lo que se puso de manifiesto en el Mayo del 68 para Deleuze y Guattari fue, antes que nada, que “toda mutación social implica o espera, espera o convoca, aunque pueda hacerse o no, una subjetivación, un modo de subjetivación”. Y que los modos de subjetivación “no se hacen a partir de reglamentos administrativos, o exigencias de poder, u organización de saber. Se hacen de otra manera, que es en efecto una especie de creatividad de algo nuevo” (*SUBF*, p. 173).

Mediante este enfoque, Deleuze y Guattari no sólo estaban presentando una forma novedosa de análisis sobre unos fenómenos determinados, sino que pretendían sentar las bases de una forma de entender la política y la revolución a partir de cauces ajenos a los de la

representación o a los de la administración del Estado. Se trataba de redefinir la arena política de manera que en ella concurrieran las formas del deseo en su presencia productiva pura, previamente a su cooptación por parte de las instituciones que actuaban como su mecanismo de regulación social y represión. Esta tarea, cuyo fondo Deleuze y Guattari van a compartir con Foucault, implicaba poner el foco sobre toda una serie de ámbitos hasta entonces pasados por alto en el análisis político, que centraba sus esfuerzos por aquel entonces en las relaciones de explotación y dominación surgidas principalmente bajo el terreno de la economía política. La ampliación de este campo de batalla político y no otra cosa era también lo que buscaba revertir el *dictum* feminista de los años 60 según el cual *lo personal es político*; se trataba de otorgar estatus político a aquellas relaciones de dominación originalmente descartadas de la ecuación por encuadrarse dentro de un ámbito privado, en el que, en principio, el análisis de la función pública poco tenía que decir. Así, el hecho de centrar el análisis político sobre los procesos de subjetivación implicaba dar un estatus filosófico y político a cuestiones como la familia, la clínica o la escuela, y al papel que estas instituciones tenían sobre la modelación disciplinaria de los cuerpos y los sujetos. De ahí la necesidad de una *micropolítica*.

Hemos comentado ya con anterioridad que la revolución molecular planteada por Deleuze y Guattari no puede organizarse en torno a ningún programa. Puesto que su objetivo es la construcción de una micropolítica que no transcurra por los cauces representativos, sus propuestas deben mantenerse siempre al margen de cualquier canal que pueda reinscribirlas bajo la forma de una estrategia partidista o gubernamental: “no buscamos ninguna escapatoria al decir que el esquizoanálisis *en tanto que tal* no tiene estrictamente ningún programa político por proponer (...) No se toma por un partido, ni siquiera por un grupo, y no pretende hablar en nombre de las masas. No podemos considerar que se elabore un programa político en el marco del esquizoanálisis (...) nada más que impresiones, impresión de que algo anda mal en el psicoanálisis y que anda mal desde el principio” (AE, p. 390).

Sin embargo, como señala José Luis Pardo, este temor a la domesticación de su pensamiento bajo los mecanismos del revisionismo democrático, y el “fracaso” de Mayo a la hora de culminar una revolución política que acabó teniendo mucho más de *cultural*, arrastró por momentos a los distintos autores de esta nueva izquierda hacia “un modelo de pensamiento aristocrático-estético que, apoyado como estaba en las figuras de Nietzsche y Bataille, compartía con las vanguardias artísticas su capacidad de ‘escandalizar al burgués’ (y al proletario integrado en el ‘Estado del bienestar’) por su absoluta aversión hacia la ética y el derecho” (Pardo 2014, p. 318). La constante búsqueda de ruptura con las formas de pensamiento dominante, de presentar un pensamiento no asumible o tolerable por el aparato institucional,

y el valor intrínsecamente positivo que estas corrientes otorgan a la creación, acaba haciendo de sus teorías no sólo teorías filosóficas, sino dispositivos estético-retóricos que fían parte de la potencia de su propuesta a la creación de nuevos lenguajes y nuevos vocabularios, y los cambios epistemológicos que estos puedan generar, y que nunca se fijen en un aparato de significancia determinado.

Esta propuesta va a generar posturas encontradas. Hemos comentado ya los casos de Preciado o Haraway a favor de este tipo de estrategias imaginativas, que hablan de la necesidad de inventar nuevos lenguajes a fin de producir rupturas epistemológicas. También Isabelle Garo, muy crítica en otros momentos con las propuestas políticas de Deleuze, ha destacado la virtud de este enfoque de renovación conceptual. Para Garo, esta práctica de escritura singular y de renovación del léxico filosófico, “esta preocupación estrictamente literaria”, no responde a un interés únicamente preciosista, sino que supone “la reelaboración de ideas ampliamente compartidas en otra época”, así como la construcción de “un discurso que escapa la mayor parte del tiempo al régimen de explicación causal” y que “se convierte en el lugar de ecos y encuentros con todas las modalidades del pensamiento, de la creación y, quizás, acción” (Garo 2011, p. 215). Por otro lado, la crítica surgida hacia el carácter altamente retórico y lingüísticamente forzado de estas propuestas -que, aunque estemos hablando de Deleuze y Guattari, tocan también a autores como Lyotard, Foucault o Derrida-, establecerá parte de su trinchera sobre el supuesto carácter de *impostura intelectual*, por utilizar la fórmula de Sokal y Bricmont, que conllevan estos nuevos lenguajes. Pero aportará también enfoques más interesantes, como es el caso de la crítica de Richard Rorty. Para el autor estadounidense, la cuestión en juego en esta elección lingüística va mucho más allá de una cuestión de elección expresiva, sino que “esta diferencia entre desear vocabularios nuevos y desear nuevos argumentos está estrechamente vinculada a la diferencia entre la política revolucionaria y la reformista” (1996, p. 298). Para Rorty, en el marco de un país occidental con unos estándares democráticos aceptables como pueden ser los de la Francia del momento, la toma de partido por la retórica revolucionaria, y la expresión violenta con que desde esta se desprecia a las prácticas reformistas “no puede ser más que exhibicionismo intelectual” (*Ibid.*). Así, mientras que para la filosofía anglosajona la política “seria” es la reformista, “los intelectuales franceses parecen dar por supuesto que el pensamiento político ‘serio’ es el pensamiento revolucionario, y que el ofrecer sugerencias concretas, expresadas en la jerga política del momento, al electorado o a los líderes electos es algo indigno —o, a lo sumo, algo que sólo vale la pena hacer en nuestro tiempo de ocio” (*Ibid.*).

Es en esta dicotomía entre revolución y reforma que nos gustaría indagar ahora. Hemos comentado ya las virtudes obvias de la apuesta política de Deleuze y Guattari. Veamos ahora un

poco más detenidamente las contrapartidas que se derivan de este rechazo a la política reformista o representativa.

### 3.3.1 Deleuze y lo revolucionario. La micropolítica frente Estado

La dicotomía entre revolución y reforma tiene su expresión más clara en la forma que Deleuze y Guattari plantean la relación de su filosofía con respecto al Estado. Una postura que se presenta en estricta continuidad con el clima y las protestas surgidas de los acontecimientos de mayo y que, como hace notar José Luis Pardo queda definida perfectamente en la retórica de las consignas aparecidas durante estas manifestaciones sesentayochistas. Para Pardo, el levantamiento de mayo no se hizo apostando “por un ‘Estado alternativo’ en el sentido ‘revolucionario’ de la extrema izquierda marxista”, ni tampoco “por una ‘alternativa de Estado’ en el sentido ‘reformista’ defendido entonces por los partidos socialdemócratas y ‘eurocomunistas’”. Sino que el gesto definitorio de aquel momento fue el paso del grito “‘Pidamos algo que el Estado burgués no pueda conceder’ (consigna de transición), al más lírico ‘Pidamos lo imposible’, es decir, aquello que *ningún* Estado (...) pueda conceder (consigna de interrupción)” (Pardo 2014, pp. 322-323).

Como anunciamos cuando repasamos la visión de los críticos de Deleuze y Guattari, esta visión anti-estatista, aún con toda la profundidad y la sabiduría política que conlleva y que ya hemos estudiado, parecería correr el riesgo de caer en una posición de *apoliticidad* o de *anti política* por cuanto abandona toda esperanza de reforma del Estado, hacia el que no se manifiesta otra cosa que más que una voluntad de desconfianza y de ruptura. El Estado sería para Deleuze y Guattari el equivalente político de una imagen del pensamiento que, de forma similar a lo que ocurría en *El conflicto de las facultades* de Kant, haría derivar todo un modelo de pensamiento de la conformidad a su propia estructura: “a veces se critican algunos contenidos del pensamiento por juzgarlos demasiado conformistas. Pero el problema fundamental es el de la forma. El pensamiento ya se ajustaría de por sí a un modelo que toma prestado del aparato de Estado, y que le marcaría fines y caminos, conductos, canales, órganos, todo un *organon*. Existiría, pues, una imagen del pensamiento que recubriría todo el pensamiento, que sería el objeto especial de una ‘noología’, y que sería algo así como la forma-Estado desarrollada en el pensamiento” (MM, pp. 379-380). De ahí que, al igual que habíamos visto a través del análisis kantiano de la imagen del pensamiento, todo pensamiento político o filosófico que tuviera por su objeto la reforma del Estado no estaría haciendo otra cosa más que reforzar la racionalidad sobre la que se asienta, así como los principios de su sentido común; un

pensamiento que, al igual que aquel, discrimine entre los buenos y los malos usos, o entre los comportamientos legítimos e ilegítimos del Estado, pero que será incapaz de ir más allá de las restricciones que nos impone: “desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcar su doctrina de las facultades de los órganos de poder de Estado. El sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del Cogito, es el consenso de Estado llevado al absoluto (...) Todo está regulado a partir del momento en que la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento” (MM, p. 381).

Si no quiere caer en el pantano de la mera anti-política, la operación de Deleuze y Guattari solo tiene sentido si se propone no como una simple crítica, sino como un cambio en la concepción de la política misma, que sitúe sus nuevas reglas en el estudio de un terreno previo o anterior al del Estado -el del deseo o la diferencia-, y que reconozca como agentes políticos a individuos y colectivos, o a acciones y procesos originalmente excluidos del aparato institucional y representativo: “se trata de pensar el deseo en el seno de la infraestructura, de la producción, mientras que la familia, el yo y la persona [y el Estado, podríamos añadir] estarían en el lado de la anti-producción” (ID, p. 281). De ahí que antes entendiéramos, con Amanda Núñez, que la filosofía de Deleuze era una filosofía *menor* como devenir minoritaria, pero también una filosofía *de lo menor*, como atención a estas formas marginalizadas y periféricas que toman ahora importancia sin por ello constituir un nuevo centro. Es sobre esta interpretación que las filosofías de Deleuze y Guattari pueden trascender la acusación de referir a una dimensión estrictamente culturalista, para constituirse como una filosofía política de pleno derecho, más allá de su orientación post-política o extraestatal<sup>132</sup>.

La política de Deleuze y Guattari se propone por lo tanto liberar al pensamiento de la forma-Estado. Donde la política ya no remite a éste como fin último de análisis, sino al *poder*, como reflexión acerca de la *potencia*, de lo que podemos o no podemos hacer. Y donde la inconmensurabilidad entre las formas de la macro y la micropolítica, de la imagen del pensamiento y de su forma externa, la construcción de la identidad y su mecanismo de desestabilización impide toda traducción de este poder bajo la apariencia de un discurso legal o jurídico: “la forma de exterioridad del pensamiento —la fuerza siempre exterior a sí misma o la última fuerza, la *n* potencia— no es en modo alguno *otra imagen* que se opondría a la imagen que se inspira en el aparato de Estado. Al contrario, es la fuerza que destruye la imagen y sus

---

<sup>132</sup> Sobre esta misma premisa, José Luis Pardo recoge bajo el título “filosofía política del 68” a “todos los esfuerzos intelectuales dirigidos a legitimar esa interpretación, a cartografiar ese nuevo territorio, a fundamentar su carácter político, y a argumentar en favor de la tesis de que esta neo-política a post-política es la verdadera política, el verdadero terreno de juego en el que se decidirá el porvenir de nuestras sociedades” (Pardo 2014, p. 323). Lo que incluiría a autores como Foucault, Lyotard o Derrida.

copias, el modelo y sus reproducciones, toda posibilidad de subordinar el pensamiento a un modelo de lo Verdadero, de lo Justo o del Derecho” (MM, p. 382). De ahí que el pensamiento de esta nueva política y de sus formas de acción no pueda buscar un aliado en el ámbito institucional, sino que tiene que constituirse como un *pensamiento sin Estado*, un pensamiento que busque realizarse *a espaldas* de un Estado, cuyo cometido es la captura y anulación de las potencias allí expresada: “en efecto, el Estado es inseparable, allí donde puede, de un proceso de captura de flujos de todo tipo, de poblaciones, de mercancías o de comercio, de dinero o de capitales, etc. Pero se necesitan trayectos fijos, de direcciones bien determinadas, que limiten la velocidad, que regulen las circulaciones, que relativicen el movimiento, que midan detalladamente los movimientos relativos de los sujetos y objetos” (MM, p. 389). Se establece así el principio de una práctica política previa al Estado, que actúa de espaldas al Estado, pero cuya acción tendrá, no obstante, consecuencias evidentes sobre una forma estatal que aspirará a readaptarse para *capturar* nuevamente las potencias desterritorializadoras que actúan lejos de su alcance.

Desde la base de esta incomunicabilidad entre las formas de la macro y la micropolítica es fácil explicar las desventuras históricas entre los acontecimientos de Mayo del 68, los pensadores posestructuralistas y su nueva forma de política, y los agentes revolucionarios clásicos, capitalizados en ese momento por el Partido Comunista Francés<sup>133</sup>. De forma que, si la política de Estado no tenía ningún peso para Deleuze y Guattari en particular, y para los pensadores de esta nueva izquierda en general, tampoco la política molecular podía representar ninguna oportunidad revolucionaria para los actores intelectuales vinculados al ámbito partidista y sindical del momento: “todos los que lo juzgaban [se refieren al Mayo del 68] en términos de macropolítica no comprendieron nada del acontecimiento, puesto que algo inasignable huía. Los hombres políticos, los partidos, los sindicatos y muchos hombres de izquierda, cogieron una gran rabieta; repetían sin cesar que no se daban las ‘condiciones’. Daba la impresión de que se les había privado provisionalmente de toda la máquina dual que los convertía en los únicos interlocutores válidos” (MM, p. 221).

Sin embargo, la calculada ambigüedad que la política molecular de Deleuze y Guattari manifiesta al respecto del Estado -ambigüedad sutil, eso sí, no perceptible bajo una lectura desatenta-, y el desplazamiento casi inapreciable, que supone, como dice Pardo, “pensar sin el

---

<sup>133</sup> Desencuentro que es habitual aún hoy en día entre los seguidores del marxismo en su forma más clásica y los autores posestructuralista o posmodernos, acusados de abandonar el análisis de la economía en favor de postulados meramente identitarios, lingüísticos o epistemológicos, tal y como hemos visto en las críticas de Isabell Garo, Alex Callinicos o Perry Anderson entre otros.

Estado” a “pensar contra el Estado” (Pardo 2014, p. 337), recubre la luchas revolucionarias de un aura de *purismo* que corre el riesgo de cerrarlas sobre sí mismas, de convertirlas en reivindicaciones autotélicas y endogámicas que no podrían demandar nada del Estado bajo acusación de traicionar sus propias peticiones. Así, al igual que el esquizoanálisis no se conforma nunca como un programa político, la insurrección minoritaria de las subjetividades marginadas “tenía que ser una revolución sin programa, sin objetivos y sin estrategias, que pidiese lo imposible, todo lo imposible y nada más que lo imposible (con lo cual se asegurarían una permanente insatisfacción y una motivación insobornable para lo que hoy llamamos ‘cultura de la queja’) (*Ibid.*). Lo que parecería aproximarse peligrosamente además a la idea de *carencia* o de *falta* como deseo perpetuamente insatisfecho que Deleuze y Guattari rechazan, y no tanto a la idea de *falta* que hemos descrito en el capítulo anterior. Así, como resume perfectamente Pardo en un texto que refiere a Foucault, pero que consideramos perfectamente aplicable a la filosofía de Deleuze y Guattari,

Si, de acuerdo con la inspiración spinoziana que anima este tipo de discursos, la *potestas* (los derechos garantizados por el Estado a los ciudadanos, que los poseen incluso cuando no los ejercen actualmente) es la cristalización “macropolítica” de un estado material y microfísico de *potentia* (correlaciones sociales de fuerza), ¿no debería la *potentia* de los dominados socialmente movilizados modificar el escenario de la *potestas* (concediendo derechos a quienes antes no los tenían)? Sin embargo, parece como si Foucault (...) estuviese exigiendo que la *potentia* se mantuviese “pura” (físicamente desnuda y limpia de toda contaminación estatal), que no se transformase a ningún precio en *potestas*, que el poder no se convirtiese en Derecho para no “desnaturalizarse”. Esto significaría que las mujeres, los trabajadores asalariados, los enfermos manipulados o los psiquiatrizados (cuyas reivindicaciones “auténticas” se resumirían, como hemos sugerido hace un momento, en la desaparición de lo intolerable), no pudieran pedir nada al Estado (...) pues éste es en sí mismo lo intolerable, y sólo puede responder a esas peticiones sacando a la calle los carros blindados, y tuvieran que dedicarse a ejercer desesperadamente su *potentia* sin pretender convertirla en *potestas* (Pardo 2014, pp. 340-341)<sup>134</sup>.

El comentario de Pardo pone de manifiesto las posibles contradicciones de un discurso que, si bien pretende mejorar las condiciones de vida de los sujetos, especialmente de aquellos más débiles, podría acabar privándolos de uno de los instrumentos que más facilidad tiene para llevar a cabo estas mejoras: el Estado. De modo que la micropolítica o la política molecular estaría tentada de presentarse como un simple ejercicio de desregulación estatal, sin que las

---

<sup>134</sup> Una crítica que es compartida también por Žižek. Ver Castro-Gómez (2015, pp. 69 y ss.).

reivindicaciones de la sociedad civil pudieran encontrar nunca un acomodo dentro de un marco político o legislativo de protección de derechos.

Esta posición de crítica al Estado y a la institución en general estaría ejerciendo, sin ninguna duda, una acción benéfica al liberar a los sujetos de las formas de servidumbre impuestas por los aparatos de normalización, que segmentan y parcelan la sociedad civil según un orden jerárquico excluyente, coartan los afectos, e inscriben sobre los cuerpos los trazos de una identidad opresora y criminal. Pero, al mismo tiempo, como señalan Boltanski y Chiapello, este ejercicio de destotalización, de demolición de todas las jerarquías y aparatos de Estado se estaría llevando por delante también otros aparatos presuntamente beneficiosos, como “los ‘aparatos sindicales’”, que habrían contribuido “a la formación del derecho laboral, al reconocimiento de las clases sociales y al proceso que conduciría a su representación en el Estado” (Boltanski y Chiapello 2002, p. 220). La adopción de una estrategia molecular como la única vía de acceso a conquistas revolucionarias parecería entonces insuficiente por sí sola; no tanto a la hora de acabar con las estructuras de opresión, para lo cual está perfectamente capacitada, sino para conservar los derechos extraídas de esas luchas, así como para establecer una hoja de ruta sobre el camino a seguir para las siguientes conquistas. Esto último, que en el terreno de la práctica y la creación define precisamente su virtud -el nunca condicionar de antemano lo que va a venir, el estar abierto siempre al encuentro azaroso e insospechado-, entra sin embargo en un terreno más ambiguo y muestra ciertas limitaciones cuando pretendemos utilizarlo como marco analítico de diagnóstico político. Así, como señala Isabelle Garo, es esta dimensión nunca programática de la obra de Deleuze y Guattari, su carácter perpetuamente prospectivo, la que explica su éxito y la constante vuelta a su obra, “precisamente porque no se presenta como un verdadero diagnóstico de las crisis políticas, sino como su desplazamiento en el plano filosófico, su expansión y su estetización en el estilo de escritura y de vida que parece ofrecer un recurso creativo frente a los desórdenes del mundo”. (Garo 2011, p. 264). Al tiempo que es también la que dificulta la articulación de estrategias políticas a corto y medio plazo -algo que el propio Guattari reconocía (Pardo 2014, p. 335). Siempre podemos esperar el encuentro con algo que nos subvierta y nos trastoque, la llegada de un pueblo nuevo, la construcción de un CsO, etc. pero ¿qué hacemos mientras tanto? ¿Cómo defender determinadas posiciones o subjetividades *mientras* estas no se constituyen en torno a un devenir-menor, a un devenir-revolucionario? ¿Cómo actuar ante una crisis política inminente? Creemos entonces que no es posible descartar del todo la necesidad de una política reformista, de una política de Estado. Y que, como mostramos en el capítulo anterior de la mano de Ferreyra, la reflexión sobre la

política de Deleuze debe ocuparse de ambos territorios, el de la micropolítica y el de la política mayor. Revolución y Reforma.

\*\*\*

Durante toda la investigación hemos insistido en que la preferencia axiológica de Deleuze por uno de los términos de las distintas distribuciones binarias que aparecen a lo largo de su obra no implicaba excluir al otro, y que esta preferencia se fundamentaba sobre todo en motivos estratégicos. Seguimos creyendo lo mismo o, al menos, que una lectura así es posible. ¿Estamos entonces achacando a Deleuze cosas que él no defiende? ¿No hay sitio en la política de Deleuze para el Estado sin la necesidad de apuestas hermenéuticas arriesgadas? Los propios Deleuze y Guattari señalan que, si bien la verdadera revolución está constituida por estas prácticas moleculares, de devenir y desterritorialización de flujos, “no obstante, lo contrario también es cierto: las fugas y los movimientos moleculares no serían nada si no volvieran a pasar por las grandes organizaciones molares, y no modificasen sus segmentos, sus distribuciones binarias de sexos, de clases, de partidos” (*MM*, p. 221)<sup>135</sup>.

Obviamente, el objetivo de Deleuze y Guattari cuando escriben es tanto crear una “teoría” como instaurar un *movimiento* de pensamiento. De ahí que el papel del Estado sea el que es cuando lo que se pretende a partir de las experiencias de Mayo y de la escritura del *Anti Edipo* es problematizar una serie de cuestiones que hasta entonces no gozaban de agencia política justamente por situarse fuera de los límites del Estado. Es eso lo que se quiere resaltar. Por ello la atención casi única al espectro molecular de la política no es en sí negativo por cuanto conforma su apuesta estratégica en un momento histórico concreto donde se presenta como la opción más subversiva posible. Pero la argumentación empieza a necesitar una revisión desde el momento en que se deja de cuestionar que este tipo de política sea la única opción revolucionaria posible: “sólo el menor es grande y revolucionario” (*K*, p. 43)<sup>136</sup>. O, más bien, que

---

<sup>135</sup> Frases como esta demuestran que como indicaba Ferreyra la relación de la filosofía de Deleuze con el Estado es posible, y que, decimos nosotros, la renuncia a establecer una política en términos de representación tiene antes que ver con una cuestión de apuesta por un modelo concreto, pero no con un rechazo frontal e innegociable hacia las posibilidades que de esa política puedan salir. Sabemos que la postura más crítica que adoptaremos a partir de aquí con Deleuze tiene que ver más con la herencia de su pensamiento que con lo que él realmente dice en su obra. No obstante, no creemos que haya necesidad ninguna, y menos desde nuestra posición, de *hacer justicia* al pensamiento de Deleuze. Sino que nos parece más interesante hacer un ejercicio de deleuzianismo con el propio Deleuze y forzar un poco lo que dice, con intenciones heurísticas, para poder tratar la relación de su filosofía política con una filosofía de la representación.

<sup>136</sup> Mucho más aún en el momento en que, desde una filosofía con una carga retórica tan fuerte como la de Deleuze y Guattari, expresiones como la citada, u otras acerca de la necesidad de buscar la “pobreza voluntaria” (*K*, p. 33) o de tomar la lengua “en su pobreza misma” (*K*, p. 32) -al respecto de explotar las

la opción revolucionaria sea la única opción política posible. Como hemos comentado ya en una nota anterior (ver nota 99), autores como Castoriadis van a leer esta apuesta por la revolución justamente como el síntoma del fracaso de la política surgida alrededor de los acontecimientos de Mayo: “lo que los ideólogos aportaron a posteriori fue a la vez una legitimación de los *límites* (de las limitaciones, al fin y al cabo: de las debilidades históricas) del movimiento de Mayo; no habéis intentado tomar el poder, teníais razón, ni siquiera habéis intentado establecer contra-poderes, teníais razón otra vez, pues quien dice contra-poder dice poder, etc.” (Castoriadis 1988, p. 86). De manera que las apuestas políticas del momento, como el caso de la revolución molecular de Deleuze y Guattari, suponían en realidad “una legitimación de la retirada, de la renuncia, del no compromiso o del compromiso puntual y medido” sobre la base de que “todas las formas, la Historia, el sujeto o la autonomía no son más que mitos occidentales”, y toda “política apunta al todo, [y] por lo tanto es totalitaria” (*Ibid.*). Es por ello que la política solo va a poder concebirse para estos autores “como espasmos y paroxismo, acceso de fiebre, de entusiasmo y de rabia, reacción a los excesos de un Poder que, por añadidura, siempre es hostil e inevitable a la vez, enemigo y fatalidad; en resumen, la política solo ha podido estar presente como ‘Revolución’” (Castoriadis 1988, p. 88). Así, la crítica de Castoriadis sobre esta tendencia a considerar que la única política sería es la política revolucionaria nos lleva de nuevo a ese comentario de Rorty que vimos al principio del capítulo, para el cual este tipo de filosofía política no podía ser otra cosa que exhibicionismo intelectual, y que, más allá de la *boutade* que supone, vemos ahora que más nos valdría tener en consideración.

Sin embargo, la visión de Deleuze y Guattari sobre el asunto es más matizada y menos rígida de lo que supondrían estos comentarios de Castoriadis y Rorty. Hasta el punto de que en su obra se produce una evolución entre el *Anti Edipo* y *Mil Mesetas* que va a cuestionar en parte los hallazgos de la política y la sociedad extra-estatal que se presentaban en el primero. José Luis Pardo va a conceptualizar este cambio como la renuncia a un *modelo étnico* -la afirmación de la bondad intrínseca a las formas sociales sin Estado, del mito del buen salvaje-, y la renuncia a un *modelo económico* -la presuposición de una bondad intrínseca a todas las formas organizativas exteriores al Estado (Pardo 2014, pp. 350 y ss.). Con respecto al modelo económico, *Mil Mesetas* va a cuestionar las propiedades revolucionarias de las organizaciones extraestatales, complejizando las relaciones con estas organizaciones, y haciéndolas partícipes, al mismo tiempo, de un movimiento de superación, subversión o de reforzamiento del Estado. Puesto que si bien, para Deleuze y Guattari, las formas de alcanzar el afuera del Estado se realizarían en

---

posibilidades de una literatura menor- corran el riesgo de otorgar un rol salvífico a lo menor a partir de su perpetuación en el rol de víctima. Algo que consideramos totalmente reaccionario.

ocasiones a través de unos movimientos que buscarían la alteración del orden estatal - “mecanismos locales de bandas, márgenes, minorías, que continúan afirmando los derechos de sociedades segmentarias contra los órganos de poder de Estado” (MM, p. 367)-, estas formas neoprimritivistas comparten escenario en el mundo moderno con “máquinas mundiales ecuménicas”, que no buscan la subversión, sino simplemente la autonomía al respecto del Estado: “grandes máquinas mundiales, ramificadas por todo el ecumene en un momento dado, y que gozan de una amplia autonomía con relación a los Estados (por ejemplo, organizaciones comerciales del tipo ‘grandes compañías’, o bien complejos industriales, o incluso formaciones religiosas como el cristianismo, el islamismo, ciertos movimientos de profetismo o de mesianismo, etc.)” (*Ibid.*). Así, la naturaleza extraestatal de un determinado movimiento no puede ya afirmarse como inherentemente revolucionaria, so pena de tener que incluir en el mismo saco a los devenires-moleculares de los grupos minoritarios junto a las grandes empresas o multinacionales.

Con respecto al modelo étnico, *Mil Mesetas* va a denunciar el idealismo arcádico, el “sueño del etnólogo” que supone la creencia en la existencia de comunidades primitivas autosuficientes, autárquicas e independientes del Estado: “cabe pensar que las sociedades primitivas han mantenido ‘desde el principio’ relaciones lejanas las unas con las otras, y no sólo de vecindad, y que esas relaciones utilizaban a los Estados como intermediarios, incluso si éstos sólo las capturaban local y parcialmente” (MM, p. 438). En su lugar, Deleuze y Guattari van a hablar de relaciones de coexistencia y de vectores de movimiento en el interior de las sociedades dirigidos hacia el Estado o hacia su superación: “en las sociedades primitivas hay tantas tendencias que ‘buscan’ el Estado, tantos vectores que trabajan en dirección del Estado, como movimientos en el Estado, o fuera de él, que tienden a separarse de él, a defenderse de él, o bien hacerlo evolucionar, o ya abolirlo: todo coexiste, en constante interacción” (*Ibid.*). Y siendo la *guerra* la tendencia más importante a la hora de buscar esta superación, abolición o, simplemente, la imposibilidad de formación del Estado. Así, a partir de las teorías del antropólogo Pierre Clastres, dicen Deleuze y Guattari: “la guerra mantiene la dispersión y la segmentaridad de los grupos (...). Clastres puede, pues, invocar un Derecho natural, pero invirtiendo la proposición principal: así como Hobbes vio claramente que el Estado existía contra la guerra, la guerra existe contra el Estado, y lo hace imposible. De esto no debe deducirse que la guerra sea un estado natural, sino, al contrario, que es el modo de un estado social que conjura e impide la formación del Estado” (MM, p. 365). La inclusión de esta “máquina de guerra” como forma revolucionaria, sin embargo, no va a solventar las tensiones entre la

violencia intrínseca al Estado y los mecanismos revolucionarios de las formas menores, sino que incluso se van a ver agravadas.

En este sentido, Deleuze y Guattari distinguen distintos tipos de violencia, de los que nos van a interesar dos: la *guerra* en su relación con la máquina de guerra, y la *violencia estatal*. La *policía de Estado* o *violencia de derecho* “consiste en capturar, a la vez que se constituye un derecho de captura”. Es aquella que definíamos a través del ejemplo de Paul B. Preciado y de cómo las tecnológicas o las técnicas gobierno funcionaban como mecanismos a la vez habilitantes -reconocimiento de una identidad-, y como mecanismos violentos o destructores -captura y anulación de las potencialidades de los cuerpos-; como aquella “captura [que] contribuye a crear lo que captura” (*MM*, p. 453). Es la violencia propia del “Estado como ‘estado de Derecho’ (*Rechtsstaat*). La sobrecodificación de Estado es precisamente esa violencia estructural que define el derecho, violencia ‘policial’ y no guerrera. Hay violencia de derecho siempre que la violencia contribuye a crear aquello sobre lo que se ejerce” (*Ibid.*). Por su parte, la guerra de la máquina de guerra, “implica la movilización y la automatización de una violencia dirigida fundamentalmente y en principio contra el aparato de Estado (en ese sentido, la máquina de guerra es la invención de una organización nómada original que se vuelve contra el Estado)” (*MM*, p. 454). Es la violencia propia de las minorías, que no buscan constituirse en “Estados viables, cultural, política, económicamente, (...) porque ni la forma-Estado, ni la axiomática del capital, ni la cultura correspondiente les convienen” (*MM*, p. 475). Y es la forma de organización propia de los pueblos nómadas, como forma de resistencia a su captura estatal.

Que la máquina de guerra tenga un reverso peligroso es algo que no es extraño dentro de la dinámica de pensamiento de Deleuze y Guattari y que no implica ninguna contradicción ni problema para su comprensión. Puesto que en esta fase de su obra la máquina de guerra vendría a presentarse como el ejercicio perteneciente a un régimen molecular o menor, su deriva violenta sería la consecuencia de aquel gesto por el cual, como ya explicamos anteriormente, una tendencia minoritaria asume las formas propias de la mayoría o lo molar: ocurre entonces, como señala Francisco José Martínez, que la máquina de guerra “reproduce especularmente todas las lacras de la sociedad que combate” (citado en Núñez 2019, p. 54). Sería este el peligro de la captura por parte del Estado de la máquina de guerra, resignificada ahora como terrorismo de Estado o como instauración del monopolio de la violencia bajo el blindaje constitucional de las violencias de la policía o el ejército. Sin embargo, existe otra forma por la cual la máquina de guerra -y con ello estamos diciendo, todo el tiempo, las formas *revolucionarias* de la política- deja de ser liberadora y pasa a convertirse en una máquina de represión. Y es cuando “*una máquina de guerra se apropia del Estado* sin dejarle otra salida que suicidarse como tal Estado”

(Pardo 2014, p. 356). Como dicen Deleuze y Guattari: “hay fascismo cuando una máquina de guerra se instala en cada agujero, cada nicho” (*MM*, p. 219).

De todo lo dicho sería posible extraer una lectura, como hace Pardo, que perciba una contradicción entre la premisa según la cual solo lo menor es revolucionario, y que solo lo revolucionario constituye una verdadera política. Puesto que Deleuze y Guattari nos dicen que “*no hay nada peor* que aquel caso en el cual la máquina de guerra se apodera del Estado y lo liquida (o sea, que, curiosamente, la quiebra del principio de fatalidad -la desaparición del miedo y, en consecuencia, del Estado- es aún peor que la fatalidad misma)” (Pardo 2014, p. 356). De forma que los propios autores estarían reconociendo que las formas políticas revolucionarias son efectivas solo cuando se mantienen subordinadas jurídicamente al marco del Estado de Derecho. “Luego entonces, señala Pardo, aquel modelo de Estado que se ofrece como el más llevadero de todos los riesgos, el único que hace soportable la fatalidad y el que, a todas luces, Deleuze y Guattari (como bastantes personas en el mundo) encuentran preferible, no sólo es un Estado laico y socialdemocrático, sino además, manifiestamente, un Estado *de Derecho*” (Pardo 2014, p. 357).

Todo este excurso no es un intento de menospreciar o desechar la totalidad de una filosofía política en base a una posible contradicción, que dista mucho de anular la potencia del pensamiento de Deleuze y Guattari. Creemos que ha quedado patente a lo largo de toda la investigación nuestra cercanía con las ideas de los autores, y con la validez de sus premisas para afrontar los retos de las políticas contemporáneas. Se trata más bien de, al igual que hacen ellos, llevar a cabo un ejercicio de prospección intelectual que nos lleve a cuestionar y a desplazar los marcos en los que se encuadra un pensamiento mucho más poliédrico de lo que en ocasiones las consignas o las interpretaciones mayoritarias de su obra nos hacen considerar. No creemos, como Rorty, que la filosofía de Deleuze y Guattari sea un mero caso de exhibicionismo intelectual. Pero sí que quizás, en un momento histórico de especial precariedad para tantos colectivos, deban revisarse sus afirmaciones en torno a lo que constituye un acto político emancipador al respecto de las minorías, y revisar qué cosas puede aportarnos en este sentido una política más cercana a los postulados reformistas de la democracia representativa sin que ello signifique dejar de lado las conquistas obvias que proceden de la política molecular. Repasaremos ahora antes de cerrar este capítulo algunas de las virtudes que creemos pueden extraerse de una política representativa bien entendida.

\*\*\*

El reto, entonces, sería encontrar alguna propuesta que mantuviera el potencial subversivo de las formas de la micropolítica, al tiempo que se pudiera complementar con los mecanismos de protección de la política representativa sin la necesidad de encontrar en esta última un freno a la diferencia. Andrea Greppi, en *Teatrocracia* (2016), un libro que tiene continuamente en la cabeza a Deleuze y otros autores de esta tendencia defensores de un tipo de democracia radical, va a intentar limpiar la imagen de las democracias representativas defendiendo la posibilidad de llevar a cabo ejercicios políticos de representación sin por ello perder el carácter plural y pluralizante que se le debe suponer a todo régimen político progresista. En su opinión, el surgimiento de alternativas reacias a los mecanismos de la intermediación se deriva justamente de la desconfianza hacia los mecanismos de las democracias para resolver la división y la contradicción que atraviesa a toda institución en su condición representativa: la obligación de ser un reflejo exacto de la pluralidad social que representan a la vez que la representación de esta diversidad produzca una voluntad única, que sea al mismo tiempo condición para la transformación de la sociedad y expresión de la autopercepción que ésta tiene sobre sí misma. La imposibilidad de abolición de esta contradicción sería aquello que llevaría a entender la ausencia de mediación como una forma más “real” de democracia, ya que la acción de los representados aparecería en estricta continuidad con su voluntad sin necesidad de ningún intermediario (Greppi 2016, pp. 31-32). Greppi resume esta crítica al proceso representativo de la siguiente manera. Citamos *in extenso*:

No se acaba de entender qué consecuencias quieren sacarse a partir de la observación de que la contingencia y la fluidez de los nuevos movimientos sociales no tiene cabida en los estrechos moldes de la representación partidista. Se da por descontado que la alternativa está en la horizontalidad que caracteriza a las realidades cooperativas emergentes en el nuevo horizonte tecnológico, que actúan en red y prosperan sin establecer instancias formales de decisión centralizada. En este nuevo marco de acción, la espontánea agregación de los intereses y las voluntades acabaría produciendo la metamorfosis del ciudadano, de un sujeto capaz de tomar las riendas de su propio destino, liberando por fin las fuerzas del deseo y del trabajo. (...) De la más alta metafísica a los comités de barrio, de las complejidades de las teorías del conocimiento al parlamentarismo, de la estética a los partidos políticos, todo acaba quedando comprimido en una indiscriminada crítica del *representacionalismo*. La verdadera política estaría en otro lado, más allá del mundo de las representaciones, donde la forma espectral del poder queda finalmente desenmascarada y pasa al primer plano la sucesión infinita de los acontecimientos singulares, el fervor de la lucha, el destello de violencia que es capaz por sí solo de cambiar el curso de la historia, impulsando la autoorganización de la clase universal, que se afirma a sí misma, haciendo colapsar todas las distinciones (...) El viejo juego político será arinconado y en su lugar solo habrá espacio para la diferencia, para el movimiento permanente

de los signos, vibraciones, rotaciones, giros, gravitaciones, danzas que se hacen presentes directamente al espíritu. Sin mediaciones. (pp. 37-39).

Para Greppi, sin embargo, no hay nada que nos haga pensar que una disminución o una pérdida de importancia de los procesos representativos se vaya a traducir automáticamente en una ganancia de democracia. Y que sólo bajo una óptica *teológica* que considere que “el verdadero sentido de la política es el que se manifiesta en el instante de la iluminación, en el acontecimiento redentor del *ser-en-común*, inmediatamente accesible a la conciencia” (Greppi 2016, p. 40), se puede defender esa premisa<sup>137</sup>. Por otro lado, la fijación de la calidad democrática sobre los criterios de la acción directa de los sujetos correría el riesgo, para Greppi, de naturalizar una especie de nueva política censitaria, constituida sobre la distinción entre ciudadanos activos y pasivos (p. 44). Así, aunque parte de las críticas al sistema representativo estarían bien fundadas, hacer derivar de su rechazo la solución al problema político no parecería arreglar la cuestión. Siendo que, además, el propio proceso representativo, por imperfecto que sea, permitiría alcanzar una serie de objetivos a los que resultaría imposible llegar de otra manera, y que se entienden igualmente a partir de la dinámica activa de unos ciudadanos no meramente expectantes ante las decisiones de sus representantes, y de una interrelación mutua entre estos y sus instituciones comprensible en términos de aprendizaje individual, y no únicamente bajo la relación de sujeción habilitante-coactiva que definimos anteriormente.

Así, por ejemplo, para Greppi los intereses y las preferencias individuales de los ciudadanos no parten de una condición preexistente a su escenificación en la esfera pública para

---

<sup>137</sup> Así, para Greppi, estos autores “dirán, por ejemplo, con Hannah Arendt, que la política, para serlo de verdad, no debe perder el contacto con la esfera de la acción auténticamente libre, con un momento de creación y espontaneidad, donde la unidad coincide con la diversidad. Un anhelo que, en la historia de las ideas políticas, ha sido formulado en distintos vocabularios, pero que ha alentado siempre la promesa de un futuro radicalmente distinto, auténticamente democrático. Mi argumento sería que todas las posibles variantes de este esquema arrastran un momento de trascendencia, de carácter en última instancia teológico, que acaba resultando incompatible con la manera en que los modernos entendemos la práctica representacional” (Greppi 2014, pp. 80-81). Como vemos, la presencia de Deleuze en las críticas de Greppi resulta del todo transparente, a pesar de que en su obra las referencias explícitas son contadas. Por otro lado, esta dimensión teológica es algo que ha destacado también Miguel Ángel Martínez Quintanar, nada sospechoso de ser anti-deleuziano, para quien la filosofía de Deleuze estaría organizada en muchos de sus aspectos alrededor de lo que Quintanar llama “un orden de la gracia”: “Este proyecto de construcción de una filosofía pluralista, empirista y afirmativa tiene una fuerte vocación de anclaje en un *orden de los principios* que de continuo se ve enfrentada con una tendencia alusiva a un “*orden de la gracia*”. Este enfrentamiento tenso no se resuelve en una “unidad superior” sino que se lanza a una deriva filosófica en la que el salto y la danza (en tanto que actos específicamente filosóficos) nos abren a un plano en el que, por un lado, las figuras de lo humano quedan impugnadas y, por otro lado, el pensamiento y la acción se topan con aquello que rige en un régimen impensable. Las pistas de este “orden de la gracia” nos las proporcionan no sólo los dos actos arriba referidos (salto y danza) y las repetidas exhortaciones al sobrepasamiento de la condición humana sino, sobre todo, las alusiones, por un lado, a las fuerzas que hacen pensar al pensamiento y, por otro lado, al barniz místico del eterno retorno nietzscheano, el misticismo filosófico bergsonian y la beatitud spinoziana” (Quintanar 2007, pp. 900-901).

posteriormente verse parcialmente satisfechos o truncados. Sino que estos surgen y se modifican a partir del propio intercambio representativo. De forma que “el objetivo del juego representativo ya no es reflejar pasivamente las demandas populares, sino crear espacios de mediación discursiva que permitan a los ciudadanos poner a prueba las razones que están en escena, para que cada uno pueda escoger entre ellas la que mejor responde a sus exigencias, en un proceso siempre abierto de aprendizaje individual y colectivo” (p. 35). Los mecanismos de representación no serían únicamente eso, formas de representación, sino sobre todo dispositivos de aprendizaje individual y colectivo a partir de la escenificación social de diferentes intereses y conflictos, y su concreción en un espacio electoral sujeto a procedimientos siempre revocables. Hasta tal punto que, para Greppi, “con cierta hipérbole se diría que, en democracias como las nuestras, el voto es *razonamiento en acción*. Y no porque el gesto del ciudadano ante las urnas sea el producto de profundas cavilaciones morales, sino por lo que tiene de intervención en un experimento colectivo, de apuesta situada en el espacio y el tiempo” (p. 63).

Frente a la quimera del Estado como una institución que encarnara una única voluntad monolítica de todo el pueblo, la definición de la democracia representativa de Greppi tendría mucho más que ver con la delimitación de un escenario imperfecto que considera irrealizable la posibilidad de este consenso total, aspirando únicamente a constituirse como la mejor herramienta posible para la gestión del disenso y las contradicciones que atraviesan la sociedad. Su formulación como *Teatrocracia* no refiere entonces a la pasividad del espectador que contempla la obra de teatro como un ciudadano contemplaría la política sin poder intervenir en ningún momento en su transcurrir. Sino a la actividad artística e imaginativa que implica convertirse en sujetos políticamente activos, modificando el escenario a fin de dotarnos de unas técnicas representativas que lo conviertan en un espacio cada vez más igualitario (Greppi, pp. 70 y ss.). Sería así, la adaptación a las formas de la política contemporánea de aquel papel que los griegos reservaban para la tragedia, y que no está muy lejano de los propios objetivos que persiguen las alternativas políticas anti-representativas. Como señala, Simon Critchley, la tragedia griega no tenía que ver con la identificación emocional con una historia o personaje, sino que

su objeto es la ciudad-Estado o *polis* en su antagonismo y su litigio continuado, en su ruptura con el pasado en cuanto mito y en el discurso de la ley y la razón. 6) La tragedia -y esto es muy importante- es la experiencia de la ambigüedad moral. Lo correcto siempre se halla en las dos partes en disputa y lo mismo ocurre con lo incorrecto (...) 10) La tragedia nos revela un mundo que tan solo resulta inteligible parcialmente por parte de la actuación humana, donde la autonomía está necesariamente sesgada debido al reconocimiento de la dependencia del yo con

respecto a los otros. Estas es una de las formas de entender el tema aristotélico de la *hamartía*: no como un error fatal o trágico, sino como la experiencia básica de la falibilidad humana y de sus limitaciones ontológicas. La creencia en la autonomía absoluta es el momento de la *hybris* ('la desmesura'), que precede a la ruina trágica, a la *ate* ('la fatalidad') (Critchley 2020, pp. 52-53).

Así, creemos que ambos mundos, el de las revoluciones moleculares y de las políticas representativas, deben ser compatibles. Las tendencias iconoclastas de la herencia sesentayochista tienen una potencia política apabullante, además de una legitimación histórica evidente a través de todas las conquistas pasadas y de las que se siguen realizando hoy en día. Pero esto no debería ser acicate para renunciar a una forma política que, aunque caiga en ocasiones bajo las formas molares de la representación o la identidad puede ejercer de parapeto de los más débiles ante unas condiciones materiales que se prevén salvajes, y como forma también de experimentar, por otros cauces, las fuerzas creativas e imaginativas que impulsa la filosofía deleuziana. En lo que sigue, y como cierre de esta primera parte de la investigación nos gustaría explorar ahora los casos concretos del feminismo y el poscolonialismo desde la filosofía de Deleuze, como terrenos especialmente fértiles a la hora de experimentar estas tensiones entre las políticas moleculares y las representativas. Y como dos ámbitos que se perciben cruciales en la redefinición de este sujeto moderno justamente por el hecho de que, como decíamos con Preciado, el régimen petrosexorracial que nos ha llevado aquí se cimenta sobre la opresión de estos sujetos.

### **3.3.2 Caso de estudio: Deleuze y el devenir-mujer. Esbozo de una crítica feminista**

La relación de Deleuze con el feminismo ha sido históricamente bastante ambigua. Así como la influencia de Foucault, Derrida o Lacan ha sido mucho más evidente, la obra de Deleuze ha sido utilizada más como una "caja de herramientas" para tomar determinados conceptos, que no como un pensamiento sistemático que nos permita hablar de la existencia de un "feminismo deleuziano" o algo por el estilo. Y, aunque el balance general dentro del movimiento feminista es positivo para Deleuze, existen algunas críticas que deben ser tomadas en cuenta y que nos gustaría explorar aquí. No pretendemos establecer ni mucho menos un estado de la cuestión del feminismo en general ni de las interpretaciones feministas de Deleuze en particular. Sino simplemente aportar una imagen razonablemente bien matizada del debate feminista en torno a una serie de cuestiones del pensamiento de Deleuze, que creemos nos sirven para

profundizar en lo visto hasta ahora al respecto de su política, y de las herramientas conceptuales que nos ofrece a la hora de pensar el presente.

Que la figura de Deleuze pueda formar parte de la historia del feminismo solo tiene algún sentido si lo consideramos bajo la óptica del feminismo de la tercera ola. La historia del movimiento a menudo acostumbra a ser descrita, sintetizada groseramente, como el proceso que evoluciona desde un feminismo liberal, que buscaría el reconocimiento de la igualdad entre hombres y mujeres; a un feminismo radical o de la diferencia, que pretende poner la atención en la especificidad de lo femenino, de lo que significa ser mujer; llegando a este feminismo de la tercera ola o deconstructivo, que toma esta identidad de lo *femenino* como algo constituido social y culturalmente que debe ponerse en cuestión, y como algo múltiple que se debe tomar, por lo tanto, desde un punto de vista *interseccional* en el análisis de las diferentes capas de opresión que sufren las mujeres. Esta evolución, sin embargo, no implica la superación de las corrientes anteriores, por lo que no debemos tomarlas únicamente como parte de un proceso desplegado históricamente, sino como diferentes estratos que conviven aún hoy en día en pugna dentro de la sociedad<sup>138</sup>. Esta tensión se reproduce también en el caso de la interpretación feminista de Deleuze, donde la mayoría de las críticas se concentrarán en torno al mismo sitio donde se concentran también la mayoría de los elogios: el cuestionamiento deleuziano al sujeto (femenino), la desintegración del cuerpo en favor del cuerpo sin órganos, o la renuncia a adoptar políticas feministas molares en favor de las formas moleculares del devenir-mujer.

### 3.3.2.1 El feminismo en Deleuze

¿Qué dice Deleuze en su obra al respecto del feminismo? Explícitamente y haciendo referencias concretas al movimiento no demasiado. Pero su filosofía sí aporta unas herramientas teóricas o unos enfoques que pueden ser incorporados a la reflexión feminista. Como vimos en su momento, la filosofía de Deleuze permite pensar los cuerpos desde posiciones no sustancialistas, negando la existencia del sujeto previo al momento de su constitución y concibiéndolo desde una concepción *ecológica* en su relación experimental con el entorno, así como a través de los afectos y potencias que son capaces de experimentar; se establece una nueva definición de *minoría* desde unos parámetros cualitativos y no cuantitativos, en una

---

<sup>138</sup> En este sentido, es notoria la disputa política actual en España entre las posiciones *queer* afines a esta tercera ola, y las trincheras identitarias desde las que se levanta cierto feminismo radical en defensa de la existencia de un *ser* de la mujer.

posición asimétrica con respecto a la mayoría, y que no aspira a suplantar la norma que surge de esta, sino tan solo a horadarla, desplazarla o a subvertirla sin pasar a ocupar su lugar; se define la prioridad de la micropolítica como aquella que parte del devenir de los cuerpos, de la lucha en el terreno del deseo y de la producción, por encima de la aspiración macropolítica al reconocimiento dentro de los marcos de la institucionalidad representativa. Todo esto tiene obvias consecuencias para la lucha feminista.

Es en este terreno de lo corporal, de la crítica a la política molar, y de los devenires-menores donde la obra de Deleuze y Guattari va a referirse específicamente a la lucha de las mujeres, como ya vimos en su momento<sup>139</sup>. Para los autores, el primer problema que salta a la vista cuando se estudian los mecanismos de normalización y de identificación es el de una cierta regulación corporal, que afecta especialmente a la mujer y a la organización de su cuerpo en torno a los códigos impositivos de las estructuras normativas de lo mayor: “el problema es en primer lugar el del cuerpo -el cuerpo que nos *roban* para fabricar organismos oponibles-. Pues bien, a quien primero le roban ese cuerpo es a la joven: ‘no pongas esa postura’, ‘ya no eres una niña’, ‘no seas marimacho’, etc.” (*MM*, p. 277). La mujer llega a ser una mujer en el sentido molar a través de su adecuación a estos códigos corporales, originados a consecuencia de la sumisión del dinamismo intrínseco de los cuerpos a las formas coaguladas que exige la diferencia sexual hombre-mujer. De ahí que para Deleuze y Guattari la lucha de las mujeres no tiene que ser tanto una batalla por conseguir *un* cuerpo sino por liberarse de él. Por construirse un Cuerpo sin Órganos que “es inseparable de un devenir-mujer o de la producción de una mujer molecular” (*Ibid.*); por constituirse a través de un devenir. No se trata por tanto de la reivindicación de lo que es una mujer en función de unos rasgos corporales o sexuales determinados que serían tomados por condición de lo femenino, sino, justamente la afirmación de que la condición de la feminidad es siempre lo inadecuado en tanto minoritaria, lo siempre *faltante*. Para Deleuze y Guattari, no se trata por lo tanto de definir lo que la mujer *es*, sino de definirla como aquello que *deviene*, que no se identifica con un elemento concreto, puesto que las mujeres “no pertenecen a una edad, a un sexo, a un orden o a un reino: más bien circulan entre los órdenes, los actos, las edades, los sexos; producen *n* sexos moleculares en la línea de fuga, con relación a las máquinas duales que atraviesan de un lado a otro” (*Ibid.*).

Como hemos incidido a lo largo de todo el trabajo, la lucha de las mujeres por deshacerse un cuerpo, por deshacer su lugar de enunciación asignado por el orden de lo mayor no implica para Deleuze y Guattari la renuncia del feminismo a un tipo de política molar que

---

<sup>139</sup> Ver la sección 2.5.3.1 Devenires revolucionarios.

trabaje sobre presupuestos más cercanos a los de la identidad o la representación: “por supuesto, es indispensable que las mujeres hagan una política molar, en función de una conquista que realizan de su propio organismo, de su propia historia, de su propia subjetividad: ‘nosotras en tanto que mujeres...’ aparece entonces como sujeto de enunciación” (*MM*, p. 278). Pero esta política debe estar siempre sometida a un criterio táctico, a una lucha ceñida a determinados momentos políticos e históricos concretos y no como una reivindicación generalizable. Pues la conformación de un sujeto-mujer sobre criterios identitarios “es peligroso” en tanto “que no funciona sin agotar una fuente o frenar un flujo” (*Ibid.*). Es decir, sin hacerlo pasar por una identidad mayor, convirtiéndose en aquella entidad normativa y excluyente contra lo que aspiraba a luchar.

La posición de Deleuze y Guattari ante el feminismo quedaría definida entonces por una doble política contrapuesta de lo molar y lo molecular. La primera, de carácter táctico y esporádico, iría encaminada a la organización de un sujeto y una posición de enunciación que la segunda vendría a desestabilizar, con vistas a que no se estratificara en una identidad coercitiva. La preponderancia en Deleuze y Guattari de la dimensión molecular y la apuesta por una política menor no implicaría, por lo tanto, la negación de la importancia que la diferencia sexual tiene como carácter estructurador de la sociedad, hasta el punto de que llegarán a afirmar que, “ahora bien, si todos los devenires son ya moleculares, incluido el devenir-mujer, también hay que decir que todos los devenires comienzan y pasan por el devenir-mujer. Es la llave de los otros devenires” (*MM*, p. 279). Si, como habíamos visto, la mayoría se definía bajo la forma “hombre-blanco-macho-adulto-urbano-hablando una lengua standard-europeo-heterosexual cualquiera” (*MM*, p. 107), la primera grieta en esta estructura tendrá que venir para Deleuze y Guattari de la mano de un devenir-mujer como principio cuestionador principal del orden vigente. El feminismo sería así no únicamente la posibilidad de reivindicar un trato igualitario con respecto a los hombres, que dejaría intocado el orden existente; ni tampoco la creación de un sujeto y una voz propia que reivindicara las demandas históricas para el terreno de la feminidad, pero que correría el riesgo de cerrarse sobre una identidad excluyente; sino que sería, como señalan Buchanan y Colebrook (2000), “una demanda no solo de reparar los errores en el pensamiento, sino de pensar de manera diferente”(pp. 2-3) que fuera más allá de los parámetros de la identidad y la subjetividad. De ahí que la diferencia sexual se constituya como una de las cuestiones crucial de la época.

### 3.3.2.2 La crítica feminista

Esta visión, no obstante, va a levantar voces críticas en algunas autoras feministas que, como comentábamos antes, van a encontrar problemáticas algunas cuestiones de la teoría de Deleuze y Guattari allí donde otras van a encontrar su virtud. En *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism* (1994), Elizabeth Grosz va a sintetizar e intentar dar respuesta a unas objeciones que, en la mayoría de los casos, podríamos ubicar bajo este mismo espectro revolucionario/reformista o de diferencia/representación que hemos definido en el capítulo anterior, y que pondría en tela de juicio algunas de las potencialidades políticas de la apuesta de Deleuze y Guattari.

La primera de las grandes objeciones tendría que ver con la centralidad que Deleuze y Guattari conceden al devenir-mujer, y las consecuencias políticas y epistemológicas que se pueden derivar de esta molecularización de la subjetividad y de la búsqueda de una desorganización del organismo y del orden social y político. Para Alice Jardine, la propuesta ontológica de Deleuze, al constituirse en torno a un “aplanamiento” de la subjetividad y en consonancia con los términos rizomáticos de flujos, intensidades o devenires, estaría dejando de lado la disputa por aquellos términos como “identidad, otredad, género, opresión” que históricamente han constituido parte de la lucha feminista (Grosz 1994, pp. 161-162). Por otro lado, el vocabulario altamente técnico de Deleuze y Guattari estaría provocando la invisibilidad de la figura de la mujer y la lucha que la acompaña, al ocultar su especificidad bajo la neutralidad de términos como “máquinas deseantes” o “devenir-mujer”, que supondrían una reapropiación masculina de las conquistas radicales del feminismo. Así, para Luce Irigaray, la neutralidad corporal de conceptos como *deseo*, *función maquinaica*, *agenciamiento* o *Cuerpo sin Órganos* solo pueden suponer un placer para aquellos que nunca han padecido la experiencia de esta desposesión corporal: lo que para Deleuze y Guattari sería una tarea política, la desarticulación del cuerpo en favor del Cuerpo sin Órganos, habría sido para las mujeres su condición histórica habitual, y el impedimento, por tanto, para extraer algún tipo de goce de esa operación: “para convertir el ‘cuerpo sin órganos’ en una ‘causa’ de placer sexual, ¿no es necesario haber tenido una relación con el lenguaje y con el sexo -con los órganos- que las mujeres nunca han tenido?” (Irigaray 1985, p. 141). Y también Rosi Braidotti, mucho más afín a la propuesta de Deleuze y Guattari, y en un momento anterior a la elaboración de su teoría posthumanista, se manifestó con una cierta ambivalencia hacia esta política feminista, preguntándose si es factible para las mujeres renunciar en estos momentos a su agencia política en favor de una neutralidad sexual que solo puede ser idealizada desde la perspectiva del hombre (en Grosz 1994, pp. 162-163). Braidotti, sin embargo, funcionaría un poco como la puerta intermedia entre ambos mundos, al

afirmar, por un lado, que: “siguiendo a Luce Irigaray y al grueso de la práctica política feminista, desconfío de este reclamo de la disolución de las identidades sexuales mediante la neutralización de las dicotomías de género, porque pienso que este camino ha sido teórica e históricamente peligroso para las mujeres”. Al tiempo que declara que “también soy plenamente consciente de las posibles connotaciones paranoides de esta postura, por cuanto expresa un vínculo reactivo con la identidad misma -la mujer- que, en mi condición de feminista, estoy comprometida a deconstruir” (Braidotti 2004, p. 167).

Según Elizabeth Grosz, las críticas principales al feminismo de Deleuze y Guattari podrían resumirse, por lo tanto, en tres puntos: 1) En primer lugar que el *devenir mujer* es “una apropiación masculina de las políticas, las luchas, las teorías y los conocimientos feministas, puesto que se ‘apropia’ de ellos, al tiempo que despolitiza su radicalidad”. Esto supondría, en el mejor de los casos, una estetización y una romantización de la lucha de las mujeres, y una despolitización en el peor, “al convertir en humana (y así refallicizar [*rephallicize*]) la especificidad de las mujeres, que tanto ha costado producir y representar” (Grosz 1994, p. 163). 2) En segundo lugar, la neutralización de la especificidad sexual femenina estaría enmascarando también la especificidad masculina y los intereses y perspectivas que la guían. La conversión del devenir en un fenómeno intrínsecamente humano o puramente vital es “una maniobra que desexualiza y oculta una de las principales características del pensamiento falocéntrico: su subsunción de dos simetrías sexuales bajo una sola norma” (*Ibid.*), sin permitir a las mujeres interrogarse y explorar sobre la especificidad de sus propios devenires, que no necesariamente tendría que coincidir con la forma en que es descrito por Deleuze y Guattari. 3) Por último, y en una crítica menos interesante para nosotros, algunas autoras criticarían la romantización que Deleuze y Guattari estarían llevando a cabo de la esquizofrenia y la locura, que, además de ignorar el dolor asociado a estas condiciones, estaría implicando un vínculo implícito con la feminidad, dada la asociación histórica entre ambos términos (*Ibid.*)<sup>140</sup>. Así, al igual que hemos comentado en los términos generales de la política, las críticas hacia el feminismo deleuziano parecerían moverse en torno a la imposibilidad de hacer recaer todo el peso de la lucha sobre las formas revolucionarias de la política molecular. A pesar de la advertencia de Deleuze y Guattari antes citada al respecto de la necesidad -táctica- de una política molar, esto no parece convencer a muchas autoras feministas que perciben en la política menor de los devenires y los Cuerpos sin Órganos los posibles efectos de un escenario de indefinición genérica, que, al no tener suficientemente en cuenta la posición y la especificidad de las mujeres, caería irremediabilmente siempre del lado

---

<sup>140</sup> Hemos comentado ya alguna cosa sobre el papel de la locura en Deleuze y Guattari en el apartado 2.4.2

masculino. Sin conseguir hallar una solución plenamente satisfactoria, cabría matizar, no obstante, algunas cosas a estas críticas.

*Devenir y desidentificación. Cuerpo sin Órganos.* En primer lugar, contra la tendencia interpretativa habitual, la filosofía de Deleuze y Guattari no implica una desidentificación tan grande como se podría deducir en un primer momento. Como hemos indicado ya en varias ocasiones, para los autores todo proceso de desterritorialización o de fuga de una identidad o una organización dada tiene su correlato en una nueva territorialización posterior. Por otra parte, estos procesos de fuga se producen mediante encuentros azarosos e inesperados, mediante una reacción a determinados afectos que no podemos predeterminar de antemano. Por ello, si bien la división en sexos o razas será para Deleuze y Guattari una distribución que hay que superar, el proceso de desterritorialización que defiende su filosofía no debería estar guiado, en principio, por un *telos* que marcaría de antemano un camino dirigido inexorablemente hacia la eliminación de la diferencia sexual. Cuando Deleuze y Guattari hablan de devenires o de Cuerpos sin Órganos, refieren principalmente a *movimientos* de los cuerpos, no a un punto de llegada. Como señala Grosz, “el CsO es una tendencia hacia la cual todos los cuerpos, independientemente de su organización, aspiran (...) El CsO no se opone ni rechaza los órganos, sino la estructura u organización del cuerpo como estratificado, regulado, ordenado y funcional, en tanto subordinado a las exigencias de la propiedad y lo adecuado” (Grosz, 1994, pp. 169-170). Además, esta desestratificación nunca se hace salvajemente, sino que “el CsO oscila constantemente entre las superficies que lo estratifican y el plan que lo libera” (*MM*, p. 165), siendo que lo peor que puede pasar no “es quedar estratificado —organizado, significado, sujeto— sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente, que los hace recaer sobre nosotros, como un peso definitivo” (*Ibid.*). De ahí que Deleuze y Guattari no estén abogando por la disolución de la identidad y su completa desestabilización, sino por desterritorializaciones puntuales, intensificación de algunas intensidades y conexiones, pero no liberaciones totales: “habría, pues, que hacer lo siguiente: instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas” (*Ibid.*).

La aplicación de este mismo gesto a las divisiones molares conlleva, sin embargo, más problemas. La filosofía de Deleuze y Guattari entendería que las divisiones de clases, razas o sexos forman entidades molares que estabilizan y fijan las identidades, coartando unos movimientos e intensidades que los devenires moleculares vendrían a liberar, perturbando y desestabilizando las identidades conferidas por estas unidades molares. Por un lado, como señala Grosz, “esta desmasificación de las grandes divisiones del poder social en la cultura

parecería socavar a primera vista el poder y la justificación de varios grupos oprimidos: mujeres, la clase trabajadora, gente de color, gays y lesbianas, minorías culturales o religiosas y sus luchas” (Grosz 1994, pp. 172-173). Por otro, sin embargo, parecería que su perspectiva complejiza la naturaleza de estas opresiones, y que la forma de combate micropolítica a través de este devenir-mujer podría ofrecer soluciones políticas que, aunque siempre precarias y momentáneas, presentaran escenarios de lucha más optimistas que no los ofrecidos por la espera en la subversión completa o la abolición de estas opresiones. Algo que parece lejano tratado únicamente desde una confrontación molar<sup>141</sup>.

*Devenir mujer.* Como hemos comentado, Deleuze y Guattari consideran el devenir-mujer como el devenir por el que pasan todos los otros devenires. Sin embargo, afirman que no sólo los hombres deben devenir-mujer, sino que “la mujer como entidad molar tiene que devenir-mujer, para que el hombre también lo devenga o pueda devenirlo” (*MM*, p. 278). Aun siendo mujer, sigue siendo necesario devenir-mujer como una forma de luchar contra las identidades que el régimen normativo patriarcal le impone. Sí, como señala Grosz, “Mujer” no designa un entidad propia, sino únicamente “la proyección de las fantasías del hombre”, la forma problemática que adopta el devenir-mujer sería “una forma de dismantelar esta forma fantasmática” (Grosz 1994, p. 176). En otras palabras, para Deleuze y Guattari la mujer llegaría a ser mujer (molecular) a costa de desplazarse y diferenciarse constantemente con respecto a lo que la Mujer (molar) se supone que sea. Se llega a ser mujer a través del rechazo de la identidad “mujer” asignada por el régimen molar. Así, lo que para los hombres representaría un ejercicio de deconstrucción de la identidad y de las formas de dominación sobre las que se han construido, el devenir implica para las mujeres la conciencia de que la lucha política no finaliza en la adquisición de una nueva identidad, sino en el carácter perpetuo de un proceso que no tiene un final, de que la mujer, al igual que el pueblo, podríamos decir, siempre falta. Así, como señala Claire Colebrook, “el devenir-mujer es ese concepto que abre la conceptualidad de los conceptos —la idea de llegar a o de realizar una potencialidad— a un cierto no cumplimiento. La mujer no es aquella que se da forma, se convierte en lo que es, o realiza su propio potencial al animar su materialidad con el sentido de quién es ella propiamente; mujer es aquello que no se domina ni se comprende” (Colebrook 2008, p. 78).

---

<sup>141</sup> Aunque ya lo hemos mencionado, cabría aclarar, como señala Grosz (1994, p. 174), que este devenir-mujer nunca tiene que ver con el “convértete en lo que quieras ser” del individualismo neoliberal, como acción consciente y volitiva, sino que los devenires no son nunca cuestión de elección de un sujeto, que además se ve puesto en riesgo durante el proceso de devenir.

Sin embargo, es claro que, aunque diéramos por buena la idea de que Deleuze y Guattari buscan abolir la polaridad sexual, la prioridad del devenir-mujer y las diferencias en la forma de entender el devenir según parta este de un hombre o de una mujer debe asumir, al menos de entrada, algún tipo de diferencia sexual que dé cuenta de la posibilidad de esta división ¿Cuál es el lugar de la mujer en esta división? ¿Y sobre qué tipo de criterio se sustenta en Deleuze y Guattari la posibilidad de esta diferencia sexual? Dentro de la distinción hombre/mujer, la posición de esta última ocupa una posición problemática dentro de la filosofía de Deleuze y Guattari. Por un lado, el lugar que ocupa con respecto a la norma falocéntrica es de oposición y de dependencia; la mujer se opone a la norma mayor a partir de la cual se la define. Por otro, como venimos comentando, la mujer va a ser partícipe de otra división, esta vez interna, que toma “la distinción epistemológica feminista básica entre la Mujer como representación y las mujeres como agentes concretos de la experiencia” (Braidotti 2004, p. 164), para calcarla en la forma de la diferencia entre la Mujer como estructura molar, y la mujer molecular. Es ésta última mujer molecular la que deviene, y la que pone en cuestión la dicotomía hombre/mujer sobre la que se asienta el pensamiento occidental, y no la mujer molar, que justamente responde a una definición sustentada sobre la base de esa dicotomía. Al igual que para Braidotti “el ‘devenir mujer’ provoca la deconstrucción de la identidad fálica debido a razones históricas y culturales, y no a razones biológicamente esencialistas” (Braidotti 2004, pp. 164-165), podríamos arriesgar una definición de *mujer molecular* en Deleuze como aquella que, siendo siempre faltante a su identidad, viene definida no por unos determinados rasgos de feminidad, sino por la posición que ocupa en un momento histórico concreto como aquello que pone en cuestión los términos molares de la diferencia sexual.

Así, como señala de nuevo Braidotti, para Deleuze “las feministas están erradas en el plano conceptual, aunque sean políticamente correctas, al afirmar ciertos derechos específicos de las mujeres. Y están todavía más descaminadas cuando abogan por una sexualidad específicamente femenina; el énfasis en lo femenino resulta restrictivo” (Braidotti 2004, p. 166). En su lugar, antes que quedarse ceñidas en lo femenino, “las feministas deberían remitirse en cambio a la estructura multisexuada del sujeto y reclamar todos los sexos de los que fueron privadas (...) liberando las múltiples posibilidades del deseo”, y constituyendo a la mujer en sujeto revolucionario “sólo en la medida en que desarrollen una conciencia que no sea específicamente femenina, disolviendo a la ‘mujer’ en las fuerzas que la estructuran” (*Ibid.*). De esta forma, el término “mujer” como categoría política no estaría ocupado únicamente por aquellos sujetos identificados históricamente con unos determinados rasgos biológicos, sino

que sería justamente lo que se sustrae a esa identificación, pudiendo abrirse a todo sujeto que estuviera en posición de cuestionar la estructura molar de la diferencia sexual<sup>142</sup>.

### 3.3.2.3 Propuestas deleuzianas

Frente a los temores por la pérdida de la identidad, la tendencia a esta desidentificación de la mujer es algo que está cada vez más presente dentro de distintas corrientes del feminismo. Por un parte, como una forma de poner en cuestión la diferencia sexual y la necesidad de construir un sujeto femenino soberano, entendido este como un dispositivo de masculinidad, por otra, como proceso de deconstrucción permanente del carácter histórico implicado en el término “mujer”, y como construcción ontológica siempre *faltante*, tanto en su forma lacaniana (Llevadot 2020), como en la concepción más deleuziana que venimos presentando aquí. En este último sentido, las herencias deleuzianas parecen oscilar de nuevo entre el abrazo a toda propuesta poshumana o inhumana que corte los lazos -conceptuales, que no políticos- con la diferencia sexual, aunque esta se establezca sobre los términos precarios y contingentes que acabamos de definir; y aquellas tendencias que buscarían redefinir los términos de esta

---

<sup>142</sup> En un artículo reciente que nos ha servido de inspiración para esta parte, Laura Llevadot llega a una conclusión similar a través del análisis de la diferencia sexual en Lacan, en la interpretación que autores como Žižek o Zupančič realizan de la cuestión. Para Llevadot, siguiendo a estos autores, la diferencia sexual no se constituye como una oposición entre hombre y mujer, sino como la oposición antagónica entre el sexo masculino regido por una lógica de la totalidad, y la posición femenina como aquello que le excede, y esquiva la posibilidad de su totalización. Así, para Llevadot habría entonces “un sexo y su resto o exceso, siendo este la génesis trascendental de la diferencia sexual, que se podría formular no ya como M/F (oposición meramente simbólica), sino M/+, ‘donde + representa el elemento excesivo que transforma la oposición simbólica en lo real del antagonismo’ (...). Es de este modo como Žižek puede llegar a formular una afirmación bien feminista (...), a saber: ‘que el hombre es el único género stricto sensu y que la mujer es la primera figura transgénero’ (...) De algún modo, la sentencia viene a completar la propuesta de Wittig, en el sentido de que no solo la lesbiana pone en cuestión la idea misma de género sino que toda mujer, trans, u hombre que tome la posición femenina, viene a cuestionar la identidad genérica” (Llevadot 2020, p. 351). Así, Llevadot, desde estas premisas, y aunque su investigación se centre en Lacan, va a terminar ofreciendo unas conclusiones que responden muy bien a algunas de las objeciones que se suelen esgrimir contra Deleuze, y que estamos poniendo sobre la mesa en esta investigación. Por un lado, la investigadora catalana señala “no es para nada necesario articular ontológicamente un concepto positivo de lo femenino ni ningún sujeto soberano del feminismo, porque en eso consistiría justamente la posición fálica que se trata de combatir”. Así como que, “la lucha por el reconocimiento de las mujeres, de los trans, de las queer, aunque sin duda es necesaria, no subvierte necesariamente el orden androcentrado en el que habitamos, y a menudo acaba por asemejarse sospechosamente a las reivindicaciones del feminismo liberal que lo deja todo incambiado”. Para acabar concluyendo en última lugar “que ser mujer es a la vez admitir y por ello deconstruir el constructo histórico que han reservado para nosotras (...) pero, a la vez, que ser mujer es no ser nada, ser menos que nada, y esa es la potencia y la buena nueva que traen consigo Žižek y Zupančič. Que no hace falta ser nada pero que, como Antígona, hay que ser inflexible en esa convicción. (...) Solo así se subvierte el dispositivo de la masculinidad, que es el que sigue operando en las luchas identitarias internas al feminismo contemporáneo” (Llevadot 2020, p. 353).

diferencia y del concepto de mujer y feminidad a fin de hacerlos cada vez más inclusivos, y menos dependientes de un criterio identitario.

Con respecto a la primera tendencia, Claire Colebrook se preguntaba ya en el año 2000 si acaso no debíamos pensar la diferencia sexual como un problema en sí mismo, y no como la cuestión fundacional de la cual emana un sujeto del feminismo (en Hird 2004, p. 65). Para Colebrook, el binarismo sexual parece ser “el último arcaísmo en un mundo que por todas partes se está proclamando poshumano (...) Somos poscapitalistas, poslingüísticos, postpolíticos, posraciales, pero aún no completamente posfeministas”, y estamos continuamente volviendo al problema de la mujer (Colebrook 2013, p. 428). Para la teórica australiana, desde el punto de vista del feminismo la supervivencia del término “mujer” tiene sentido estratégico en tanto goza de una fuerza y una consistencia organizativa que debe ser confrontada y no simplemente desechada. Sin embargo, es por el “devenir-mujer” por donde pasan para Colebrook las verdaderas soluciones políticas, poniendo en cuestión la diferencia sexual y permitiéndonos abrirnos a otras forma de pensamiento. Planteado desde el punto de vista de su conceptualización como un “rechazo desafiante y afirmativo” (p. 431), el devenir-mujer se presentaría no a través de un énfasis en la feminidad, ni en la adopción del punto de vista de la mujer, sino como forma, justamente, de desplazar “el problema del punto de vista. Devenir-mujer no sería percibir como mujer, sino percibir de tal manera que la percepción sería una forma de devenir” (p. 433).

El valor de esta impersonalidad y del rechazo de la identidad normativa se percibe también para Colebrook en el análisis de lo *queer*, y en la posibilidad de presentarlo junto a al concepto deleuziano de *mujer* sin necesidad de entrar en ninguna contradicción. Puesto que lo *queer* es aquello que amenaza una determinada imagen del pensamiento -la idea preconcebida que toma como *naturales* una serie de relaciones sexuales sobre la matriz de la heterosexualidad-, y aquello que muestra la fragilidad de la identidad y la normalidad heterosexual, el sujeto *queer* es también un sujeto predilecto para adoptar un devenir o una forma molecular de la política. Es aquel sujeto que se mueve en un terreno inespecífico al margen de la identidad, y aquel que muestra las potencialidades de apertura de una política de la subjetividad al margen de la diferencia sexual: “no la impugnación de paradigmas desde el punto de vista de agrupaciones reconocibles (incluso si están marginadas), sino la interrogación de sujetos constituidos desde el punto de vista de una vida o un deseo, aún no identificable como esta o aquella forma especificable, un ‘pueblo por venir’” (Colebrook 2008, p. 22). Así, para Colebrook, la potencialidad política de lo *queer*, al igual que ocurría en el caso del devenir-mujer, no está en la constitución de un sujeto común como organización de un conjunto de

cuerpos reconocidos a partir de su diferencia con respecto a la norma, sino en la capacidad de estos cuerpos de entrar en relaciones “donde el modo de relación no se puede determinar de antemano, y donde el devenir del cuerpo carece de un fundamento” (p. 30), dando lugar a nuevas posibilidades de vida, impensables desde un esquema normativo o molar previo.

Para Colebrook, el camino hacia el que habría que avanzar con vistas a ampliar nuestras capacidades vitales y a experimentar nuevas formas de relación no sería, por lo tanto, el de un refuerzo de la diferencia sexual como consolidación de identidades molares en torno a un criterio orgánico, sino el de “la indiferencia sexual”, “el pensamiento de la producción y la ‘vida’ que no toma la forma del organismo limitado que se reproduce a sí mismo a través de la relación con su otro complementario” (Colebrook 2012, p. 167). En este caso, el argumento de Colebrook va más allá del feminismo para pensarse en relación con el marco del Antropoceno en que nos movemos en este trabajo. Para Colebrook, la crisis planetaria actual implica una forma de repensar no sólo las relaciones humanas, sino también las relaciones con lo inorgánico, en tanto la emergencia climática implicaría “una confrontación con lo que va más allá de cualquier topología de ‘ambiente’ u *oikos*, no concebible ya como el lugar en el que reside el humano, como una infiltración del humano por fuerzas más allá de sus modos orgánicos de comprensión” (p. 169-170). En este escenario, para Colebrook la diferencia sexual ha sido la primera barrera a la hora de confrontar la potencia relacional de los sujetos, al subordinar la relación con la alteridad de los otros cuerpos a un principio de continuidad genética. Así, para Colebrook, son las concepciones de la diferencia y de la reproducción sexual “lo que ha sustentado las imágenes altamente normativas de la vida que han impedido el pensamiento de las fuerzas de la vida que amenazan con aniquilar la diferencia sexual en su modo orgánico” (p. 171). Mientras que se ha privilegiado esta relación, las posibilidades de la *indiferencia sexual* se han visto con temor, “se han rechazado como algo malo e impensable, generalmente asociado con una inhumanidad monstruosa” (*Ibid.*), impidiendo los intercambios y las mutaciones ajenas a un principio de identidad, y la liberación del organismo a partir de otros tiempos y ritmos distintos de los actuales. Es porque los humanos tememos enfrentarnos a la pérdida de la ordenación del mundo y nuestro ser que nos aferramos a la diferencia sexual. Y es por ello mismo que dejamos de “percibir, considerar o permitir diferencias y ritmos más allá de los de [nuestro] propio aparato sensorio-motor” (p. 181). El miedo a la indiferencia sexual que señala Colebrook es el mismo miedo a la pérdida de la identidad al que nos enfrenta la filosofía de Deleuze: el miedo a “una circulación, un intercambio y una proliferación más allá de las formas limitadas— es precisamente lo que ha aprisionado a la especie humana dentro de su lógica de mismidad

encerrada en sí misma” (*Ibid.*), y lo que nos impide a abrirnos a otras formas de experimentación de la subjetividad.

En segundo lugar, en una postura no tan desapegada a la feminidad como la de Colebrook, cabría destacar también la propuesta reciente de Chiara Boticci y su *Anarcafeminismo* (2022). Si bien esta autora no se declara abiertamente deleuziana, aunque sí spinozista, sus propuestas para un pensamiento de la *transindividualidad* se definen en gran afinidad con lo que llevamos expuesto hasta este momento. Para Boticci, los cuerpos en general, y los de las mujeres en particular, no pueden ser considerados como objetos estables e idénticos, sino como procesos y relaciones que ocurren a un nivel *inter-*, *supra-* e *infraindividual*. La propuesta de Boticci se presentaría en estricta continuidad con la forma de una subjetividad ecológica deleuziana en la que no existe un sujeto -una conciencia- previo a su proceso de subjetivación, sino que este se conforma en relación directa con el medio donde se individúa: “en una filosofía de lo transindividual, el medio no es algo que esté separado de nosotras, sino que el medio somos nosotras (...) En esta ontología monista no cabe oponer sexo (naturaleza) y género (cultura), oposición que ha asolado gran parte del debate feminista en Occidente, puesto que tampoco cabe un dualismo cuerpo-mente, o para pensar el ‘ser’ como algo estático e inerte que se opondría a un ‘hacer’ siempre en mutación” (Boticci 2022, p. 49). La adopción de esta ontología transindividual permitiría para Boticci adoptar un concepto de “mujer” no identitario, que haría posible incluir bajo este marco a todos aquellos tipos de cuerpo identificados con un proceso o con un relato de feminidad: “mujeres femeninas, mujeres masculinas, mujeres AFAN, mujeres AMAN, mujeres lesbianas, mujeres bisexuales, mujeres trans, mujeres cis, mujeres asexuales, mujeres queer, así como todas las demás. En resumen ‘mujeres’ viene a ser el término paraguas para todos los cuerpos que se identifican a sí mismos y que son identificados mediante un relato de ‘femineidad’ en constante mutación” (p. 50)<sup>143</sup>.

Boticci va a centrar el cambio de su propuesta sobre todo en el nivel *infraindividual*. Mientras que lo *interindividual* apelaría a las relaciones intersubjetivas, lo *supraindividual* a las relaciones dentro de un contexto social o político determinado, el enfoque *infraindividual* permitiría abandonar el apego a las visiones humanistas tradicionales, tomando una noción de individuo más cercana a lo *molecular* de Deleuze y Guattari que, sin embargo, mantiene todavía una relación bastante fuerte con una idea de *feminidad* concreta, por mucho que esta esté sometida a escrutinio constante. Esto se debe a que Boticci quiere superar tanto el temor a un borrado de todos los límites y a una indiferenciación sexual de forma que terminemos “en una

---

<sup>143</sup> Los términos AFAN y AMAN, hacen referencia a mujeres “asignadas femeninas al nacer” y “asignadas masculinas al nacer”.

noche en la que todos los gatos son literalmente pardos” (p. 242), como el temor a una sobredeterminación del término “mujer” que acabe resultando igualmente excluyente. Para ello va a proponer juntar su feminismo transindividual con una filosofía de la narración, de forma que podamos entender como “mujer” no sólo a aquellos individuos nacidos bajo unas determinadas características biológicas, sino aquellos “individuos instituidos y que se instituyen a sí mismo como ‘mujeres’” (p. 264) a través de su identificación o inclusión en una serie de historias, narrativas o procesos que encajan con lo habitualmente asociado con el término: “serle asignado el sexo femenino al nacer, o el masculino, llevar ropa femenina, llevar ropa andrógina, ir a aseos para mujeres, ir a aseos de género neutro, menstruar, no menstruar, dar a luz, no dar a luz, ser cisgénero, cobrar menos que sus colegas que son leídos como hombres, caminar por la calle como una mujer mientras cuestiona la identificación asignada de una mujer, y así sucesivamente” (p. 265). Así, para Boticci, la palabra “mujer”, es “un espacio habitado, recountado y, por tanto, constituido tanto por mujeres a las que se les asignó como tales al nacer como por otras que no” (*Ibid.*), intentando abrir el espectro identitario hacia posiciones no excluyentes.

La apuesta de Boticci, en una idea que se aplica no sólo al feminismo, sino también, o, por lo tanto también al colonialismo, es así la de una filosofía transindividual, que “en lugar de tomar individualidades ya dadas como punto de partida del análisis, explora el proceso de ontogénesis que las crea a nivel supra-, inter- e infra- individual” (p. 344); que aparece determinada como un proceso de *desidentificación*, como “una estrategia que ni acepta plenamente ni rechaza de pleno la ideología dominante, sino que trabaja desde dentro hacia su subversión” (p. 345), consciente de la imposibilidad de hablar desde una posición de “pureza” política, así como de escapar totalmente a los mecanismos normalizadores de la identidad; y cuya posición política, tomando un término de Andrea Smith, se presentaría como una “política de más identidad” (*identity-plus politics*), que se permite recurrir a la identidad por motivos estratégicos (p. 346).

#### 3.3.2.4 Conclusiones. El feminismo de Deleuze ante la identidad y la diferencia

¿Qué conclusiones podemos sacar de lo expuesto con respecto al marco político que estamos investigando? ¿Cómo puede aplicarse la dualidad revolución/reforma, diferencia/identidad, molecular/molar, en el caso del feminismo de Deleuze y Guattari? Hemos visto que, frente a una política molar, esencialista e identitaria, el devenir-mujer aparecía como una forma de desestratificación de los principios normativos y orgánicos que rigen los cuerpos,

favoreciendo una expansión de las posibilidades de vida. La mujer molecular o el CsO aparecían como formas de devenir impersonal, definidas ya únicamente por los afectos experimentados y las intensidades que los atraviesan, no sometidas a los principios identitarios y normativos impuestos por la Mujer molar, y en un ejercicio que no imponía la desterritorialización total, lo que supondría la aniquilación del cuerpo, sino que se conformaba a través de la liberación y experimentación con intensidades parciales. Esto implicaba que para Deleuze y Guattari la acción revolucionaria no giraba en torno a la construcción de un sujeto femenino soberano, sino en torno a un sujeto y a unos cuerpos que luchaban por desprenderse de las normas, los clichés o las conexiones que los coartan, entendiéndolos siempre como procesos, desde una visión más móvil, menos estable y fija, y desmasificando con ello “las categorías de sexo, clase, raza y preferencia sexual, de modo que incluso dentro de estas categorías siempre está en juego toda una gama de fuerzas” (Grosz 1994, p. 181). La indudable potencia de este pensamiento en términos de desestabilización y de creación ocasionaba, sin embargo, contrapartidas que no está claro que hayan quedado bien resueltas. Ya que esta acción molecular estaría puesta al servicio de la difuminación de aquella categoría, en este caso de las mujeres, que se supone que vendría a liberar. Si uno de los cometidos históricos del feminismo era el de caminar hacia un reconocimiento progresivo de la mujer como sujeto de pleno derecho, el movimiento de Deleuze y Guattari se estaría dirigiendo en sentido contrario hacia la impersonalidad; el devenir-mujer de la propia mujer no se orienta hacia la constitución de un sujeto, sino que lo hace hacia su devenir-imperceptible. Como señala Grosz: “en resumen, se oscurece la relación entre el ‘ser’ (en todas sus ambigüedades e imposibilidades) y el devenir; hasta que quede más claro lo que significa convertirse en mujer para aquellos seres que son mujeres, así como para aquellos seres que son hombres, el valor de su funcionamiento para las mujeres y para el feminismo sigue sin estar claro” (Grosz 1994, p. 182).

Al igual que habíamos visto en el capítulo anterior, creemos que la virtud política estaría en moverse siempre en un equilibrio entre las propuestas menores o revolucionarias en el vocabulario de Deleuze, aquellas cuyo objetivo prioritario es la desviación de la norma, la desestructuración y el devenir; y las propuestas molares, de forma que los principios identitarios y representativos sobre los que necesariamente se asientan estas puedan incorporar parte del aperturismo, dinamismo y reinención a la que las fuerzan las primeras. Puesto que, aunque esta política suponga la recaída en la identidad y las políticas de la representación, estas se han manifestado también útiles en muchas ocasiones como mecanismo emancipador o garante de derechos. No obstante, este equilibrio es complicado. Por el lado de lo molar, es claro que, como se ha podido percibir al respecto del debate legislativo de estos años en España, las políticas

molares e identitarias que encabeza cierto feminismo acaban arrojando una imagen completamente reaccionaria y excluyente en su definición de lo que es una mujer. Estas políticas parecen pasar por alto que aquel que ha buscado siempre definir cuál es el lugar de la mujer ha sido el hombre, el régimen patriarcal. Mientras que la mujer ha ganado parte de su independencia accediendo a aquellos lugares, políticos y ontológicos, que le habían estado vedados. De ahí que desde la filosofía de Deleuze pudiéramos definir la figura de la *mujer* en paralelo al *pueblo que falta*, como aquello que siempre está por venir, cuya existencia consiste en no consistir, y que no se deja reducir a ninguna condición puesta de antemano<sup>144</sup>.

Por el lado molecular, y al mismo tiempo, las posiciones feministas que acogen el camino deleuziano y buscan enfoques más abiertos, ya sea desde la renuncia prácticamente total a la diferencia sexual como en el caso de Colebrook, apostándolo todo a las políticas del devenir-mujer, ya sea desde la búsqueda de soluciones intermedias como la de Bottici, basadas en la filosofía de la narración y la desidentificación, no parecen, en nuestra opinión, resolver los problemas más importantes que están presentes en la filosofía de Deleuze. En el caso de Colebrook, la apelación a la indiferencia sexual, el reconocimiento del valor de los cuerpos *queer* como forma de cuestionar la imagen *sexual* del pensamiento, y el intento de alcanzar un estadio posfeminista que deje atrás la categoría de “mujer”, tampoco nos parece lo óptimo. Ya que, como en el caso de Deleuze, la generalización de los devenires y de la dimensión molecular estaría produciendo una igualdad entre los cuerpos que opacaba las diferentes situaciones de opresión de la que parten cada uno de ellos (¿puede una persona trans devenir, cuando en muchos casos ni siquiera se le ha reconocido su existencia? ¿Desde dónde deviene?). Por otro lado, si criticábamos que el Antropoceno parecía imponer un marco universalista desde los parámetros de un nuevo humanismo que difuminaba todas las conquistas anteriores, y que oscurecía los términos concretos de las diferentes opresiones, ¿no ocurriría lo mismo si seguimos el camino contrario? ¿No estarían ejerciendo una misma desconsideración las apuestas de igualdad ontológica de lo orgánico y lo inorgánico? No ya la universalización del Hombre, sino la universalización de lo Inhumano. En el caso de Chiara Bottici, aunque nos encontramos más cercanos a su postura y su posición de la “política de más identidad” nos resulta cuanto menos sugerente, su definición de la mujer o de lo femenino a través de lo

---

<sup>144</sup> Como señala Rossi Braidotti, la combinación de estas dos alternativas trataría “de una suerte de salto ontológico hacia adelante por el cual un sujeto colectivo impuesto políticamente -el ‘nosotras, mujeres’ del movimiento de las mujeres- puede fortalecer el devenir subjetivo de cada ‘yo, mujer’”, y no de un salto “hacia atrás, pues no tiende a glorificar un poder femenino auténtico y arcaico o una esencia ‘verdadera’ y profundamente oculta. Su meta no es recuperar un origen perdido ni una tierra olvidada sino, más bien, poner en práctica, aquí y ahora, un modo de representación donde el hecho de ser mujer connote una fuerza política positiva y autoafirmante” (Braidotti 2004, p. 45).

narrativo nos parece, al revés que en el caso de Colebrook, que se queda corta en su intento de apertura. Pues, por mucho que se abra la definición de la mujer a otros cuerpos, y por mucho que otros cuerpos se conciban desde una dimensión transindividual más amplia, su definición de la feminidad en torno a las narrativas que de ella se dan parecería seguir manteniendo una dependencia con respecto a la diferencia sexual y a los enunciados que de ella emanan, así como bordear el riesgo de establecer una definición circular de lo femenino (según la cual lo femenino sería aquello que se autoidentifica con los relatos de la feminidad).

Bien es cierto, como llevamos indicando a lo largo de todo el trabajo, que la búsqueda de este equilibrio es algo que, al menos nominalmente, aparece mencionado en la obra de Deleuze. Y que la política molar y la identidad encuentran siempre un resquicio en su obra por el que se las convoca de nuevo al escenario a través de su insistencia en que todo proceso de desterritorialización conlleva un nuevo proceso de territorialización<sup>145</sup>. Sin embargo, las menciones a esta circunstancia como puramente estratégica resultan vagas y poco articuladas con su pensamiento general, apareciendo casi como una nota a pie de página, como una forma de dejar constancia de su conocimiento, pero sin indagar en las posibilidades políticas que puedan surgir de este acercamiento a la identidad en una forma no restrictiva. Por otro lado, cabría preguntarse si las mujeres pueden permitirse el rechazo de la política molar cuando justamente el derecho a la participación en la conversación pública es una de sus reivindicaciones históricas<sup>146</sup>. Y si la forma de incorporar una nueva forma de pensamiento no debería pasar también por cuestiones de representación, de nuevas voces, y del acceso de las mujeres a lugares antes prohibidos. De ahí que otro de los deberes de la filosofía de Deleuze y Guattari, como ocurrirá también con el tema del poscolonialismo, será la práctica ausencia en su obra de autoras de la tradición feminista. Como señala Frida Beckman: “los escritos de Deleuze sobre la sexualidad, aunque intentan escapar de determinaciones molares como lo masculino y lo femenino, están influenciados por una tradición literaria casi exclusivamente masculina. Parece relevante, por tanto, preguntar si esta representación unilateral del sexo

---

<sup>145</sup> Que, por otro lado, como acabamos de recordar, no parece resolver los problemas de la pérdida de especificidad de lo femenino, en tanto este proceso de desterritorialización avanza hacia un devenir-imperceptible abocado a la impersonalidad.

<sup>146</sup> “Desde el principio, la democracia en el mundo moderno produjo no solo un discurso sino una práctica de la diferencia de género. En particular, Landes se concentra en la representación del sujeto considerado capaz de ocupar la esfera pública de las democracias burguesas. ‘Solo los cuerpos de los hombres’, concluye, ‘parecían cumplir con los requisitos ideales de esta forma contenida de subjetividad. Por el contrario, se consideraba que las mujeres habitaban cuerpos que, en lugar de garantizar libertades políticas, estaban marcados por sus sexualidades físicamente distintivas y cualidades irracionales, por lo tanto apolíticas’ (Benhabib 1996, p. 13).

afecta su comprensión de la sexualidad” (Beckman 2010, p. 20)<sup>147</sup>. Parte de una política feminista debería pasar también por la atención a estas circunstancias.

Creemos, sin embargo, ya para finalizar, que el gran problema de la filosofía deleuziana en este sentido, es que la dicotomía molar/molecular ofrece pocos matices cuando se trata de abordar la identidad desde una visión más pormenorizada, y que presenta escasa operatividad especialmente cuando se trata de pensar un escenario donde conviven varias opresiones. Este no es una carencia exclusiva de Deleuze y Guattari, sino que también las formas identitarias del feminismo ha caído en ocasiones en el mismo trazo de brocha gorda al abordar el problema de la identidad de la mujer a la hora de hacer una propuesta que fuera más allá del puro esencialismo o del constructivismo más superficial, o a la hora de articular un discurso interseccional que permitiera considerar las diferentes identidades en juego desde una perspectiva conectada y solidaria, y no como una mera agregación de opresiones<sup>148</sup>.

Frente a las visiones más polarizadas entre lo molar y lo molecular, propuestas metodológicas como la de Avtar Brah en su obra *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión* (2011) -más cercanas al ámbito de los estudios culturales-, nos parecen un buen

---

<sup>147</sup> Todo más es relevante, cuanto que, como señala Braidotti, la dimensión epistemológica del feminismo, y su poder de transformación y de articular un pensamiento nuevo, pasa también por “la importancia del incardinamiento o corporización y la experiencia vivida” (Braidotti 2004, p. 22).

<sup>148</sup> Como señala la teórica británico-ugandesa Avtar Brah: “junto a estas tendencias, dentro del movimiento de mujeres en su conjunto se dio un creciente énfasis a las políticas de identidad. En lugar de embarcarse en la compleja pero necesaria tarea de identificar las especificidades de las opresiones particulares, comprender sus conexiones con otras opresiones y construir políticas de solidaridad, algunas mujeres empezaron a diferenciar estas especificidades en jerarquías de opresión. El mero hecho de declarar que una misma era miembro de un grupo oprimido la investía de autoridad moral. Las múltiples opresiones llegaron a ser vistas no según sus patrones de articulación, sino como elementos separados que podían sumarse linealmente, de forma que cuantas más opresiones pudiera enumerar una mujer, mayor superioridad moral tenía. Las afirmaciones sobre la autenticidad de la experiencia personal podían presentarse como si fueran una sencilla guía para la comprensión de los procesos de subordinación y de dominación. En ocasiones, se sustituyeron cuidadosos análisis políticos por declaraciones políticamente correctas de pretendida superioridad moral”. (Brah 2011, p. 136). También Braidotti se ha referido a esta cuestión como un rasgo distintivo de las políticas identitarias de la posmodernidad: “en este aspecto, avalo una definición de posmodernismo tardía en términos de la construcción sistemática y del mercadeo de las ‘diferencias’ consumibles, representables y negociables que se intersecan con las relaciones estructurales de poder. Estas relaciones de poder dan por resultado una proliferación de prácticas sociales y también discursivas cuya consecuencia es la ‘comercialización’ de las diferencias pluralistas y la ‘comodificación’ de los ‘otros’ bajo la forma del consumismo y de la apropiación neocolonial, romántica, de su ‘diferencia’ (véanse Brah, 1999; Kaplan y Grewal, 1994). Dentro de la tradición del materialismo filosófico en la que me sitúo, no encuentro contradicción alguna entre el contexto geopolítico e histórico que engendra las prácticas de la otredad, y el interés filosófico y discursivo tanto en la política como en las teorías de la ‘diferencia’. De hecho, a las filosofías interesadas en lo político, como el postestructuralismo, les corresponde el mérito de registrar -y entrar en intersección con- las cuestiones históricamente relevantes y políticamente acuciantes tales como la ‘diferencia’” (Braidotti 2004, p. 157). Este mismo principio es teorizado al respecto de las políticas identitarias coloniales por Jodi Byrd en *The Transit of Empire. Indigenous Critiques of Colonialism* (2011). Con respecto a la disputa entre esencialismo y constructivismo social, todo el tema del Realismo Especulativo estará orientado sobre esta cuestión.

complemento a la filosofía de Deleuze y Guattari a la hora de ofrecer una muestra de cómo se pueden combinar los principios de un análisis de la identidad desde un marco representativo, sin renunciar por ello a la captación de la diferencia y al carácter procesual del sujeto. La definición de la subjetividad de Brah comprende la identidad desde un principio móvil y fluido en constante transformación, que toma como centro momentáneo de estabilidad y coherencia la constitución de un “Yo” cristalizado como tal en función de determinaciones personales, sociales o históricas concretas<sup>149</sup>. La forma que tome esta identidad -y el componente de diferenciación que conlleva con respecto a otras identidades- no será de por sí negativo o coercitivo, sino que “toma la forma de desigualdad, explotación y opresión o bien de igualitarismo, diversidad y formas democráticas de agencia política [dependiendo] del contexto” (p. 154). Brah va a utilizar los conceptos de desterritorialización y reterritorialización de Deleuze para definir los procesos de desplazamiento y desubicación de estas identidades, creando el concepto de pensamiento diaspórico para referir al papel central que la localización y la posición del sujeto tienen en esta conformación identitaria múltiple, en ocasiones incluso contradictoria<sup>150</sup>. La definición de este espacio de la diáspora, a la vez como frontera y deslocalización, como identidad y circulación de las diferencias, permite comprender, en un mismo espacio, la yuxtaposición de múltiples posiciones subjetivas en la confluencia de procesos económicos, políticos, culturales o personales entrelazados, donde las distintas identidades en juego entran en una disputa “donde lo permitido y lo prohibido se interrogan de forma perpetua; y donde lo aceptado y lo transgresor se mezclan imperceptiblemente” (p. 240). En este escenario, señala Brah “lo que está en juego es la experimentalidad infinita, los múltiples procesos de fusión y fisura cultural que sostienen las formas contemporáneas de identidades transculturales”. (p. 240) De una forma similar, creemos que la orientación que debe guiar el análisis y la política de las minorías -definidas en el sentido deleuziano-, en la actualidad, debe ser capaz de combinar o de alternar las fuerzas desterritorializantes con aquellas más

---

<sup>149</sup> La identidad sería así para Brah, “ese mismo proceso por el cual la multiplicidad, la contradicción y la inestabilidad de la subjetividad se significa como dotada de coherencia, continuidad y estabilidad; como poseedora de un núcleo —un núcleo en constante cambio pero un núcleo, al fin y al cabo— que se enuncia en un momento dado como el ‘Yo’” (Brah 2011, p. 152. Subrayado en el original).

<sup>150</sup> “De hecho, son las contradicciones de y entre localización y deslocalización las que son una característica común del posicionamiento diaspórico. Los feminismos han constituido un importante espacio donde los temas de hogar, localización, desplazamiento y desubicación han sido objeto de debate por mucho tiempo. De estos debates surge la noción de ‘políticas de la localización’ como localización en contradicción —es decir, una posicionalidad de dispersión; de situación simultánea dentro de espacios generizados de clase, racismo, etnicidad, sexualidad, edad; de movimiento a través de cambiantes barreras culturales, religiosas y lingüísticas; de viajes a través de fronteras geográficas y psíquicas. Siguiendo una rama del debate previo de este capítulo, describía las políticas de la localización como una posición de localización multiaxial. Pero políticas es la palabra operativa aquí, ya que la localización multiaxial no predetermina qué tipo de posiciones de sujeto serán construidas o asumidas, y con qué efectos” (Brah 2011, p. 236).

representativas, complejizando la comprensión de los sujetos en función de su posición dentro de determinados espacios generizados, racializados o nacionalizados, y sacando el debate identidad/diferencia del cierto maniqueísmo en el que, en ocasiones, parece haberse instalado.

### **3.3.3 Caso de estudio 2: Deleuze y lo poscolonial. Esbozo de una relación ambigua**

Al igual que ocurría en el caso del feminismo, la acogida de la obra de Deleuze por parte del poscolonialismo se va a mover también en una relación bastante ambigua. Esta recepción va a presentar una gran polarización, moviéndose entre las posturas de los autores que creen que la metodología de Deleuze y Guattari socava la posibilidad de los sujetos coloniales de articularse políticamente y de autodeterminarse como sujetos soberanos, y los que creen que la política molecular y las prácticas revolucionarias menores expanden la capacidad creativa de estos sujetos al no hacerlos depender de las categorías coloniales que los definen. En el caso del colonialismo, además, a las reticencias ya presentes también en el feminismo sobre la utilidad de unos conceptos perfectamente válidos a la hora de atacar las identidades masculinas y coloniales, pero sobre los que hay dudas al respecto de su aplicación en el caso de las mujeres o los sujetos colonizados, se suma una propuesta terminológica que va a levantar sospechas en algunos autores sobre el uso exotizante o fechitizador que puedan tener algunos conceptos (como ocurrirá en el caso de “nómada”).

Como pasaba también en el caso anterior, Deleuze y Guattari no tienen una vocación analítica expresamente poscolonial en su obra. Pero muchos de estos conceptos encuentran una aplicación obvia dentro de ese campo de estudio, incluso de una forma más clara y más abundante que en el caso del feminismo. Por ello, en este caso, después de hacer una presentación general de los aportes de Deleuze y Guattari, dividiremos el comentario crítico en dos secciones diferenciadas: la primera dedicada a una crítica poscolonial en un sentido amplio, estudiando las consecuencias que tiene para este campo la introducción de la metodología deleuziana, analizando el impacto de conceptos como *nómada* o *desterritorialización* sobre el pensamiento y la subjetividad poscolonial; y una segunda dedicada exclusivamente a la cuestión de la *literatura menor*, que si bien no es exclusiva de este ámbito, su recepción principal dentro de los estudios poscoloniales o de la literatura comparada ofrece un gran terreno de debate.

### 3.3.3.1 Deleuze y los estudios poscoloniales

A estas alturas, creemos que ha quedado bastante clara la metodología deleuziana a la hora de acercarse a determinadas cuestiones relacionadas con la posibilidad de establecer una (micro)política emancipatoria aplicable al caso de sujetos en posiciones de subalternidad. Por lo que intentaremos repetirnos lo menos posible dejando los desarrollos de algunas cuestiones específicas para el momento de su presentación junto a su crítica. Como decimos, aunque la obra de Deleuze no adopta un enfoque específicamente anticolonial o poscolonial su pensamiento mantiene una relación con este campo en dos formas principales. Por un lado, estarían los escritos en defensa de alguna causa política concreta, como ocurre con el tema de Palestina<sup>151</sup>. Por otro, estaría la aplicación de marcos, conceptos y análisis análogos a los que ya hemos revisado al respecto de la subjetividad, la identidad o el Estado, susceptibles ahora de ser aplicados a un escenario colonial: las críticas al Estado despótico, los movimientos de territorialización y desterritorialización, y los aparatos de captura tienen resonancia obvias con el tema. También la máquina de guerra, su relación con los nómadas y su oposición al Estado mediante la violencia, al igual que las propuestas de subjetividad poshumana o los lenguajes minoritarios en oposición a las formas identitarias mayores. Sin embargo, como señalan Bignall y Patton (2010), lo que tienen en común la filosofía de Deleuze y el pensamiento poscolonial es fundamentalmente el estar atravesados por un mismo problema y un mismo enfoque. En ambos casos se trata de “encontrar líneas de escape de las formas de captura y contención”, como forma de romper con la imagen del pensamiento en el caso de la filosofía, del control del sentido común sobre las formas del pensamiento y la comprensión, así como de “encontrar formas de subvertir el control colonial de los pueblos y territorios, o de superar las formas coloniales de producir y expresar relaciones mundanas de ser y pertenencia” en el caso del poscolonialismo (p. 9). De la misma manera, ambos compartirían un mismo enfoque en su búsqueda de soluciones para llevar a cabo la subversión de estos sistemas de control, “exhibiendo un deseo común de inventar y explorar ‘mundos menos seguros’ pero permanentemente abiertos a la renovación y la transformación” (p. 10), intentando desarrollar nuevas formas de entender la subjetividad, abiertos siempre a la experimentación.

No es de extrañar, por tanto, que el pensamiento poscolonial se aproximara al aparato conceptual deleuziano. Pues además de congeniar con estas consideraciones más generales, el pensamiento poscolonial se desarrolla en un espacio particularmente propicio para la puesta en

---

<sup>151</sup> Por ejemplo, “La grandeza de Yasser Arafat” en *ZRL*, pp. 219-222.

práctica del aparato conceptual deleuziano. Así, por mencionar solo algunos de los temas que han sido tratados a través otros tantos autores, podríamos destacar:

1) Los procesos de colonización y de nacionalización como ejemplos paradigmáticos de los procesos de captura (Patton 2010). Los procesos de creación de los Estados Nación y los procesos de colonización ejemplifican perfectamente la actividad homogeneizadora que Deleuze atribuye al Estado, y la forma de territorializar bajo un mismo principio identitario y normalizador los elementos heterogéneos que aparecen bajo su influencia. Como señalaron Weber (1976) o Anderson (1993) entre otros, no hay una nación que anteceda al Estado, sino que es la replicación de una serie de mecanismos nacionalizadores, de la imposición de una razón de Estado sobre un territorio originalmente diverso, lo que crea una conciencia nacional que solo posteriormente llega a identificarse con el Estado<sup>152</sup>. No es casualidad, por tanto, que parte de estos procesos se vieran intensificados en los territorios coloniales, donde, como señala Patton, “la desterritorialización y reterritorialización simultáneas de los territorios recién ‘descubiertos’ tomó una variedad de formas: transformaciones económicas, tecnológicas, afectivas y patógenas, así como políticas” sucedidas ya desde las primeras etapas del contacto (2010, p. 103). Estos mecanismos de colonización y la imposición de una determinada imagen del Estado conllevan para Deleuze, como hemos visto, las condiciones de una determinada imagen del pensamiento que es necesario minar y subvertir. Frente a este, la apuesta deleuziana por una imagen nómada del pensamiento y por una micropolítica de las subjetividades menores aparecen como prácticas de contra actualización y experimentación cruciales para cuestionar los marcos del Estado colonial, y las formas del pensamiento identitario y coercitivo en el que se mueve.

2) La colonización como un acontecimiento en el que el pasado aparece como un elemento de sobredeterminación de la subjetividad (Burns y Kaiser, 2012). Dentro de territorios tan connotados por el pasado colonial, la filosofía de Deleuze se presenta para Burns y Kaiser, como una gran herramienta para pensar la posibilidad de un nuevas formas de subjetividad que se abran hacia un nuevo horizonte, sin olvidar este pasado, pero sin dejarse sobredeterminar por él. De acuerdo a la polaridad deleuziana de lo virtual/actual, y la particular relación que se establece conforme a estos términos entre la memoria y el presente, la filosofía del devenir deleuziana permitiría para estos autores articular una relación entre un “pasado colonial [que]

---

<sup>152</sup> Ver Benedict Anderson (1993) y su concepto de “capitalismo de imprenta”, o el clásico de Eugene Weber (1976) *Peasants into frenchmen*, para una explicación de estos procesos de nacionalización en torno a la asignación de una lengua oficial a la nación, o la homogeneización de las unidades de medida. Ver el también clásico de Max Weber *Política y ciencia* (2021).

persiste dentro del presente poscolonial no como un legado sobredeterminante o especificador, sino como el terreno del que emergen futuros diferenciales en formas impredecibles, imprevisibles y siempre nuevas” (Burns y Kaiser 2010 p. 15).

3) La colonización como un entorno opresivo desde donde ensayar y experimentar formas contrafactuales de pensamiento (Aldea 2011). En estricta continuidad con el punto precedente, la forma particularmente connotada y opresora que generan los discursos colonizadores sobre la identidad de los colonizados plantea la necesidad de generar narraciones alternativas desde las que estos puedan imaginar nuevas formas de agencia. En su ensayo sobre Deleuze y el realismo mágico, Eva Aldea plantea la idoneidad de leer este género narrativo desde la perspectiva deleuziana de lo actual y lo virtual como una forma de deshacer la antinomia ontológica desde la que en ocasiones se lee el género<sup>153</sup>, y como una forma de imaginar narraciones que vayan más allá del mero intento de inversión de las relaciones amo-esclavo y colonizador-colonizado. Apelando para ello, una vez más, a la invención de un *nuevo pueblo*, cuyo enfoque permite sobrepasar las posibilidades creativas ofrecidas por estos marcos antagónicos de opuestos (pp. 114-115), donde las posibilidades políticas del texto se establecen en función de su valores expresivos y no de un contenido concreto, y donde se dejan de lado las formas representativas para apostar en su lugar por la inclusión de signos o sensaciones de lo inhumano o lo imperceptible:

Es decir, esta confección de nuevos mitos no consiste en absoluto en un movimiento narrativo, sino que se sitúa en los elementos que rompen el relato, elementos tales como los signos cristalinos, en cuyos términos considerábamos la magia en el último capítulo: los signos caracterizados por devenires no humanos e indiscernibles frente a una narración 'orgánica', humana o sensorio-motriz. Por lo tanto, es el hecho mismo de que el arte deje atrás una narrativa que representa al individuo, lo humano, lo histórico, lo que le da al arte su mayor potencial revolucionario para Deleuze. Es una revolución que no se encuentra en ninguna sociedad existente (p. 116).

---

<sup>153</sup> “El enfoque predeterminado ha sido centrarse en la coexistencia de estos en términos [“realismo” y “magia”] aparentemente iguales. De hecho, a menudo se ha supuesto que el poder del realismo mágico radica en la forma en que borra las diferencias entre estos elementos incompatibles. El modelo ontológico de Gilles Deleuze en el que el Ser es unívoco y, sin embargo, tiene dos caras, la actual y la virtual, proporciona un marco para reconsiderar esta doble naturaleza del realismo mágico. En lugar de considerar que el realismo mágico iguala lo real y lo mágico, este modelo nos muestra cómo el género inserta un elemento radicalmente divergente en un modo de escritura que depende de la similitud y la coherencia. El potencial del género radica precisamente en el hecho de que lo real y lo mágico siempre se mantienen diferentes, incluso cuando aparecen indistintos, y por lo tanto pueden actuar como facetas complementarias del texto” (Aldea 2011, p. 146).

4) La *literatura menor* como la literatura de la poscolonización (Bensmaïa 2017). Dentro del mismo universo literario, el concepto de *literatura menor* que Deleuze y Guattari desarrollan al respecto de Kafka trascendería su mera consideración como género literario para presentarse como un concepto que permite abrir el pensamiento a otras realidades diferentes. Para Reda Bensmaïa, la literatura menor aparecería como la manifestación práctica de aquellas voces que en el pasado fueron reducidas al silencio: “la voz de los argelinos, por ejemplo, hombres y mujeres que pueden empezar a hablar no sólo de la violencia de la colonización, sino también de sus propias diferencias, la diferencia entre lo que el estado quiere que sean y lo que ellos mismos quieren experimentar; diferencias entre, por un lado, las concepciones imperiales (...) [y] por el otro, las ‘menores’” (Bensmaïa 2017, p. 107).

5) En línea con lo anterior, la filosofía de Deleuze permite el ensayo de formas de pensamiento “excoloniales” (Bignall, 2014). Para Simone Bignall, la filosofía de Deleuze permitiría ensayar un pensamiento excolonial “para designar una forma idealmente descolonizada de comunidad futura que está (perpetuamente) ‘todavía por venir’” (Bignall 2014, p. 341), allí donde el postcolonialismo designaría la realidad de aquellas comunidades que siguen manteniendo una relación de dependencia fruto del pasado colonial. Para esta autora, la filosofía de Deleuze, sin dejar de tener presente este pasado, permite referir “a una forma futura de sociabilidad descolonizada que ha ‘salido’ conscientemente de los modos de producción social interesados en los colonos que caracterizan el colonialismo, y que actualmente existe virtual o potencialmente como una forma menor de sociabilidad (...) aún por actualizar ampliamente en el presente” (pp. 341-342). El concepto de multiplicidad, la filosofía de lo menor o del pueblo por venir de Deleuze, permitirían la articulación de una comunidad política ajena a las dinámicas antagónicas del conflicto como las derivadas de Carl Schmitt, que no parecen las más adecuadas para generar compromisos de convivencia intercultural en territorios con pasado colonial<sup>154</sup>. En su lugar, Bignall propone formas de colaboración que vayan más allá de los principios identitarios, para plantear, de forma semejante a la política “agonística” que hemos descrito más arriba, “una conceptualización de la lucha colaborativa a través de las diferencias políticas, en términos de afinidades construidas y afectos críticos” (p. 349-350).

---

<sup>154</sup> “Y, sin embargo, este privilegiar el conflicto y la ‘guerra’ parece obtuso cuando se ve desde la perspectiva de un excolonialismo que apunta hacia la creación de futuros sociales caracterizados por formas genuinas de reconocimiento y justicia intercultural. ¿Cómo pueden surgir formas positivas de compromiso poscolonial, cuando el conflicto es defendido y privilegiado como la fuerza principal del ser y el devenir social?” (Bignall 2014, p. 347)

### 3.3.3.2 La crítica postcolonial

Todas las alternativas presentadas aquí siguen ese mismo patrón deleuziano de *destrucción creadora*: ruptura con un orden normativo vigente para crear nuevas formas de subjetividad abiertas, no dependientes de un estatus identitario mayor. Lo curioso de la práctica deleuziana, no tan curioso a estas alturas, es que, en la forma de pensar la relación entre la política y la subjetividad, para Deleuze una mayor agencia se corresponde con una menor subjetividad. Como llevamos viendo durante todo el trabajo, no se trata de poner a la misma altura al sujeto colonizado que al colonizador, sino en que aquel entre en un devenir-menor, en un devenir-nómada, para deshacerse de esa identidad como una forma de desviación de la norma, de manera que pueda venir lo nuevo sin estar predeterminado ya por la identidad colonial impuesta. Esta figura *nómada* que describe el pensamiento de Deleuze parece ser una de las figuras fundamentales para entender las dinámicas globales de los últimos años. La noción de Brah Avtar de identidades diaspóricas que vimos en el capítulo anterior, o la de *esferas públicas diaspóricas* de Arjun Appadurai (2001) parecería definir un escenario global donde el “el Estado-nación entra en su fase terminal”, y donde la movilidad, o la condición de eternos exiliados definiría el carácter fundamental de los sujetos de este escenario posnacional<sup>155</sup>. Sin embargo, frente a las propuestas más optimistas ante este principio de movilidad y nomadismo como la de Deleuze, o las más simplemente descriptivas, Edward Said apuntaba ya en su momento hacia la doble naturaleza de esta realidad móvil:

Hay una gran diferencia, sin embargo, entre la movilidad optimista, la vivacidad intelectual y la "lógica del atrevimiento" descritas por los diversos teóricos en cuyo trabajo me he basado, y las dislocaciones masivas, el desperdicio, la miseria y los horrores soportados en nuestro migraciones del siglo y vidas mutiladas. Sin embargo, no es exagerado decir que la liberación como misión intelectual, nacida en la resistencia y oposición a los confinamientos y estragos del imperialismo, ha pasado ahora de la dinámica de la cultura asentada, establecida y domesticada a su forma deshabitada, descentrada y de energías exílicas, energías cuya encarnación hoy es el migrante, y cuya conciencia es la del intelectual y artista en el exilio, la figura política entre dominios, entre formas, entre hogares, entre lenguajes. (Said 1994, p. 332).

---

<sup>155</sup> Para Appadurai, “ahora somos conscientes de que, con la llegada de estos medios de comunicación, cada vez que nos sentimos tentados a hablar de la aldea global, debemos recordar que los medios de comunicación de masas producen comunidades ‘sin sentido de lugar’ (Meyrowitz, 1985). El mundo en que hoy vivimos se nos presenta rizómico (Deleuze y Guattari, 1987) y hasta esquizofrénico, y reclama, por un lado, nuevas teorías sobre el desarraigo, la alienación y la distancia psicológica entre individuos y grupos, y, por otro, fantasías (o pesadillas) de proximidad electrónica. Aquí ya nos vamos acercando a la problemática central de los procesos culturales en el mundo actual” (Appadurai 2001, p. 42).

Ante este contexto y la dura realidad del componente migratorio y de exilio forzado que viven tantas personas, la utilización deleuziana del *nómada* como figura a reivindicar va a ser vista con suspicacia por muchos autores. Obviamente, el *nómada* deleuziano no es, no tiene por qué serlo, un *nómada* o un emigrante real. Sino que el término hace referencia a ese movimiento de devenir y de resistencia a su captura por parte del Estado que propugna Deleuze; a una subjetividad *nómada*, que no se deja reducir a la forma de una identidad impuesta. Sin embargo, la elección de los términos nunca es del todo inocente. Y los conceptos de *nómada* o de desterritorialización arrastran todo un imaginario concreto que va a hacer que muchos autores vinculados al poscolonialismo ataquen a Deleuze por lo que consideran un acto de fetichismo y de romantización conceptual propio de un pensamiento eurocéntrico, donde los saberes y prácticas no occidentales sirven únicamente para subvertir los órdenes mayores de las formaciones culturales principales; una práctica que trataría de poner a la periferia al servicio del centro sin manifestar un verdadero interés por lo que ésta tenga que aportar en términos epistemológicos. Como critica duramente Leela Ghandi al respecto del concepto de *literatura menor* de Deleuze y Guattari: “en el manifiesto revolucionario de Deleuze y Guattari, el tercer mundo se convierte en una metáfora estable de la zona ‘menor’ de no cultura y subdesarrollo. Además, su valor reside únicamente en su capacidad para politizar o, como era de esperar, ‘subvertir’ las formaciones culturales principales, es decir, más desarrolladas. Una vez más, entonces, como sugiere Gayatri Spivak, el margen está al servicio del centro: ‘Cuando se impone una identidad cultural porque el centro quiere un margen identificable, los reclamos de marginalidad aseguran la validación del centro’” (Gandhi 1998, p. 84).

Sin dudar de las intenciones de Deleuze y Guattari, lo cierto es que su pensamiento manifiesta en ocasiones un uso un tanto exotizante y fetichista de la terminología, puesto que, aunque apelan en muchas ocasiones apelan a conocimiento antropológico y etnográfico, terminan por desviarse de él, tomándose todas las libertades necesarias para hacer cuadrar ese conocimiento con su propuesta filosófica<sup>156</sup>. Esta forma de actuar desencantada hacia las

---

<sup>156</sup> Para Eugene Holland, sin embargo, no tiene sentido emitir este juicio peyorativo sobre el concepto de Deleuze y Guattari de *nómada*, al igual que no tendría sentido desprestigiar el pensamiento platónico por considerar que su Sócrates no se parece al Sócrates real: “así como no juzgaríamos a Platón según la ‘precisión’ con la que ‘representaba’ al Sócrates histórico, tampoco deberíamos juzgar a Deleuze y Guattari por la ‘exactitud’ de su concepto de *nómada*; porque ‘Sócrates’, ‘el rey-filósofo’, ‘el herrero’ y ‘el *nómada*’ son todos personajes conceptuales, encarnaciones de diferentes modos de pensamiento filosóficos inventados” (Holland 2003, p. 164). Podemos estar de acuerdo en que, en tanto que no están realizando un tratado de antropología, no sería apropiado validar la teoría de Deleuze y Guattari según el comportamiento “real” de los *nómadas* se ajuste al comportamiento de los *nómadas* como personaje conceptual. Pero lo que es evidente es que la elección de los términos no es gratuita, y que el *nómada* remite a un imaginario que indudablemente presenta una carga exotizante. Además, como señala Christopher Miller, este tipo de excusas parecerían servir de coartada ética para justificar un uso no

propias fuentes, que ya es habitual de su relación con la propia historia de la filosofía, se vuelve aquí sin embargo mucho más problemática al no permanecer únicamente en el terreno filosófico: en su intento de dar justificación antropológica a su concepto filosófico, Deleuze y Guattari acabarían cayendo en omisiones, errores de interpretación o de lectura interesada de las fuentes que, aparte de poder verse como un desprecio hacia las epistemologías menores que dicen defender, dando así la razón a la crítica de Gandhi y Spivak, comprometerían también la utilidad de sus propios conceptos<sup>157</sup>.

Además de este fetichismo, la ausencia de un aparato crítico y antropológico potente detrás de los términos lleva a sustentar la fuerza que puedan tener nociones como la de movilidad y nomadismo a partir de asociaciones problemáticas. La fascinación por el desierto, por los principios de movilidad, o por una visión desencarnada de la subjetividad planteados desde la práctica ausencia de un trabajo de historización previo -y que, cuando existe no se sigue fielmente-, sitúa en una ambigüedad peligrosa a una terminología que en ocasiones aparece connotada bajo los mismos parámetros bajo los que aparecía en la prácticas de construcción de la subjetividad colonial por parte del colonos blancos (Wuthnow 2002, p. 187), y bajo los mismos discursos coloniales que se siguen generando en la actualidad. Caren Kaplan llama a estas prácticas “turismo teórico”, en lo que podríamos definir como el ejercicio que, a través del deseo “de parecerse o fusionarse con la periferia o el margen que el propio poder ha establecido” (Kaplan 2000, p. 89), y ante la ausencia de un verdadero compromiso de estudio e historización hacia los conceptos con los que se trabaja, lleva al crítico a construir sus teorías desde unos postulados aparentemente anticoloniales, pero “que refuerzan y dependen de versiones específicamente modernistas del discurso colonial” (p. 118). Para Kaplan, tanto la valorización que Deleuze y Guattari hacen al respecto de la movilidad y el nomadismo, como la forma del devenir menor, “puede[n] leerse dentro del contexto de los discursos euroamericanos del

---

representativo del término “nómada”, eludiendo lo que los nómadas reales tuvieran que decir sobre el tema: “la afirmación de que la nomadología no es representativa ni antropológica es un argumento importante para quienes deseen utilizar *Mil mesetas* como guía para la crítica cultural. En principio, permite al crítico permanecer fuera de los dominios sospechosos de manipulación y representación; confiere una especie de inmunidad que discutiré a continuación. Lo que es más importante, esta afirmación libera a Deleuze y Guattari y a sus seguidores de la carga ética de representar a nómadas reales, que eventualmente podrían tener algo que decir en respuesta. Permite a Deleuze y Guattari lanzar una teoría del nomadismo que cubre el mundo entero desde los antiguos Hyksos y Mongoles hasta los modernos norteafricanos, comentando con autoridad sobre estas culturas mientras citan solo trece fuentes (según mi cuenta) que están explícitamente preocupadas por los nómadas reales” (Miller 1993, p. 11).

<sup>157</sup> Por ejemplo, en la confusión que establecen entre Guinea y Nueva Guinea, o en la elaboración del concepto de *devenir-animal* a partir de las descripciones de Joset en *Les sociétés secrètes des hommes-leopards en Afrique noire* (MM p. 309n), o del hombre de guerra y la nomadología a partir de la obra de Luc de Heuch (MM, p. 312n), autores ambos de una marcada inclinación colonial. Ver para estos temas Miller (1993).

modernismo, enfatizando los beneficios de la distancia y la valorización del desplazamiento” (Kaplan 2000, p. 118), como si se tratase de la construcción de una alteridad *ad hoc* “para tentar al subversivo burgués/intelectual”, donde la dicotomía entre lo mayor y lo menor, o el centro y la periferia señalan “la producción de sitios de escape o descolonización para el colonizador” (p. 120) pero no para el colonizado<sup>158</sup>.

Por otro lado, tampoco resulta claro que el concepto de nómada funcione en la forma en que a ellos les gustaría aun dentro de sus propias coordenadas. Ya hemos comentado en su momento cómo la apuesta en favor de la máquina de guerra frente al Estado presentaba un peligro mucho mayor en la desterritorialización absoluta que lo que significaba el peligro de la propia captura total por parte del Estado, comprometiendo así la validez de su argumentación en favor de la política revolucionaria como la verdadera política. Con el caso del nomadismo, pasaría una cosa semejante. Como señala Michael Marder (2016), mientras que la visión más romántica del nomadismo expuesto en *Mil Mesetas* se presenta como una figura más del CsO, de un tipo de existencia menor como forma de fomentar una “existencia fluida y sin trabas”<sup>159</sup>, el nomadismo en su forma más militarista asociado a la máquina de guerra, parecería estar promoviendo una especie de imperialismo obsesionado con la conquista del espacio (Marder 2016, p. 499)<sup>160</sup>: para el nómada de Deleuze y Guattari, “la desterritorialización constituye su relación con la tierra, por eso se reterritorializa en la propia desterritorialización. La tierra se desterritorializa ella misma, de tal manera que el nómada encuentra en ella un territorio. La tierra deja de ser tierra, y tiende a devenir un simple suelo o soporte (...) El nómada es un vector de desterritorialización. Añade el desierto al desierto, la estepa a la estepa, mediante una serie de operaciones locales cuya orientación y dirección no cesan de variar” (*MM*, p. 386).

---

<sup>158</sup> Una crítica similar se encuentra también en Byrd (2011) y en Bignall y Rigney (2019), para las que la filosofía nómada combinada con la elisión de las propias teorías indígenas se presenta como un “marcador de posición de la alteridad disponible para el pensador occidental” que refleja “el movimiento desarrollista de Europa a través del colonialismo, donde las colonias nativas son los soportes económicos y epistemológicos necesarios para la expansión de los centros imperiales” (Bignall y Rigney 2019, p. 175).

<sup>159</sup> “Al conjunto de los estratos, el CsO opone la desarticulación (o las n articulaciones) como propiedad del plan de consistencia, la experimentación como operación en ese plano (inada significativa, no interpretéis jamás!), el nomadismo como movimiento (incluso parados, moveos, no dejéis de moveros, viaje inmóvil, de subjetivación)” (*MM*, p. 164). “Y luego, en el horizonte, una línea completamente distinta, la de los nómadas que salen de la estepa, que emprenden una fuga activa y fluente, llevan por todas partes la desterritorialización, lanzan flujos cuyos cuantos se activan, arrastrados por una máquina de guerra sin Estado” (*MM*, p. 226).

<sup>160</sup> “En sus líneas de fuga los nómadas lo arrasaban todo a su paso, y encontraban nuevas armas que provocaban el estupor del faraón. Puede que un mismo grupo o individuo presente a la vez todas las líneas que distinguimos. Pero lo más frecuente es que un grupo o un individuo funcione él mismo como línea de fuga; más que crearla, la sigue, más que apoderarse de ella, él mismo es el arma viviente que él forja. Las líneas de fuga son realidades; algo muy peligroso para las sociedades, aunque no puedan prescindir de ellas, y hasta en ocasiones las manipulen” (*MM*, p. 208).

Marder percibe en esta actividad una fuerte carga antiecológica e idealista. Antiecológica, no únicamente por ese imperialismo expansionista que busca llevar el desierto a todos lados, sino también, “en el sentido literal del *logos* del *oikos*, la articulación de una morada. Los nómadas rechazan el habitar, con sus connotaciones de continuidad sedentaria, y se inclinan por el lado de la dispersión y la desarticulación” (p. 500). E idealista porque, en su visión intensiva como nomadismo del pensamiento -“Viaje *in situ*, ese es el nombre de todas las intensidades, incluso si se desarrollan también en extensión. Pensar es viajar, y nosotros hemos intentado anteriormente construir un modelo tecnológico de los espacios lisos y estriados” (MM, p. 490)-, este nomadismo sería un nomadismo indistinguible “de los caminos oníricos del escapismo” (Marder 2016, p. 503). Uno se preguntaría entonces, si justamente en el momento del Antropoceno, en el que tenemos que “hacer frente al surgimiento de un mundo sin mundo, en gran medida inhabitable”, es el nomadismo aquello que necesitamos, en lugar, al contrario de “la responsabilidad y el cuidado de los lugares. O, en todo caso, por lo que quede de ellos” (Marder 2016, p. 503).

Dentro de las críticas más habituales, cabría mencionar de nuevo aquí la cuestión de si el tipo de subjetividad nómada deleuziana beneficia al sujeto indígena o colonial a la hora de pensarse a sí mismo y de articular una política emancipadora potente, o si por el contrario estos sujetos se verían beneficiados por un tipo de política más representativa que buscara otorgarles una voz y una identidad antes que deshacerla. En este aspecto, las posturas serán similares a las del caso del feminismo que ya hemos repasado anteriormente. Entre las voces a favor, aquellas que hemos visto en la sección anterior, y que parten de las herramientas conceptuales deleuzianas para poder llevar el pensamiento más allá de la dicotomía colonizador/colonizado, y para ofrecer una concepción más rica y más abierta de la subjetividad y los modos de vida, ajena a los mecanismos normalizadores del Estado. En cuanto a las réplicas, al igual que en el caso del feminismo, se organizarán de nuevo en torno a lo conveniente o no de diluir los términos identitarios de aquellos que parten de una posición difícilmente reconocible en primera instancia, y en torno a si el gesto deleuziano tiene un valor simétrico, o solo es aplicable como forma de deconstrucción de una subjetividad mayor, pero se vuelve inapropiado para las subjetividades menores.

Julie Wuthnow, muy dura con los presupuestos deleuzianos, va a criticar el privilegio de las nociones de devenir o movilidad sobre las de ser o de subjetividad estable, alegando que las primeras no solo impiden la formación de una agenda política indígena efectiva, sino que además ayudan a la perpetuación de los discursos colonizadores (Wuthnow 2002, p. 185). Para Wuthnow, el abandono analítico de categorías como raza, clase, género o sexualidad oscurece

la identificación de las experiencias problemáticas surgidas en torno a ellas; eliminar la raza como categoría analítica no sólo no acaba con el racismo, sino que hace que sean más difícilmente identificables las experiencias asociadas con él. Para la autora, por lo tanto, los “modelos como el pensamiento nómada, no necesariamente liberan a los marginados de lo que perciben como sus experiencias de opresión” (p. 193), sino que incluso les dificulta la autopercepción de estas opresiones. La solución, sin embargo, no pasa por una mera recuperación de la identidad ni de la subjetividad pasada por el filtro de las categorías mencionadas, sino que habría que buscar una mezcla entre las perspectivas antifundacionales del pensamiento posestructuralista, y el esencialismo identitario reaccionario. Para Wuthnow, así, “lo que se necesita es una conceptualización de la subjetividad que permita nociones de corporeidad, ubicación e historia que eviten el esencialismo, legitimando así la 'experiencia' historizada y situada como base para la producción de conocimiento y acción política” (p. 194). Si la movilidad es necesaria para escapar de las concepciones estrictamente identitarias, hace falta, no obstante, un componente situacional que permita entender las relaciones políticas en un contexto de estabilidad mínimo, sin por ello recurrir a identidades o cuerpos herméticos, ahistóricos e inamovibles. La apelación a cuerpos racializados o generizados no implica por sí misma una atribución identitaria determinista. Sino que es de la relación de estos cuerpos con su ubicación social, histórica o política concreta de donde surgen los significados adscritos a esos cuerpos: “la mujer de color no experimenta ‘efectos dolorosos’ debido a ninguna cualidad inherente; el problema existe debido a los significados atribuidos a sus rasgos corporales dentro de las estructuras sociales existentes que pueden considerarse efectos del discurso. Porque, como argumenta Mohanram: 'La categoría del 'cuerpo negro' puede surgir solo cuando el cuerpo se percibe como fuera de lugar, ya sea desde su entorno natural o desde sus fronteras nacionales’” (p. 195). Para Wuthnow, es solo partiendo de estos compromisos básicos con la identidad y su relación dentro de un entramado político concreto que se pueden articular políticas coloniales efectivas.

Por otro lado, una de las críticas más célebres contra la filosofía de Deleuze y Guattari fue la de Gayatri Chakravorty Spivak, una de las creadoras, justamente, de los estudios poscoloniales. No podemos detenernos demasiado en una crítica que requeriría de una profundidad de análisis mucho mayor de la que disponemos en estos momentos, así que simplemente vamos a apuntar brevemente aquellos puntos de discrepancia que consideramos más importantes. Señala Manuel Asensi Pérez en su introducción al clásico de Spivak *¿Pueden hablar los subalternos?*, que la autora poscolonial va a “situar el problema teórico de la representación del subalterno en todos los polos de ese proceso: en el del sujeto que trata de

representarlos (el intelectual), en el del objeto de la representación (el subalterno), y en el modo de la representación (la teoría, el método, el concepto)” (en Spivak 2009, p. 10). Para Spivak, las teorías de Deleuze y Foucault, a quienes rebate a partir de su diálogo “Los intelectuales y el poder” (*ID*, pp. 267-277) estarían erradas en los tres aspectos. Puesto que: 1) las tesis deleuzianas y foucaultianas antirrepresentacionistas con respecto a la dispersión del sujeto estarían encubriendo, en realidad, la creación de otro sujeto; el surgimiento del sujeto del intelectual como sujeto de conocimiento: “parte de la crítica más radical procedente de Occidente en la década de 1980 fue fruto de un deseo interesado de conservar el sujeto de Occidente o a Occidente como Sujeto. La teoría de los ‘efectos de sujeto’ pluralizados procuró con frecuencia una tapadera para este sujeto del conocimiento. (...) La tan publicitada crítica del sujeto soberano en realidad inauguraba, pues, un Sujeto”. (Spivak 2010, p. 246). 2) Su trabajo estaría errado también porque ambos, Deleuze y Foucault, establecen una representación de los subalternos como un otro plenamente transparente e indiferente a sus condiciones geopolíticas concretas: “Ignorar la división internacional del trabajo, hacer de ‘Asia’ (y de vez en cuando ‘África’) algo transparente (a menos que el sujeto sea en apariencia el ‘Tercer Mundo’); restablecer el sujeto legítimo del capital socializado: he aquí problemas tan comunes a la mayor parte de la teoría postestructuralista como a la teoría ‘normal’, (La invocación de la ‘mujer’ resulta igualmente problemática en la coyuntura actual.) ¿Por qué habría que sancionar tales oclusiones precisamente en aquellos intelectuales que son nuestros mejores profetas de la heterogeneidad y del Otro?” (Spivak 2010, pp. 247-248). 3) Y, en último lugar, porque sus herramientas conceptuales y teorías micrológicas son incapaces de dar cuenta de la opresión al no incorporar la ideología en sus análisis: “podríamos consolidar nuestra crítica de la siguiente manera: la relación entre el capitalismo global (la explotación en la economía) y las alianzas entre Estados-nación (la dominación en la geopolítica) es tan macrológica que no puede explicar la textura micrológica del poder” (p. 261).

Por último, cabría mencionar una crítica que en este caso se movería en un terreno a medio camino entre la epistemología y la ética, y que hemos mencionado también en el caso del feminismo. Al igual que allí señalábamos la ausencia de voces femeninas en la obra de Deleuze, en el caso del poscolonialismo esto se vuelve un agravante aún mayor. Puesto que a esta ausencia le acompañaría también un “ventriloquismo” (Spivak 2010, p. 253) intelectual puesto al servicio de la propia teoría. De forma que, como señala Wuthnow, en un problema que comentaremos también más adelante cuando exponamos el caso de Viveiros de Castro, “parecería que la apropiación del activismo político indígena puede hacer más para apoyar la validez de la teoría deleuziana, en lugar de que la teoría actúe como apoyo o ayuda al activismo”.

(2002, p. 191). Así como en el caso del feminismo nos preguntábamos sobre la idoneidad de que las mujeres renunciaran a la participación en un espacio público que originalmente les ha estado vetado, y si la posibilidad de pensar de otra manera no pasaría también por incorporar al propio discurso aquellas voces a las que se les ha impedido pensar -públicamente-, cabría hacer el mismo ejercicio ahora. Pues tampoco Deleuze y Guattari incorporan apenas voces disidentes en este sentido, ni en términos de variedad de fuentes, ni en términos idiomáticos, partiendo de un bagaje intelectual profundamente eurocentrado. Una incorporación de voces, como comentamos también antes, no sobre la base de una prioridad enunciativa o epistémica que se tome como la “verdad” simplemente por enunciar un discurso desde el privilegio de una perspectiva encarnada. Pero sí como forma de introducir a la discusión a determinados interlocutores para que puedan comprometerse o disentir con las tesis expuestas, y de avanzar en los pasos de la descolonialidad que señala Mignolo<sup>161</sup>. Al igual que para Deleuze el compromiso antirrepresentativo exigía este compromiso también en el terreno de la práctica (CFP, P. 21), el compromiso teórico con otras formas de pensamiento debería ser más abierto a otras sensibilidades epistémicas.

Así, a pesar de que la orientación poshumanista de la nomadología de Deleuze y Guattari puede suponer una gran herramienta para las perspectivas poscoloniales, es preciso mantenerse siempre alerta ante estas posibles elisiones de las formas de pensamiento indígena, y ante la utilización irresponsable y fetichista de conceptos que refieren a realidades materiales concretas de la historia de estas sociedades. La intersección entre el pensamiento nómada y el pensamiento indígena debe ser revisada con una mirada crítica que parece estar ausente en muchas ocasiones.

### 3.3.3.3 Deleuze y la Literatura menor

Antes de terminar nos gustaría decir también algunas cosas acerca de la literatura menor. Si bien los principios de nomadismo y desterritorialización afectan también a sujetos colectivos y no sólo a los individuales, la exploración del ámbito de la literatura menor nos ofrece un principio más claro del funcionamiento de las subjetividades menores a partir de un objeto

---

<sup>161</sup> “El vuelco des-colonial es un proyecto de *desprendimiento* epistémico en la esfera de lo social (también en el ámbito académico, por cierto, que es una dimensión de lo social), mientras que la crítica post-colonial y la teoría crítica son proyectos de transformación que operan y operaron básicamente en la academia Europea y Estadounidense. De la academia desde la academia” (Mignolo 2010, p. 15). Algo de lo que, por otra parte, tampoco están libres muchos de los críticos de Deleuze que hemos presentado aquí.

más amplio como es el de la lengua o la literatura. Además, es una forma de entender también estos mecanismos a través del arte, y de cómo se construye, para Deleuze y Guattari, una literatura revolucionaria ajena a los principios programáticos o propagandísticos de las formas más superficiales del arte político.

Para Deleuze y Guattari el concepto de literatura menor no hace referencia a una literatura escrita en una lengua minoritaria o minorizada, sino que se refiere a “la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor” (K, p.28). Deleuze y Guattari toman este término de los *Diarios* de Kafka, en la entrada del 25 de diciembre de 1911, donde Kafka realiza una exposición sobre las peculiaridades y la carga política de lo que él llama “literaturas menores” [*kleine Literaturen*]<sup>162</sup>, a raíz de una reflexión sobre la literatura judía y la literatura checa en Praga. A través del análisis de lo que allí dice Kafka, Deleuze y Guattari van a caracterizar a estas literaturas menores a partir de tres principios fundamentales:

1) La primera característica de las literaturas menores es que, en ellas, “el idioma se ve afectado por un fuerte coeficiente de desterritorialización” (K, p. 28). Para Deleuze y Guattari, las lenguas mayores y menores no definen las lenguas desde un punto de vista del número de hablantes, de su condición o no de lengua nacional o de su convivencia diglósica, sino que el criterio definitorio tiene que ver fundamentalmente con su *uso*. En continuidad con todo el sentido de lo *menor* que llevamos viendo a lo largo del trabajo, el alemán de Praga de Kafka no se define por sus “incorrecciones gramaticales” al respecto de una norma estándar, pues estas sólo pueden ser tomadas como tales juzgándolas desde los parámetros normativos que impone la lengua mayor. Sino que se define por la capacidad para alterar esta norma a partir de la introducción de una serie de variaciones que la hacen tambalearse; la lengua menor, como es el caso del checo respecto al alemán en el Imperio Austrohúngaro, o del alemán de Praga respecto al alemán, por lo tanto, es menor porque construye “un continuum de variación, ajustando todas las variables para, a la vez, limitar las constantes y extender las variaciones: hacer tartamudear la lengua, hacerla ‘piar’ ..., desplegar tensores en toda la lengua, incluso escrita, y obtener de ella gritos, chillidos, alturas, duraciones, timbres, acentos, intensidades”(MM, p. 106). Para Deleuze y Guattari, por lo tanto, “es inútil criticar el imperialismo mundial de una lengua denunciando las corrupciones que introduce en otras lenguas”, pues son justo estas variaciones las que hacen oscilar la lengua mayor, las que *desterritorializan* la lengua: “la forma en que el gaélico, el anglo-irlandés, hace variar el inglés. La forma en que el *black-english* y tantos otros ‘ghettos’ hacen

---

<sup>162</sup> Traducida como “literaturas pequeñas” en la edición en español de Jordi Llovet (ver Kafka 2018, p. 696). El asunto de la traducción del término de Kafka será importante, como veremos más adelante.

variar el americano, hasta el extremo de que Nueva-York es casi una ciudad sin lengua” (MM, p. 105).

2) La segunda característica es que “es que en ellas todo es político” (K, p. 29). A pesar de lo dicho en el punto anterior, existe una correlación obvia entre las lenguas mayores y menores y el desarrollo de sus producciones materiales como lenguas nacionales o lenguas de minorías. En este sentido, para Deleuze y Guattari, las condiciones materiales en las que se produce una literatura menor le otorgan a esta un carácter intrínsecamente político frente a las producciones de carácter más individual de las literaturas mayores; lo que en esta última es la expresión de una interioridad autoral, el problema de una conciencia individual, en las literaturas menores toma la expresión de un problema político: “en las ‘grandes’ literaturas, por el contrario, el *problema individual* (familiar, conyugal, etcétera) tiende a unirse con otros problemas no menos individuales, dejando el medio social como una especie de ambiente o de trasfondo (...) La literatura menor es completamente diferente: su espacio reducido hace que cada problema individual se conecte de inmediato con la política” (Ibid.).

3) Y la tercera característica es que en la literatura menor “todo adquiere un valor colectivo” (K, p. 30). En línea con lo anterior, las condiciones precarias del sistema literario en las que se desarrolla este tipo de literatura (menor cantidad de escritores, menor calidad general -presuntamente- de las obras, ausencia de grandes autores, carencia de un mercado fuerte, ausencia de un marco nacional, etc.) impide las condiciones “para una *enunciación individualizada*, que sería la enunciación de tal o cual ‘maestro’” (Ibid.), provocando que lo que el escritor hace se vuelva inmediatamente político y parte de una acción colectiva: “precisamente porque la conciencia colectiva o nacional se encuentra ‘a menudo inactiva en la vida pública y siempre en dispersión’ sucede que la literatura es la encargada de este papel y de esta función de enunciación colectiva e incluso revolucionaria” (Ibid.). La literatura de las literaturas menores funciona como el dispositivo que permite la articulación de una enunciación colectiva allí donde no existen los marcos institucionales para hacerlo; la literatura menor *crea* comunidad: “la máquina literaria releva a una futura máquina revolucionaria, no por razones ideológicas, sino porque sólo ella está determinada para llenar las condiciones de una enunciación colectiva, condiciones de las que carece el medio ambiente en todos los demás aspectos: *la literatura es cosa del pueblo*” (Ibid.).

Frente a una literatura menor entendida como escritura en lengua minoritaria, la concepción de la literatura menor de Deleuze y Guattari les permite, por un lado, no ceñir las posibilidades revolucionarias únicamente a la escritura en las lenguas de naciones pequeñas o

de comunidades y de naciones sin Estado. Sino que este ejercicio de desterritorialización de la lengua, de hacerla tartamudear, puede y debe hacerse incluso en el seno de las literaturas mayores: “incluso que aquel que ha tenido la desgracia de nacer en un país de literatura mayor debe escribir en su lengua como un judío checo escribe en alemán o como un uzbekiano escribe en ruso (...) encontrar su propio punto de subdesarrollo, su propia jerga, su propio tercer mundo, su propio desierto” (K, p. 31). Por otro lado, permite también dotar de un estatus revolucionario a un tipo de literatura que de otra forma quedaría reducida a un plano marginal o estrictamente representativo dentro de una lengua o comunidad minoritaria o popular: “lo único que permite definir la literatura popular, la literatura marginal, etcétera, es la posibilidad de instaurar desde dentro un ejercicio menor de una lengua incluso mayor. Sólo a este precio es como la literatura se vuelve verdaderamente máquina colectiva de expresión, y adquiere la aptitud para tratar, para arrastrar los contenidos” (K, p. 32). Y, por último, permite establecer las condiciones revolucionarias en las que se asienta una literatura a partir de un componente expresivo, de variación y desterritorialización de la lengua, y no sobre un elemento programático o de *comunicación* de un determinado contenido político.

¿Cómo se articula esto con un pensamiento poscolonial? Como acabamos de ver, el valor intrínsecamente desterritorializante, político y colectivo de la lengua y la literatura menor, hacía funcionar a la literatura como un mecanismo de subjetivación colectiva y como forma de desterritorializar la experiencia de la lengua frente a la norma mayor, pero también como forma de desterritorializar la lengua propia. Como ocurría en el caso de Bacon y la pintura, al situar la importancia literaria en el gesto expresivo y de variación interna de la lengua, Deleuze y Guattari no sólo apelan a un cambio lingüístico, sino que desplazan el foco de análisis de la interpretación, la significación y la representación hacia la elaboración de un nuevo tipo de lenguaje que permita nuevas formas de expresarse, nuevas formas de sentir, nuevas formas de subjetivarse. Como apunta Reda Bensmaïa en la obra ya mencionada anteriormente, “en términos deleuzianos, ese nuevo ‘lenguaje’ (...) realiza una ‘absoluta desterritorialización del cogito’ por los procesos que pone en marcha. Si, según Deleuze y Guattari, los principales estratos que atan y aprisionan al ser humano son ‘el organismo, la significación, la interpretación, la subjetivación y el sometimiento’, entonces el lenguaje ‘menor’ es el instrumento por excelencia de esa desestratificación” (Bensmaïa 2017, pp. 91- 92). El valor político de la literatura no se basa ya en la posibilidad de expresar un significado con una determinada carga de profundidad, o de representar fidedignamente la realidad de una minoría o de una opresión, sino de desmontar las instancias significantes y representativas que ordenaban la realidad de estos hechos en torno a una visión común y unificada, y que organizaban (edípicamente) la subjetividad en torno a

unas formas de sentir, de ver o de expresarse regladas. La actividad desterritorializante de la literatura menor no busca encontrar una instancia última más verdadera que la que ofrecían estos modelos, sino justamente abrir este espacio de “la ‘literatura’ a la fuerzas y las diferencias (de clase, raza, idioma o género) que lo atraviesan” (Bensmaïa 2017, p. 100).

La virtud política de la literatura menor para la perspectiva poscolonial no estaría en la labor de promoción de una serie de tradiciones literarias hasta ahora silenciadas como forma de dar voz o representar la realidad que viven esas personas. Sino en otorgar las herramientas para hacer de la literatura y la lengua un mecanismo de cuestionamiento de los principios sobre los que se asienta la propia subjetividad, dando pie a esa posibilidad de experimentación, de creación, de desterritorialización propia; se trata de la virtud de volver impropia la lengua propia: “¿Cuántos viven hoy en una lengua que no es la suya? ¿Cuánta gente ya no sabe ni siquiera su lengua o todavía no la conoce y conoce mal la lengua mayor que está obligada a usar? Problemas de los inmigrantes y sobre todo de sus hijos. Problema de las minorías. Problema de una literatura menor, pero también para todos nosotros ¿cómo arrancar de nuestra propia lengua una literatura menor, capaz de minar el lenguaje y de hacerlo huir por una línea revolucionaria sobria? ¿Cómo volvernos el nómada y el inmigrante y el gitano de nuestra propia lengua?” (K, p. 33). La literatura menor no es por lo tanto una estética, sino un método para cuya aplicación el espacio colonial se presenta como especialmente productivo, tanto por las condiciones materiales que favorecen su producción -recordemos las características 2) y 3) comentadas más arriba-, como por la necesidad de ensayar nuevas subjetividades que escapen a las restricciones identitarias y representativas que las encorsetan. De ahí, como decíamos en la sección anterior, la importancia que esta forma de creación tenía para autoras como Eva Aldea o Reda Bensmaïa a la hora de crear nuevas subjetividades y narrativas que trasciendan el horizonte colonial, sin, por otro lado, perder de vista su importancia como diagnóstico de las condiciones materiales que hacen posible el surgimiento de esta literatura.

Quedaría por comentar un último punto que hace de la propuesta de la literatura menor de Deleuze y Guattari una actividad de descolonización. Como señala Gregg Lambert (2006), la forma de tensionar las convenciones institucionales de la literatura (significado, representación, interpretación) no tiene consecuencias únicamente en el terreno de la forma en que nos enfrentamos a la obra, sea desde la producción o de la recepción. Sino que afecta también a la propia Literatura como institución en sí misma: “el programa de 'antiinterpretación' de Deleuze y Guattari debe entenderse como una 'posición' que precisamente apunta contra este tipo de construcción institucional, contra cualquier 'forma institucional de la literatura', contra la

'autoridad de la crítica cultural' y, finalmente, contra el concepto de 'Literatura' en cuanto a cómo esta expresión existe y se reproduce en la universidad como una 'forma mayor o dominante'" (Lambert 2006, p. 28). La consideración de la literatura como una "cosa del pueblo" (K, p. 30) no sólo reivindica su condición colectiva y popular, sino que, en un gesto de claro carácter romántico, pretende despojar a la institucionalidad literaria y académica de su condición policial y de vigilancia de la cultura, al tiempo que le otorga a la literatura una posición privilegiada para generar y acoger formas de discurso colectivas allí donde no existe una institucionalidad que las articule: "así, la expresión de la literatura de un pueblo se define como una de las más intensas experiencias de exilio, memoria y esperanza en un futuro; su función es a la vez curativa y protectora (preserva la memoria colectiva y las tradiciones de la extinción bajo las fuerzas brutales de la represión y la opresión) y propiamente 'utópica' (como depósito de las aspiraciones colectivas y la esperanza en un futuro que se libera a su propio presente)" (Lambert 2006, p. 30). Es decir, sirve tanto como vehículo de la voluntad colectiva en las experiencias coloniales o del exilio, al tiempo que propugna una descolonización y un exilio propio allí donde sí existe esta institucionalidad<sup>163</sup>.

Por ello, como forma de esta expresión doble, la literatura menor negaría todo tipo de análisis que pretendiera considerarla como un *género* literario. Por un lado, frente a la condición marginal o periférica a la que quedaría condenada una literatura menor como expresión cultural de una determinada comunidad minorizada, por temas lingüísticos o estatales, la literatura menor de Deleuze y Guattari "no debe entenderse", señala Lambert, "como un género que pertenece naturalmente a las minorías, ya que estos grupos a menudo también pueden asumir una expresión de una forma de literatura 'mayor' o 'dominante'" (*Ibid.*). Pero, por otro lado, porque al llevar a cabo este proceso de desintegración institucional estaría negando la categoría de *género* mismo, al volver imposibles la institucionalización de su práctica bajo unos principios normativos fijos, y al poner en cuestión la idea misma de canon literario y su legitimidad para establecer una serie de jerarquías sobre principios interpretativos o críticos. Esta descanonización de la Literatura produce, por lo tanto, y al mismo tiempo, también su

---

<sup>163</sup> Curiosamente, años más tardes, el propio Lambert va a descreer de la potencia política de este argumento, al considerar que, en la actualidad, el pueblo que aspira a convocar la literatura no existe más que en las instituciones: "las principales provocaciones que se desprenden de esta hipótesis son las siguientes: El régimen de interpretación política es un callejón sin salida y ha perdido u oscurecido las condiciones reales de la creación minoritaria si no el acto mismo de la creación (...) Es obvio que toda la cuestión de la literatura de hoy, incluida la llamada literatura menor, ya no es asunto de ningún 'pueblo', vivo o muerto. El poder del arte o de la literatura puede ciertamente invocar la presencia de un pueblo ausente o desaparecido, pero no puede inventarlo. En consecuencia, lo que se llama 'literatura menor' sólo existe hoy en día en las universidades, y 'el pueblo' se ha convertido, según la premonición de Deleuze y Guattari, en un mero 'pueblo de cartón o papel'" (Lambert 2021, pp. viii-ix).

descolonización, permitiendo que las voces históricamente silenciadas por la violencia institucional y colonial pasen ahora a tener una expresión colectiva. Como señala Reda Bensmaïa: “la literatura menor aparece, por tanto, como la manifestación práctica de esa misma voz: la voz de los argelinos, por ejemplo, hombres y mujeres que pueden empezar a hablar no sólo de la violencia de la colonización, sino también de sus propias diferencias, la diferencia entre lo que el estado quiere que sean y lo que ellos mismos quieren experimentar” (Bensmaïa 2017, p. 107).

Por otro lado, y de nuevo como en el caso anterior, hay distintos matices de la teoría que van a poner en cuestión la efectividad de la política revolucionaria que despliega la literatura menor, mostrando varios problemas que subyacen tanto a la construcción como a la aplicación del concepto. Vamos a agrupar estas críticas en torno a tres grupos: las críticas a la construcción del concepto a partir del texto de Kafka, las críticas al respecto del problema de la lengua, y las críticas relativas al problema del canon y la institución. En todas ellas, como veremos, sobrevuela de una manera u otra una fuerte suspicacia hacia la efectividad que el planteamiento antirrepresentativo de Deleuze y Guattari pueda tener a la hora de mejorar el estatus político de las naciones, las comunidad o las lenguas menores a las que va dirigida.

1. *Críticas al concepto ¿Literaturas menores o literaturas pequeñas?* Uno de los sectores en el que la recepción de este concepto ha sido más ambivalente ha sido el campo de la Literatura Comparada. El desarrollo de esta disciplina dentro de un escenario mundial, y el enfoque comparatista que adopta en el estudio de los distintos contactos entre lenguas y literaturas convierte a la Literatura Comparada, *a priori*, en una clara candidata a importar el concepto de literatura menor. Por otro lado, la difuminación del criterio nacional e idiomático en la construcción de Deleuze y Guattari va a dificultar esta misma aplicación del concepto por parte de una Literatura Comparada que se mueve en muchas ocasiones en el terreno de las literaturas nacionales. La necesidad de que la literatura menor se mueva o no dentro de los parámetros de una literatura nacional va a ser de hecho uno de los puntos de tensión principales de algunos teóricos de la literatura con el concepto deleuziano, y que se expresa ya desde la propia génesis del concepto en comparación con lo que ese concepto expresaba en Kafka.

Como señalamos más arriba, la elección del término “literatura menor” va a ser problemática. Por lo general, muchos teóricos van a dar por válida tanto la traducción de Deleuze y Guattari del kafkiano *kleine Literaturen* por *littératures mineures*, así como la equivalencia de ambos términos y también de las características que las definen. Si Deleuze y

Guattari definían la literatura menor en torno a la desterritorialización, la politización y su valor colectivo, estas tres características estarían en Kafka de una forma similar en los términos de la “vivacidad”, “aligeramiento” y “popularidad” (Domínguez 2020, p. 185). Sin embargo, con respecto al término “literatura menor”, autores como Pascale Casanova o César Domínguez entre otros, han señalado que la elección de este término sería fruto de una mala traducción, consecuencia del uso de la edición francesa en traducción de Marthe Robert, que vertía el *kleine* de Kafka en *mineures* y no en *petites*, que sería más adecuado (Casanova 2001; Domínguez 2020). Con respecto al segundo grupo de equivalencias, estas también deberían ser matizadas. Ya que, según estos autores, Kafka estaría situando su reflexión sobre las literaturas pequeñas o menores en un marco cronológico, “esto es, la comprensión de la *kleine Literatur* como una fase literaria, la emergencia de una literatura”, enmarcada en un desarrollo histórico orientado según un *telos* nacional, mientras que la reflexión de Deleuze y Guattari estaría situada siguiendo unas coordenadas geográficas (Domínguez 2020, pp. 186-187). De ahí que las coincidencias sobre el valor político y colectivo de esta literatura serían puramente nominales o arbitrarias, cuando no “contradictorias” (p. 189), ya que corresponderían a reflexiones de distinta naturaleza. Por otro lado, ideas como la de que Kafka estaría escribiendo en un dialecto llamado “Alemán de Praga” no tendría ninguna base filológica (Prendergast 2004, p. 16). Y en realidad la lengua que empleaba Kafka se trataba tan solo de “una leve coloración dialéctica del alto alemán, audible como un sociolecto regional pero ciertamente no como el idioma distintivo de un pueblo” (Corngold 2004, p. 274), y que en ningún caso puede ser interpretado como un “idiolecto polémico dirigido contra la alta literatura alemana” (*Ibid.*), ni como un intento de contribución hacia la formación de una literatura menor.

Estas cuestiones, lejos de resultar en discrepancias de mera adecuación filológica o sociolingüística que, por otro lado, y dada la trayectoria de Deleuze, pueden ser dadas por supuestas, son importantes porque extraen la reflexión de Kafka de su marco nacional original. Para Pascale Casanova, la literatura pequeña de Kafka es la literatura de las naciones pequeñas. Y su conceptualización hace referencia a la posibilidad de estas literaturas de hallar una salida estética y nacional a la situación de inferioridad en la que se hayan con respecto a las literaturas de naciones grandes. Casanova, heredera de Bourdieu, estaría haciendo de Kafka una especie de precursor de los análisis literarios en términos sistémicos, donde los distintos elementos y actores que conforman una literatura surgen de la posición relativa que mantienen al respecto de otras literaturas nacionales: “Kafka confirma que hay que hablar de las ‘pequeñas’ literaturas, esto es, de universos literarios que sólo existen en su relación estructural y desigual con ‘grandes’ literaturas; las describe, de entrada, como universos politizados, y subraya la

inevitable índole política y nacional de los textos literarios que se escriben en ellas, y no para deplorarlas o evaluar las producciones emanadas de esos universos, sino, al contrario, para tratar de comprender su naturaleza, el interés ('la alegría') y los mecanismos que las generan y las hacen necesarias" (Casanova 2001, p. 267). La lectura anacrónica de Kafka por parte de Deleuze y Guattari haría de su obra un ejemplo de "autor político sin auténticas preocupaciones políticas" (pp. 267-268), situándolo en la órbita de la micropolítica propuesta por ellos, pero a costa de obviar la ubicación nacional de su premisa y el carácter sistémico de sus reflexiones. Para autores como Lambert, se daría entonces la ironía de que la construcción del concepto de literatura menor como "eslogan político" se haría omitiendo "la situación social específica de la cultura literaria que Kafka está retratando" (Lambert 2021, p. 9).

2. *La literatura menor y el problema de la lengua.* El desplazamiento del término de su marco nacional y la no identificación de lo menor con lo minoritario o minorizado hace disminuir la importancia que el papel de la lengua juega dentro de una determinada literatura. En su lugar, se prioriza el socavamiento de la lengua mayor a partir de los mecanismos internos de la lengua propia, antes que la expresión o la representación de las lenguas minoritarias y/o minorizadas con las que convive, bien internamente, dentro de un determinado marco nacional, bien en disputa con sistemas literarios y lingüísticos colindantes. Tomado desde el punto de vista de las lenguas minoritarias o minorizadas, y teniendo en cuenta la poca importancia que Deleuze y Guattari parecen darle a este tema y a la incorporación de voces o idiomas distintos -como hemos comentado en el capítulo anterior- esta falta de atención parecería cómplice de la posibilidad de un cierto imperialismo lingüístico, con el que incluso Deleuze y Guattari se atreven a ironizar en algún momento (*MM*, p. 105). Como señala Spivak, una práctica que apostara por una verdadera descolonización debería llevarse a cabo también en el terreno y el estudio de la lengua: "en el campo de la literatura, debemos alejarnos de la Anglofonía, la Lusofonía, la Teutofonía, la Francofonía, etcétera. Debemos tomar las lenguas del Hemisferio Sur como medios culturales activos más que como objetos de estudio cultural por parte de la ignorancia sancionada del migrante metropolitano" (Spivak 2009a, pp. 19-20). Si bien es verdad que la teoría de Deleuze y Guattari está orientada fundamentalmente a la *práctica* descolonizadora de los propios sujetos, desde el punto de vista del análisis y el estudio, la ruptura con el colonialismo propio de las disciplinas occidentales tendría que pasar también por otorgarle al otro un estatus como productor de un conocimiento propio, que debe hacerse el esfuerzo de conocer y considerar. La presentación de una política lingüística y literaria descolonizante que no se interesa y que no toma en cuenta la situación de las lenguas amenazadas por la situación colonial parecería ser cómplice de eso que Spivak llama "violación habilitante": "cuando se discute a

posteriori sobre las líneas de comunicación entre países colonizados por la misma potencia en los siglos anteriores, es posible hablar de una ‘violación habilitante’. Quizás estas lenguas murieron, pero les llegó el francés ¿Pueden hacerse juicios tan indiferentes acerca de cambios que ocurren en la época en que se vive?” (p. 29).

3. *El problema del canon y la minoría.* Quedaría comentar en último lugar el problema de la canonicidad de la literatura y su relación con la institución. Hemos visto cómo el movimiento de la literatura menor buscaba justamente cuestionar la institución literaria como tal, así como la posibilidad misma del canon. Sin embargo, por el mismo problema que ya hemos detectado en otras ocasiones, parecería como si el concepto deleuziano acabara reintroduciendo en su filosofía aquello mismo que quería desplazar, siendo varios los autores que han señalado que la literatura menor de Deleuze y Guattari se muestra incapaz de soslayar la idea del canon, instaurando incluso otro nuevo. Ya en 1984 Louis Renza señalaba que “la literatura menor termina invitando al retorno de un deseo reprimido de canonicidad” (Renza 1984, p. 34). Para Renza, este deseo de canonicidad se deduce de dos cuestiones. La primera, que la literatura menor necesita siempre la preexistencia de una literatura mayor previa que pretende deconstruir o desterritorializar, como forma de “exponer la ‘intensidad’ política hasta ahora subterránea de la literatura menor” (*Ibid.*). Pero además, en segundo lugar, porque, dentro de esta literatura menor que “está en proceso de interrogar los tropos edípicos de la praxis literaria mayor”, Deleuze y Guattari solo privilegian aquella que, como la de Kafka o Beckett, puede ser reconocida por “el lenguaje mayor o los códigos críticos canónicos (...) erróneamente como mayor según sus propios estándares” (*Ibid.*). Al igual que ocurre en sus libros sobre cine, el repertorio literario deleuziano es profundamente canónico -Kafka, Beckett, Joyce, Virginia Woolf, etc.-, siendo altamente restrictivo en la inclusión de textos marginales o idiomas periféricos que puedan llevar a cabo esta actividad minoritaria, y reconociendo como autores susceptibles de producir una literatura menor a autores reconocidos por aquella institución que se quiere ahora desacreditar.

Por otro lado, como señala Ali Behdad, la dependencia que la literatura menor tiene hacia un estándar o canon paradigmático que hay que deconstruir acabaría generando una idea de minoría muy restrictiva. Para Behdad, al definir la condición de menor “en términos de (des)empoderamiento político y desplazamiento geográfico, los críticos poscoloniales tienden a asumir una relación binaria entre poder y oposición, hegemonía y resistencia, y nacionalismo y exilio” (Behdad 2005, p. 223), donde las minorías y sus discursos pasarían a definirse negativamente como aquello que se opone a una norma dominante. La caracterización de la literatura menor que hacen Deleuze y Guattari implicaría, para este autor, la definición de un

amplio número de productos culturales y estéticos de gran variedad únicamente bajo la premisa de su oposición a una norma o canon que los abarca a todos, y la definición de la minoría no se haría desde una caracterización positiva de la misma, sino a través de su papel de víctima, que solo tiene agencia como reacción contra la forma dominante. Se trataría, dice Behdad: “de la problemática tendencia a agrupar una amplia gama de prácticas estéticas y culturales bajo la rúbrica de ‘minoría’ que, como ‘producto del daño’, connota resistencia automática al ‘pathos de la hegemonía’” (*Ibid.*).

La comprensión de la literatura menor por su carácter político como oposición a este canon tiene un gran valor. Pero es también, como señala Prendergast, una concepción “sofocantemente estrecha” (Prendergast 2004, p. 16), que simplifica el valor estético de determinadas expresiones literarias, y del papel que juegan dentro de un determinado contexto social y literario. Gregg Lambert se muestra igualmente crítico con esta concepción de la minoría y con las alternativas políticas que se le ofrecen desde la literatura menor. Así, si bien la actividad política de este concepto, como ocurre siempre en el caso de Deleuze y Guattari, no se piensa únicamente desde la destrucción o la oposición, sino que tiene su contrapartida en la construcción positiva de una nueva subjetividad articulada sobre la idea de un “pueblo que falta”, este concepto no aparecería a ojos de Lambert como el más adecuado para su aplicación en el campo colonial y en la definición de las minorías. Para este autor, la cantinela del pueblo que falta pasaría en Deleuze y Guattari de constituirse como la “justificación última del potencial revolucionario de la obra de arte como acto de resistencia contra las diversas formas de mayoría”, a convertirse en la “esperanza milenaria y escatológica de ‘pueblo por venir’” (Lambert 2021, p. vii), obviando las aspiraciones políticas inmediatas de un determinado pueblo menor: “el pueblo venidero no puede confundirse con ningún concepto democrático de demos. En cierto sentido, esta es la razón por la cual el concepto de literatura menor de Deleuze y Guattari ha producido tanta confusión cuando se aplica a las minorías reales, ya que el único destino adecuado de una minoría es volverse menor y eventualmente volverse imperceptible” (Lambert 2021, p. 87).

Personalmente, creemos que a pesar de todas las ideas novedosas que aporta, el concepto de literatura menor de Deleuze y Guattari es un concepto que difícilmente puede presentarse como una herramienta de análisis sistemático para el estudio de la realidad colonial de las lenguas y las literaturas menores. La omisión deliberada de los componentes nacionales y lingüísticos de la literatura, y la restricción de la agencia minoritaria a un trabajo de destrucción ofrece una imagen poco matizada de esa realidad, para cuyo abordaje teórico existen herramientas más refinadas. Modelos como la sociología literaria y la teoría del campo de

Bourdieu, o la teoría de los polisistemas de Itamar Even-Zohar ofrecen análisis mucho más interesantes en este sentido en el estudio de las literaturas dominadas, y en su forma de abordarlas desde las coordenadas de una relación centro-periferia (Sapiro 2016, p. 32-33). Como señala Gisèle Sapiro, el estudio sociohistórico de las estrategias de los escritores para situarse en un determinado lugar del campo literario nacional, como ocurre en el caso de *La república mundial de las letras* de Pascale Casanova, ofrecen una visión clara de la forma en que los escritores participan de la construcción de una literatura y cultura nacionales, así como su apertura hacia los modelos extranjeros genera un proceso de desnacionalización - desterritorialización- literaria, y de progresiva apertura y universalización del canon hacia esa República mundial. Pero, por otro lado, este modelo muestra también como “algunas formas de nacionalismo literario también han funcionado como un instrumento de emancipación o de reconquista de la independencia en contextos coloniales o de ocupación extranjera (por ejemplo, en Francia durante la Segunda Guerra Mundial), o también para minorías lingüísticas (en Quebec o Galicia)” (Sapiro 2016, pp. 97-98), mostrando la utilidad analítica de los enfoques nacionales y su potencialidad emancipadora en determinados contextos. La concepción de la literatura menor de Deleuze y Guattari, sin embargo, ofrece un panorama mucho más endeble y escaso en este sentido.

### **3.3.4 A modo de conclusión provisional**

Visto todo esto, vuelven a surgir dudas sobre la aplicación de la política *revolucionaria* de Deleuze y Guattari a distintos campos. El marco mayor-menor y molar-molecular, funciona perfectamente cuando la actividad revolucionaria se pone al servicio de la deconstrucción del elemento dominante, aun a riesgo de introducir un peligro de desterritorialización absoluta, pero deja más dudas cuando se aplica a las propias minorías o sujetos subalternos. A pesar de la insistencia en la necesidad de una cierta política molar o territorial, el maniqueísmo que en ocasiones adopta la presentación de las alternativas políticas hace que se desprecien determinados enfoques representativos que pueden tener, en función de la situación, un carácter emancipador o, cuanto menos, funcionar como una garantía de derechos o como resistencia a una pérdida de los mismos. La apelación al devenir-menor, el devenir-imperceptible, a hacerse un CsO o a la fragmentación de la subjetividad tienen una potencia obvia como soluciones para deconstruir las formas de subjetividad mayores, pero corren el riesgo de resultar insuficientes e incluso inadecuadas en algunas ocasiones cuando buscan ser aplicadas desde posiciones de subalternidad.

Como señala Craig Ireland (2004), dadas las condiciones materiales, económicas o políticas actuales, estas formas disgregadas de la subjetividad esquizas o en constante devenir que teoriza el posestructuralismo parecerían no tanto una herramienta diagnóstica psicopatológica, ni una aspiración política revolucionaria, sino “una sugerente metáfora del estado actual del yo” (Ireland 2004, p. 167). Tomando esto como cierto, a partir de aquí se establecerían dos caminos. Por un lado el señalado por autores como el propio Ireland, más reticente a estas tendencias, y que aboga porque esta fragmentación del yo no sea entendida “como un desideratum a ser cultivado y aún menos como una entidad subversiva a ser celebrada”, sino “como una descripción fáctica de cómo el yo, en las últimas tres décadas, se ha vuelto cada vez más organizado (o más bien, desorganizado) en un agregado temporalmente descoordinado de lo dispar” (*Ibid*), al que habría que devolver una cierta estabilidad e identidad. En última instancia, todo este tipo de críticas, entre las que se encontrarían también muchas de las que nosotros hemos presentado aquí, no serían sino distintas variaciones de aquella crítica o aquella duda que Negri planteaba a Deleuze acerca de la posibilidad de que la minoría logre conformarse como una poder autónomo independiente del de la mayoría. Es decir, la pregunta acerca de si “¿hay algún medio de que esa masa de singularidades y átomos que somos pueda presentarse como un poder constituyente? ¿O debemos, por el contrario, aceptar la paradoja jurídica de que el poder constituyente sólo pueda ser definido por un poder ya constituido?” (C, pp. 270-271). Y la respuesta de Deleuze a esta tesis, reconociendo la necesidad de ciertas aspiración mayoritaria, pero poniendo el foco en el carácter de disrupción de la minoría, no difiere tampoco demasiado de aquella respuesta que creemos se debe aplicar a muchas de las cuestiones que hemos ido planteando aquí: “cuando una minoría crea sus modelos es porque quiere convertirse en mayoría, lo que sin duda es necesario para su supervivencia o su salvación (tener un Estado, ser reconocido, imponer sus derechos). Pero su potencia procede de aquello que ha sabido crear y que se integrará en mayor o menor medida en el modelo, sin depender nunca de él” (C, p. 271)<sup>164</sup>.

En el otro lado, la tesis de Paul B. Preciado acerca de la universalidad disfórica del sujeto como algo en lo que hay que profundizar. Según esta segunda postura, la revolución no pasa por la reconstrucción de este sujeto fragmentario en la forma identitaria de una unidad perdida, sino por mantener la brecha permanentemente abierta, cambiando la comprensión de la política en función de criterios representativos y apostando en su lugar por un “proyecto de

---

<sup>164</sup> Para una mayor profundidad y matización al respecto de la filosofía de Deleuze ver García Pérez (2015). Para un estudio de las cercanías y desavenencias de Negri y el (pos)operaísmo con la filosofía de Deleuze y el posestructuralismo ver Gómez Villar (2019).

emancipación postidentitario” (Preciado 2022, p. 517). Para Preciado no se trata de multiplicar los reconocimientos a las cada vez mayores identidades o sensibilidades distintas, sino de favorecer las dinámicas de transformación corporales e institucionales que nos lleven “a imaginar el conjunto de procesos de mutación (lingüística, cognitiva, libidinal, energética, institucional, relacional...) necesarios para reorganizar la transición a un nuevo régimen epistémico, lo que implica transformar la taxonomía jerárquica de los cuerpos vivos y el acceso diferencial a la energía” (p. 543). La revolución no tiene que ver entonces con unas prácticas encaminadas a derrocar un gobierno, ni con una política expansiva decidida a multiplicar los mecanismos representativos. Sino que se trataría, más bien, de provocar el colapso de estos mismos modos de representación.

Lo que nos intranquiliza aquí no es que la opción política deleuziana o la de sus acólitos sea incorrecta, puesto que no lo es. A lo largo de todo el trabajo hemos defendido la micropolítica de Deleuze y Guattari frente a las acusaciones de apoliticismo, como una forma de politizar aquellos entornos que antes caían fuera de lo público, en lo que no supone un borrado de la política sino incluso su ampliación. Hemos puesto de relieve también las grandes virtudes políticas de esta apuesta en lo que tiene de potencia creativa e imaginativa, como forma de inventar nuevos modos de subjetividad y de existencia que desafían los criterios normativos que nos imponen una determinada forma de ser, favoreciendo en su lugar ese terreno del “no-ser” en que aparece el movimiento puro del devenir. Y tampoco nos parecen motivos para desestimar esta apuesta los peligros derivados de esta política cinética, que, aunque intente no descuidar la construcción de nuevas tierras y nuevos estratos donde asentarse, corre siempre el riesgo de entrar en una desterritorialización y desestratificación absolutas, al eludir ese arte de la *prudencia* que la mantenga apegada a un mínimo de estructura, un mínimo de organismo. Todas las políticas implican riesgo de algún tipo.

Lo que sí nos inquieta más, sin embargo, es que se instale, a partir del pensamiento de Deleuze, una retórica anti política que impida cualquier otro tipo de alternativa sobre la base de que únicamente la vía revolucionaria es la única vía posible. Como hemos tratado de mostrar, esto sería inconveniente por distintos motivos:

*1. Precariedad de las soluciones y tendencia antipolítica.* En primer lugar, resulta cuestionable descartar la necesidad de una política representativa sobre la base de su escasa efectividad, cuando el éxito del plan revolucionario propuesto es igualmente incierto a corto y medio plazo, y, en cualquier caso, precario en su resultado. Las formas resultantes de la política deleuziana no son la garantía de un futuro mejor, sino solo la de uno nuevo, y en el que la

redistribución del cuerpo, la ruptura con la norma, o la apertura hacia nuevas formas de sentir son solo pasajeras hasta que encuentran una nueva territorialización en un nuevo cuerpo, norma o cliché. La formación de agenciamientos, ese “abrir el cuerpo a conexiones (...) pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones” (MM, p. 165), tampoco augura un horizonte mucho más estable. Sino que, como señala José Luis Pardo, el agenciamiento [agencement] deleuziano<sup>165</sup> “es una trampa o una chapuza que se hace para poder vivir allí donde la vida no es posible, cuando no hay ninguna alternativa. Es algo imperfecto y provisional porque no tiene ningún fundamento (se apoya en el caos), y porque en cualquier momento puede fracasar (y ser engullido de nuevo por el caos)” (Pardo 2014, p. 359).

En la filosofía de Deleuze los agenciamientos son la oscilación “entre un cierre territorial que tiende a reestratificarlos, y una abertura desterritorializante” (MM, p. 341), la oscilación entre un peligro de normalización, y uno de descomposición. Y cuyo contenido creativo no surge de una *voluntad* estética, sino que son “el fruto (...) de una urgencia, de una violencia que empuja sin dejar posibilidades: es lo único que puede hacerse para vivir, componendas, chanchullos, chapuzas, arreglos provisionales para ir tirando, para andar por casa” (Pardo 2014, p. 359). De ahí que para Deleuze *crear sea resistir*: “así son las revoluciones y las sociedades de amigos, sociedades de resistencia, pues crear es resistir: meros devenires, meros acontecimientos en un plano de inmanencia”. (QeF, p. 111). Como consecuencia de todo lo anterior, la creación de esos nuevos modos de existencia, de esos nuevos modos de vida, no pueden ser entendidos desde la libre creación de uno mismo o de un pueblo. Sino que, para Deleuze y Guattari, esta creación surge de un sufrimiento previo, contra el que la única alternativa posibles es el ensayo de formas de resistencia:

Carecemos de creación. Carecemos de resistencia al presente. La creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra nueva y un pueblo que no existe todavía (...). El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un

---

<sup>165</sup> Que Pardo traduce por *componenda*: “Como no se ha encontrado hasta ahora un modo satisfactorio de verter al castellano este término, propongo provisionalmente traducirlo por *componenda*. Aprovechando la proximidad de este término con ‘composición’ (...) pretendo también allegarlo a la noción foucaultiana de configuración con la vida como obra de arte” (Pardo 2014, p. 359). Siendo la definición de *componenda* según el María Moliner: 1. Arreglo imperfecto o provisional de un asunto. 2. “Chanchullo”. Solución o arreglo desaprensivo entre varias personas. En (*Ibid.*).

pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente (*QeF*, p. 110).

La obligación de construir un afuera del Estado, de inventar nuevas formas de vida que sean ajenas a los mandatos asfixiantes de la norma es un imperativo vital, es la única forma de seguir resistiendo allí donde no hay ya más posibilidad. Y cuyo objetivo último es, como habíamos comentado en su momento, devenir-imperceptible; así, el agenciamiento, no es otra cosa que “el chanchullo de los don nadies para resistir el frío de los hielos, el calor del desierto o la soledad de la estepa. Resistir quiere decir: poder seguir siendo cualesquieras, don nadies, no revolucionarios ni reaccionarios ni guerreros heroicos o románticos desesperados, sino don nadies” (Pardo 2014, p. 367).

Tras dibujar este panorama, se nos hace incomprensible y hasta cierto punto cínico la apelación a una única forma de política, a esta forma de política revolucionaria, después de afirmar que lo mejor que nos puede prometer es un acto de resistencia con vistas a seguir viviendo. Si como el propio Deleuze señala “no hay lugar para el temor ni para la esperanza, sólo cabe buscar nuevas armas” (*C*, p. 279), resultaría inexplicable que descartáramos la posibilidad de utilizar todas las posibilidades políticas a nuestra disposición. Y más aún en un momento de emergencia climática y crisis energética en la que muchísima gente corre el riesgo de ser dejada atrás. Las soflamas revolucionarias contra la “política representativa” así, en un sentido general, sin más concreción, por mucho que vengan desde la izquierda pueden derivar en tendencias anti políticas al estilo de las de raigambre trumpista de los últimos años, y que sólo alimentan a los movimientos más reaccionarios. Como señala Pardo, la política revolucionaria deleuziana bordea este peligro al definir su constitución política en oposición al Estado: “el carácter aporético de la ‘política revolucionaria’ así definida consiste, pues, en el hecho de que, no existiendo otra definición de lo político más que aquella que determina su territorio a partir del Estado, se propone, al acabar con el Estado, acabar con la política misma, y por tanto incluye implícitamente un germen que podríamos llamar suicida” (Pardo 2014, p. 375).

No se trata de negar la posibilidad, o incluso la obligación, de fiscalizar la actividad del Estado, de disentir de sus fundamentos o sus políticas, o de atacarlo ante una deriva totalitaria. Se trata de no vincular la defensa de una política molecular a la consideración ilegítima de la democracia y la política representativa, pues, en los momentos de crisis, esas posturas pueden acabar llevándonos a terrenos muchos más peligrosos que los actuales. Como señalan Benhabib y Dahl, “si en un país con unas instituciones políticas democráticas, las élites intelectuales son los principales convencidos de que la democracia *no puede* ser justificada sobre un fundamento razonable y plausible, en tiempos de crisis ‘aquellos que intenten defender la democracia lo

tendrán mucho más difícil que aquellos que promuevan alternativas no democráticas” (Benhabib 1996, p. 15).

2. *Interdependencia de lo molar y lo molecular. Lo molecular no precede al Estado.* En segundo lugar, la retórica anti política es también inútil porque promueve una separación entre la micropolítica y el Estado que no es real. Pese a la insistencia del propio Deleuze en la relación de interdependencia entre lo molecular y lo molar, o entre los agenciamiento y el Estado, sigue persistiendo en la comprensión superficial de su obra una tendencia a considerar estos movimientos micropolíticos desde una prioridad cronológica y ontológica, como movimientos situados “antes del Estado”, que más bien deberían ser considerados como actuando “en otro lugar (un lugar cualquiera) y en otro tiempo (un tiempo cualquiera)” (Pardo 2014, p. 369). El componente de resistencia implícito a los agenciamientos, a los devenires o la actividad nómada, y su resistencia a ser capturados de forma completa por parte del Estado, no implica que las subjetividades que representan deban ser consideradas como si formaran parte de una especie de estado de naturaleza anterior, corrompido únicamente a partir de la llegada del Estado, sino que tienen sus propias connotaciones negativas, como hemos visto. Además, tal y como comentamos en su momento, la actividad de estos movimientos se desarrolla en relación con un Estado que, en tanto busca su captura e incorporación, estaría reconociendo al mismo tiempo sus propios límites o su carencia de universalidad. De ahí que, como señala Pardo, “se ve también en qué sentido el Estado laico, socialdemocrático y de Derecho es *el menos peligroso* para una componenda”. (Pardo 2014, p. 368).

3. *Exhibicionismo intelectual y virtudes representativas.* Hemos visto en su momento las críticas que derivadas de establecer la única opción válida de la política sobre las premisas menores y revolucionarias de Deleuze y Guattari. Sin llegar a considerar esta apelación a la revolución como un mero “exhibicionismo intelectual” como lo tildaba Rorty, sí creemos que sería más productivo contar con la mayor cantidad de armas posibles en la lucha política, e incorporar aquellos elementos de la política representativa que sean rescatables. La política de la inmediatez y la acción directa que promulga la micropolítica no debe establecerse entonces en el único programa -para el que además no existen reglas- de una política contemporánea dirigida a los más débiles. Sino que, como señala Ireland, la inmediatez debe proponerse “como un momento (ya sea ‘estratégico’ o no) al que debe agregarse la elaboración retrospectiva de contrahistorias, historias sin las cuales no puede surgir un agente de cambio político y sin las cuales la especificidad subalterna no puede surgir, producir un sentido de identidad” (Ireland 2004, p. 164). La potencia iconoclasta de la política heredera del 68 debe unirse a las formas políticas de la representación como forma de dotar de agencia política y protección de derechos

a aquellos que no pueden permitírsela. En escenarios de desigualdad aplastante como el que estamos inmersos, la representación funciona como un buen método para la puesta en escena de intercambios comunicativos “entre actores que poseen competencias y legitimidades dispares” (Greppi 2016, p. 88), compensando la carencia de recursos y de capital material, simbólico y político con los canales representativos y el amparo de las medidas de protección - por escasas que sean- del Estado de derecho.

En el capítulo siguiente daremos paso a la segunda parte de la investigación. En ella, abandonaremos el terreno exclusivamente deleuziano para pasar al estudio de sus herederos. El método empleado, sin embargo, continuará siendo el mismo. En esta primera parte buscábamos indagar en la forma en que la filosofía deleuziana podía leerse bajo algunas de las cuestiones candentes del Antropoceno. Para ello, proponíamos un relato o una lectura de la obra deleuziana sobre la premisa de una continuidad entre ontología, estética y política, que no sólo aportaba una lectura más o menos novedosa con respecto a parte de la tradición hermenéutica deleuziana, sino que arrojaba algunas ideas interesantes sobre la forma de encarar el pensamiento político en la actualidad desde los elementos de la pura creación y la apertura hacia una subjetividad poshumana. Por último, llevábamos a cabo un análisis crítico de estas ideas políticas sobre la base de la dualidad entre revolución o reforma, para ver si la exclusión de la segunda tiene sentido en la situación actual. En esta segunda parte, el esquema será prácticamente idéntico a este. Comenzaremos haciendo un repaso de cómo el marco del Antropoceno ha generado una serie de respuestas en determinadas corrientes filosóficas, ubicadas todas ellas, según una filiación más o menos evidente, bajo la estela del pensamiento de Deleuze. Todas estas corrientes parten de una lectura ontológica, así como de un gran peso en su componente estético y político. La exposición de estas filosofías dará paso en un segundo momento a un enfoque crítico que testará la consistencia ontológica de algunas de estas tesis y su fuerza política. Así como en esta primera parte sometíamos a una tensión crítica las tesis de Deleuze en el terreno de una subjetividad y una micropolítica general para después abordar los sujetos del feminismo y el poscolonialismo como caso de estudio, en la segunda parte serán revisitados estos mismos puntos asociados a cada una de las corrientes estudiadas: el Giro Afectivo, el Giro Ontológico y el Realismo Especulativo.

#### 4. EL GIRO ONTOLÓGICO O LA DIRECCIÓN POSTEXTUAL DE LA TEORÍA. ACTUALIZACIONES DEL PENSAMIENTO DE DELEUZE EN LA ERA DEL ANTROPOCENO

El constante cambio del mundo hace que la búsqueda de nuevos lenguajes a la altura de nuestro presente sea una exigencia teórica constante. Lejos de escatologías *à la* Fukuyama, el comienzo de siglo ha traído de todo excepto promesas de estabilidad y continuidad, y la convulsión en el terreno de los acontecimientos ha tenido también su reflejo en el terreno del pensamiento filosófico y político, y en los intentos de creación de nuevos aparatos teóricos con los que acercarnos al mundo. Pocos saberes como el filosófico tienen una capacidad tan grande de extraer novedad de la tradición, de hacer de la historia de su propia disciplina una fuente de constante creación conceptual. Por eso las novedades teóricas raramente se construyen sobre el vacío, sino que aúnan la experimentación y la especulación teórica con la revisión y revitalización de los grandes pensadores. En ese altar está ya Deleuze. Haciendo buena la sentencia de Foucault ("*un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien*"), su obra parece haberse constituido en lengua común de una serie de nuevos movimientos que, en este intento de pensar el presente, han construido una serie de discursos filo-deleuzianos que merecen nuestra atención. En el intento de búsqueda de estas nuevas direcciones de la teoría, y según las exigencias de nuestra investigación, entendemos que hay *tres* grandes corrientes, parejas a otros tantos retos políticos y del pensamiento, en los que Deleuze actúa como una de las bases y como uno de los grandes impulsores de esta nueva orientación del pensamiento:

*Realismo Especulativo.* En primer lugar, la crisis ecológica y su conformación teórica en los debates sobre el Antropoceno propicia la inscripción del debate político en una escala geológica-cosmológica, incluso- y global, de mayor amplitud, desplazando al *hombre* como sujeto de acción política, y situando la reflexión en horizontes más amplios. Como hemos señalado en el primer capítulo, este cambio de escala deriva fundamentalmente en dos posibilidades contrapuestas: un *humanismo* renovado, un pensamiento de la humanidad, del *anthropos* como sujeto político global, capaz de afrontar el reto de revertir una situación de la que es, al mismo tiempo, actor y víctima. O bien, un pensamiento de la extinción, de lo no antropológico, un pensamiento que, desde la perspectiva de un mundo sin sujeto, comienza a otorgar consideración ontológica tanto a entidades naturales antes ignoradas (procesos naturales, formas minerales o inorgánicas, etc.), como a entidades antes subordinadas a su relación con el sujeto, y que ahora pasan a considerarse en igualdad de condiciones (objetos, ideas abstractas, entidades imaginarias, procesos históricos, etc.). El llamado Realismo Especulativo daría cuenta

de esta segunda opción. Aun siendo muy diverso en sus formulaciones, en términos generales, el Realismo Especulativo va a articularse en torno a un renovado interés por la problematización metafísica y ontológica de los acontecimientos contemporáneos, rehabilitando las interpretaciones realistas y materialistas de los mismos, y apostando por la posibilidad de un pensamiento de la realidad independiente del sujeto, del pensamiento del mundo-sin-nosotros al que nos abocan las tesis del Antropoceno.

*Giro Ontológico.* En segundo lugar, nos encontramos en un mundo donde la intensificación de las dinámicas globalizadoras no parece generar nuevos espacios para la diferencia. La postura comentada antes, según la cual el Antropoceno genera un nuevo sentido de “humanidad” o de “hombre”, parecería en realidad llevar a cabo un borrado de todas esas diferencias que el pensamiento poscolonial y feminista habían puesto de relevancia al desenmascarar al sujeto ilustrado racional como siendo siempre hombre, blanco y occidental. Los modelos sociales basados en la tolerancia han mostrado su fracaso al ser incapaces de ir demasiado lejos en el reconocimiento político y social de la alteridad. Y los modelos epistemológicos de las ciencias sociales parecerían ser incapaces, aducen estas corrientes, de revertir unos rasgos antropocéntricos y occidentalistas que domesticar las diferencias y las hacen digeribles y controlables. Frente a esto han surgido voces en los últimos años que, desde la antropología o la etnología, se proponen restituir dignidad ontológica a la alteridad; apostando por un pensamiento *poshumano* que pone en cuestión la distinción tradicional del par cultura/naturaleza, la diferencia pasa a entenderse para estas corrientes no desde el lado de lo (multi)cultural, sino desde lo ontológico, desde lo (multi)natural. La diferencia no ofrece una *visión* distinta del mundo, sino que *es un mundo* distinto.

*Giro Afectivo.* Un giro similar se produce también en el último de los movimientos que traemos aquí a colación. Desde hace años, las grandes líneas directrices que están condicionando el pensamiento político contemporáneo -crisis económica y climática, virtualización, globalización, pandemia, etc.- han hecho que aumente el interés por el problema de la vida, los cuerpos y de los sujetos. Este interés se manifiesta en el acercamiento al estudio de los cuerpos, entendidos desde una visión precaria y no soberana, algo que el feminismo y los estudios queer han venido conceptualizando desde hace tiempo. El pensamiento de una subjetividad concebida fundamentalmente desde la precariedad o la vulnerabilidad cuestiona la idoneidad de las estrategias emancipadoras surgidas desde un pensamiento de la acción o la soberanía, y plantea en su lugar estrategias de pensamiento político y social desde lo afectivo. Al igual que en el caso anterior, el cambio de perspectiva que propone el Giro Afectivo supone también una nueva atención a lo ontológico: si antes el pensamiento político de los cuerpos se

producía fundamentalmente desde un acercamiento al yo [*self*], o desde un estudio de los condicionantes ideológicos a los que se subordina la identidad, ahora será un pensamiento del afecto, de los componentes mínimos, de lo somático, lo pre-representativo o lo pre-social.

Estos tres grandes movimientos, apuntados aquí sintéticamente, se encontrarían dentro de lo que Claire Colebrook ha llamado “[the]post-textual direction of theory” (Colebrook et al. 2016, p. 112). Según Colebrook, se habrían venido produciendo desde hace unos años, coincidiendo con estas reflexiones sobre el Antropoceno o la crisis climática, una serie de desviaciones en los parámetros habituales de la teoría. Serían “posttextuales” porque su pretensión es superar una cierta concepción del posestructuralismo -y en especial de la influencia de Derrida- en su recepción anglosajona. El interés desmedido en el *texto*, la *lectura* o la *interpretación* como elementos siempre mediados social e históricamente se dirige ahora hacia un nuevo vitalismo y un nuevo materialismo, que tendrían como punto en común el abandono de los postulados textualistas o constructivistas, y el giro hacia posiciones de carácter marcadamente ontológico. Serían, por otro lado, direcciones de la “teoría”, porque describen desplazamientos que exceden una disciplina particular, abarcando campos de las ciencias sociales, la antropología o la filosofía en su vertiente de reflexión más estrictamente metafísica.

Esta escena posttextual estaría describiendo, como señala Biset, un desplazamiento “entre los modos de pensar la diferencia entre Derrida y Deleuze” (Biset 2022, p. 129), que no tiene que ver necesariamente con la búsqueda de nuevos referentes -el posestructuralismo de Deleuze juega un papel fundamental también en el constructivismo que buscan censurar-, sino con la búsqueda de nuevas lecturas y nuevos problemas ajenos a sus soluciones lingüísticas o constructivistas. A pesar de partir de tradiciones de pensamiento distintas, y de dirigirse también hacia lugares bastante alejados entre sí, todos estos movimientos estarían compartiendo una serie de premisas que los harían marchar juntos en la misma dirección filosófica. Como hemos adelantado ya, y como apunta de nuevo Biset, el punto de convergencia entre la distintas propuestas vendría de la mano de la crítica de estas corrientes textualistas, de la adopción de un enfoque ontológico prioritario sobre el enfoque epistemológico, y de la recuperación de la centralidad del sujeto para el debate filosófico bajo la forma de un *poshumanismo* (Biset 2022, p. 137)<sup>166</sup>. En este marco, el rechazo del humanismo proviene de dos tendencias principales. Por

---

<sup>166</sup> Para Biset este es el punto de convergencia entre el “giro ontológico y el realismo especulativo” (p. 137). Ni Biset ni ningún otro autor que nosotros sepamos, incluye bajo esta dirección posttextual de la teoría al Giro Afectivo que, en realidad, por demarcación cronológica, sería posible situar más atrás en el tiempo, y cuyo encaje con las otras dos corrientes no resulta tan obvio. Hemos decidido incluirlo, no obstante, ya que, si bien en el momento de su surgimiento el marco del Antropoceno le era ajeno, creemos que su filiación deleuziana y las cuestiones políticas y ontológicas que desenvuelve son adscribibles a este mismo movimiento, como esperamos mostrar en los capítulos siguientes. Creemos,

un lado, las tendencias del Realismo Especulativo en la estela de Meillassoux buscan trascender el humanismo planteando la posibilidad de acceder al *afuera* del pensamiento; se trata de afirmar la posibilidad de acceder a un conocimiento asubjetivo de la realidad, un conocimiento no mediado por las formas correlacionales<sup>167</sup> de pensamiento. Por otro lado, en una línea más deleuziana, se trataría de la expansión de su concepto a otros entes, de modo que las relaciones humanas no gozaran de un privilegio ontológico con respecto al resto de los seres, pudiendo pensar el sujeto en términos de redes y conexiones con existentes no humanos. Como señala Biset: “de un lado, la crítica del humanismo está en la posibilidad de su exceso como finitud, un afuera no-humano; de otro lado, la crítica del humanismo está en expandir sus características a otros existentes, sea bajo la ‘agencia’ de redes, el antropomorfismo del perspectivismo o la relación opaca entre las cosas. Dos estrategias: hay algo no humano (afuera) o todo puede ser humano (relación)” (Biset 2022, p. 141)<sup>168</sup>.

Así, además del interés derivado de estudiar a las formas de pensamiento más actuales a la hora de encarar los retos de pensamiento arriba enunciados, las razones para estudiar las corrientes del Realismo Especulativo, el Giro Ontológico en antropología, y el Giro Afectivo serían las siguientes:

---

además, que la elección del Giro Afectivo dentro de este esquema resulta especialmente interesante para los intereses de nuestro trabajo. Puesto que nos permite establecer un paralelo entre el análisis de la subjetividad en Deleuze que realizamos en la primera parte de la investigación (sujeto en general, sujeto del feminismo, sujeto del poscolonialismo), y la forma de leer la subjetividad también en estos movimientos (Realismo Especulativo-sujeto, Giro Afectivo-sujeto del feminismo, Giro Ontológico-sujeto poscolonial).

<sup>167</sup> Con el concepto de *correlacionismo* Meillassoux estaría describiendo el pensamiento que, desde Kant en adelante, afirma que no podemos conocer nada más allá de nuestra relación con el mundo. Volveremos sobre ello más adelante.

<sup>168</sup> Como es de suponer, esta tendencia no es unitaria en todos los movimientos, y en especial en el Realismo Especulativo, que es el que presenta una mayor variación interna. Si bien esta apuesta por el poshumanismo puede considerarse común a todos ellos, las consideraciones ontológicas y las visiones del sujeto de cada uno de ellos van a ser bastante distintas. Biset ha señalado dos tendencias que agrupan dos formas diferenciadas de entender esta orientación hacia el sujeto, y que tendrían que ver con el peso preferente que tengan en cada una de las teorías las filosofías de Badiou o de Latour (Biset 2022, pp. 131-132). Estas dos vertientes quedarían ejemplificadas en la diferencia que existe entre las obras de Brassier y Meillassoux frente a la de Graham Harman, siendo la segunda la que presenta un mayor interés para nosotros en el marco de este trabajo, al trabajar desde esas premisas de horizontalidad ontológica que son también comunes a Deleuze. No obstante, por razones de economía explicativa, y aunque matizaremos algunas cosas más adelante, tenderemos a hablar en general del Realismo Especulativo bajo estas premisas más homogéneas, dejando claro que en realidad no son tales. A lo largo del trabajo, sin embargo, haremos también referencia a las filosofías de Brassier o de Meillassoux puesto que, aunque no encajan tan bien con la narración que seguimos aquí, consideramos que son necesarias para ofrecer una visión general del movimiento. Ya que además ambos autores presentan también una gran influencia deleuziana.

1. En primer lugar, todas estas corrientes definen parte de su acción a través de la mencionada ruptura con lo textual y el giro hacia posiciones de primado ontológico. Además de por su relación con Deleuze, su estudio nos es útil como forma de definir esta dirección general del pensamiento y las diferentes formas en que una determinada apuesta por lo ontológico se encarna en la actualidad en un pensamiento político concreto. Dadas las tendencias de los últimos años, es probable que esta voluntad de especulación metafísica, algo que parecía olvidado para la filosofía, vaya a ocupar parte del futuro de la disciplina en los próximos años. Analizar críticamente algunas de estas premisas ontológicas, especialmente aquellas que puedan compartir diagnóstico con las de Deleuze será por lo tanto un punto de interés que justifica nuestra elección.

2. Por otro lado, como indicábamos en la introducción, podemos convenir que a estas alturas una investigación sobre Deleuze debe ser también una investigación sobre las formas en que se lee a Deleuze. Y todas estas corrientes construyen gran parte de sus cimientos filosóficos, si bien de una manera heterogénea y desigual, sobre unas bases deleuzianas. La presencia de Deleuze gravita sobre estos movimientos tanto en lo referente a su afinidad conceptual como en lo referido a su *pathos*, al gesto filosófico y el espíritu de su apuesta intelectual. Por otro lado, al adoptar la prioridad ontológica, la lectura de la filosofía de Deleuze que llevan a cabo estas corrientes produce una renovación de la tradición interpretativa deleuziana que merece la pena investigar, ya que nos sitúa en la misma línea que adoptamos también nosotros en la primera parte de esta investigación.

3. Como adelantábamos en la primera parte de la investigación, el punto de interés ontológico que la filosofía de Deleuze presenta para algunos de estos movimientos es el de su apuesta por un principio de horizontalidad, de filosofía de la inmanencia y de univocidad, y, por lo tanto, por la ausencia de una jerarquía ontológica que justifique la superioridad del sujeto humano sobre el resto de los seres. La vuelta del sujeto a un lugar central de la filosofía no se hace sobre la premisa de volver al régimen de un *cogito* kantiano y su deriva hacia el sujeto de un humanismo que se quiere descartar. Si no, siguiendo los pasos de Deleuze, este retorno se plantea como una negación del antropocentrismo, bien a través de la difuminación del sujeto humano, bien a través de su expansión, ampliando el espectro de consideración ontológica al resto de existentes no humanos, y tomando la forma, por tanto, de una propuesta *poshumanista*.

En lo que sigue exploraremos brevemente cada una de estas corrientes para dar cuenta de esta dirección del pensamiento y de la presencia que Deleuze tiene en cada una de ellas.

Antes, sin embargo, siquiera a modo de un pequeño estado de la cuestión, nos gustaría reflexionar brevemente sobre la importancia que tiene acometer el estudio de Deleuze también desde su influencia en otros autores, o el valor que las diferentes lecturas tienen para la comprensión de su obra.

#### 4.1 LA ACTUALIDAD DE DELEUZE EN LA ESCENA POSTEXTUAL

No desvelamos ningún misterio si constatamos la importancia de Deleuze en el debate filosófico y la gran influencia que ha ejercido prácticamente desde su irrupción. Por razones obvias, y como figura central junto a Foucault y Derrida de lo que se acostumbra a llamar las “filosofías de la diferencia”, su obra ha permeado especialmente en el pensamiento político de izquierda, en el campo de investigación de los estudios feministas o los estudios de la poscolonialidad entre otros, así como en ámbitos disciplinares que, más allá de la filosofía, abarcan desde la literatura comparada a la antropología o los estudios culturales, como hemos mostrado en la primera parte de la investigación.

Si bien esta influencia se ha mantenido constante desde su irrupción en la escena filosófica, la forma de su recepción ha sido muy distinta. En tanto pensamiento que siempre ha buscado, en principio, ser entendido desde la experimentación y los afectos que provoca antes que desde la hermenéutica y la precisión analítica, el pensamiento de Deleuze rehusaría las interpretaciones normativas y escolásticas favoreciendo en su lugar un uso heurístico y creativo de sus conceptos, propiciando una multiplicidad de lecturas surgidas no sólo desde la riqueza de su contenido, sino ya desde un imperativo metodológico. Esto, con todo lo que implica de aperturismo y de creatividad, ha llevado en ocasiones a considerar el aparato conceptual deleuziano como una especie de cajón de sastre, donde cada autor utilizaría cada concepto en una forma un tanto libre, según sus necesidades e intereses<sup>169</sup>. Desde este punto de vista, el ejercicio de leer a Deleuze desde las lecturas que se hacen de su pensamiento es a la vez una forma de conocer su obra, una forma de conocer su actualidad, y también una forma de discernir qué sensibilidades están en juego en el panorama filosófico del momento, independientemente de lo preciso o no de sus lecturas.

---

<sup>169</sup> Esta creatividad y ambigüedad, por supuesto, puede ser una hoja de doble filo, y hacer de parapeto para interpretaciones relativistas o conservadoras. Ver por ejemplo la obra autoeditada de Justin Murphy, donde establece un paralelo entre la obra de Deleuze y las tesis de Jordan Peterson. Murphy, Justin. 2019. *Based Deleuze. The reactionary leftism of Gilles Deleuze*.

En *Against Continuity. Gilles Deleuze's Speculative Realism* (2019), Arjen Kleinherenbrink establece una genealogía de esta recepción, diferenciando tres categorías fundamentales en las que se pueden agrupar las interpretaciones de Deleuze, y cuyas conclusiones vendrían motivadas, en parte, por el clima intelectual del momento o por la influencia de otras corrientes filosóficas en boga. Así, los tres formas mayoritarias de recepción deleuziana serían para Kleinherenbrink:

1) La filosofía de Deleuze es solo una variedad suelta de conceptos cuyo significado debe (re)definirse a la luz de cualquier proyecto en el que se utilicen.

2) La filosofía de Deleuze es más cohesiva de lo que sugieren los seguidores de 1), pero equivale a algo radicalmente diferente o incluso hostil a la ontología.

3) La filosofía de Deleuze es una ontología, pero en la que la noción de entidades discretas parece en favor de algo decididamente no óntico (p. 21).

1. Para Kleinherenbrink tendríamos en primer lugar aquellos autores para los que Deleuze es un filósofo sin sistema. Para estos, la filosofía de Deleuze propondría y designaría conceptos individuales que no formarían parte ni derivarían de una teoría rigurosa y coherente de totalización de la realidad. Los conceptos serían herramientas cuyo significado o cuya potencia intelectual puede ser moldeada y adaptada en función del proyecto político o filosófico en el que se está trabajando. Esta tendencia, seguramente la más difundida a un cierto nivel, hundiría sus raíces en la famosa frase con la que Deleuze define la *teoría* en su diálogo con Foucault: “Eso es una teoría: exactamente *una caja de herramientas*. (...) Se precisa que valga, que *funcione*. Y no para sí misma. Si nadie puede utilizarla, empezando por el propio teórico que, entonces, deja de ser un teórico, es que no vale nada o que no ha llegado su momento” (*ID* 2005, p. 269, énfasis nuestro). Algunos de los representantes más notables de esta tendencia serían, para Kleinherenbrink, autores como Jameson, Elizabeth Grosz, Isabelle Stengers o el propio Foucault:

Fredric Jameson incluso escribe que es “equivocado buscar un sistema o una idea central en Deleuze: de hecho, hay muchos de esos” (1997: 393). Elizabeth Grosz insiste en que no quiere ser “de ningún modo ‘fiel’ a la obra deleuziana sino (...) mantener su espíritu, usarlo, hacerlo funcionar, desarrollarlo y experimentar con él” (1994: 166). Asimismo, Isabelle Stengers escribe que “utilicé los conceptos [de Deleuze] solo cuando se habían convertido en herramientas para mi propia mano, cuando no quería explicarlos pero podía asumirlos. Sentí que eso era lo que pedían esos libros”. O tomemos a Michel Foucault, escribiendo en su prefacio a el *Anti Edipo* que “uno no debe mirar como 'filosofía' en medio de la extraordinaria profusión de nuevas nociones

y conceptos sorprendentes (...) Creo que el *Anti Edipo* puede leerse mejor como un ‘arte’” (Kleinherenbrink 2019, págs. 21-22).

2. A continuación, no necesariamente en un orden cronológico, nos encontraríamos con aquellos que, si bien sí otorgan a la filosofía de Deleuze una cohesión y unidad internas, interpretan su obra como una crítica a la metafísica y como un trabajo de destrucción de la propia posibilidad de la ontología en un sentido fuerte. Para Kleinherenbrink, dentro de este grupo estaría en primer lugar aquellos autores que *ignoran la existencia de un pensamiento ontológico* en Deleuze. Sería el caso por ejemplo de Ian Buchanan o Eugene Holland, quienes, en su lectura del *Anti-Edipo*, llevan a cabo una importante reconstrucción de los aspectos sociopolíticos de la obra, pero dejando de lado los fundamentos ontológicos sobre los que se asientan (p. 22). En un segundo lugar, estarían aquellos autores que no sólo ignoran, *sino que niegan la propia posibilidad de una ontología deleuziana*, encontrando en su lugar proyectos de tipo fenomenológico o hermenéutico. Tal sería el caso de Joe Hugues, quien establece una relación de continuidad entre Deleuze y Husserl que orbita sobre el concepto de *génesis*. Para Hugues, el problema central de la filosofía de Deleuze en obras como el *Anti-Edipo* sería el de la “producción de la representación y de un sujeto husserliano, es decir, que no es más que su constante génesis”. (Hughes 2008, p.52). Y siendo que esta sería también la cuestión principal de la fenomenología (“¿Cómo surge el sujeto plenamente constituido a partir lo dado?” p. 16), la filosofía de Deleuze estaría planteada siguiendo la estela de las fenomenologías de Husserl y Merleau Ponty<sup>170</sup>.

Por otro lado, otros autores interpretan la filosofía de Deleuze como una *hermenéutica*. Como señala Kleinherenbrink, estos tomarían la filosofía de Deleuze como una forma de declarar la imposibilidad de alcanzar verdades metafísicas y como una forma de convertir a la filosofía en una meditación sobre esta imposibilidad (Kleinherenbrink 2019, p. 25). John Caputo, por ejemplo, con una clara influencia de Vattimo, ubica a Deleuze bajo lo que él llama “*radical hermeneutics*”, siendo la principal tesis de esta corriente que,

toma las construcciones de la metafísica como formaciones nebulosas temporales que, desde la distancia, crean la apariencia de forma y sustancia pero que pasan a través de nuestros

---

<sup>170</sup> Es cierto que, por otro lado, la definición que Hughes maneja de fenomenología es bastante laxa: “La fenomenología no es sinónimo de intencionalidad ni del yo solipsista de las *Ideas I*. Es un proyecto filosófico continuo que intenta explicar el pensamiento en todas sus formas (*génesis*), y que emplea un método muy básico de observación de los fenómenos (*reducción*). No basta con decir que Deleuze es antifenomenológico porque no hay una conciencia absoluta en la base de la *génesis* o porque no hay una teoría de la intencionalidad. Argumentaré en lo que sigue que el pensamiento de Deleuze se desarrolla por completo bajo el signo de la *reducción*, y que se ocupa casi exclusivamente del problema de la *génesis*” (Hughes 2008, p. 19).

dedos al contacto. [...] Ahora bien, no es función de la hermenéutica radical acabar con estos juegos [...] Su función es mantener los juegos en juego, despertarnos al juego, mantenernos en alerta de que dibujamos formas en la arena, leemos nubes en el cielo, pero no captamos esencias profundas ni encontramos el *arché*. (citado en *Ibíd.*)

De forma similar, Jean-Luc Nancy vincula a Deleuze con Heidegger (Nancy 2008, p.42) y lee la obra del francés como una reflexión metafilosófica alejada de cualquier intento de “hablar de lo real como de un referente exterior (la cosa, el hombre, la historia, lo que hay)” (p. 43). Ajena a cualquier trabajo con la empiria y su taxonomización bajo alguna categoría filosófica, para Nancy la filosofía de Deleuze aspiraría a construir “un universo propio, autónomo, un *ordo et connexio* que no imita lo otro, que no lo representa, que no lo significa, sino que lo efectúa sobre un modo propio” (p. 43). Es una filosofía “que no es del ser. Que no conoce el ser y no quiere nada de él” (p. 44), y que, más bien, se “se comporta naturalmente como otra poesía” (p. 43). Incidiendo en esta idea, tal y como ya hemos indicado en la primera parte de la tesis, sería Zourabichvili, uno de los grandes tótems de la exégesis deleuziana, quien llevaría más allá esta omisión de lo ontológico al afirmar que “si hay una orientación de la filosofía de Deleuze, es ésta: la extinción del término ‘ser’ y por tanto de la ontología (...) si se quiere marcar con un símbolo el estilo deleuziano, sin insistir más aquí que es un pensador que siempre se mantuvo alejado de las astucias lingüísticas, se pondrá el énfasis una vez más en esa amputación silenciosa de una letra que permite la lengua francesa: E(S)T” (Zourabichvili 2012, pp. 37-38)<sup>171</sup>.

3. Por último, estarían aquellos autores que interpretan a Deleuze como un pensador con sistema, como un metafísico, pero cuya propuesta ontológica reduce las entidades a algo no óntico: “un flujo caótico y pulsátil de procesos casi presocráticos o una multitud efímera de eventos” (Kleinherenbrink 2019, p. 21). Dentro de este grupo estarían aquellas interpretaciones que conforman la visión más concurrida de Deleuze en la actualidad, aquella que lo define como un pensador que entiende la realidad en términos de flujos, acontecimientos, intensidades o procesos; como un *contium* unívoco, donde la discontinuidad y la irreductibilidad entre entidades se presenta únicamente en el terreno de la experiencia. Para estos autores, en la filosofía de Deleuze, “lo que es, más bien, es un torbellino 'virtual' intensivo (es decir, no

---

<sup>171</sup> Esta tesis aparece en una nueva introducción del año 2004 de su *Filosofía del acontecimiento*, no presente en la edición en castellano. Antes, sin embargo, Zourabichvili no había sido tan rotundo en su afirmaciones. En su obra un año anterior, *O Vocabulario de Gilles Deleuze*, había escrito: “Hablar de ontología deleuziana, debe por tanto, hacerse con grandes precauciones, aunque sea por respeto a un pensador que no manejaba de buen grado ese género de categoría. Estas precauciones son de dos tipos. Por un lado, debemos observar, efectivamente, lo que permite en Deleuze una conversión de la filosofía crítica en ontología: el hecho de que lo dado puro no sea para un sujeto (...) Por otro lado (...) se trata de pensar una *heterogénesis* en la que 'génesis' ya no se entiende sólo en su sentido tradicional de engendrar, nacimiento o constitución” (Zourabichvili 2004, pp. 7-8).

extendido y, por lo tanto, no disponible para la experiencia directa y sin mediación) de flujos y procesos, que difiere en especie del reino 'real' de la experiencia concreta". (p. 31). La ontología de Deleuze aparecería definida por los *procesos*, y las relaciones intrínsecas que subyacen a toda la realidad y que disuelven toda proposición fuerte de identidad y de separación entre las cosas; la existencia de un *reino de lo virtual* que sería el verdadero y también el único agente causal detrás de la existencia de entidades maquínicas o agenciamientos; la presencia de una fuerza intensiva única y auto-diferenciante subyacente a toda la realidad (p. 32). La filosofía deleuziana no hablaría de "cosas", "objetos" o "esencias", elementos presentes únicamente en la experiencia concreta, cristalizaciones de un fondo dinámico y cambiante que subyace a todas ellas y que centraría el verdadero interés de su pensamiento. Autores como Véronique Bergen, James Williams, Paul Patton o Manuel DeLanda, a quien nos referiremos más adelante se ubicarían en este espectro interpretativo.

Habría que incluir también a Badiou dentro de este tipo de lectores, quien sin embargo lo va a considerar fundamentalmente como un pensador de lo Uno. Para Badiou, la filosofía de Deleuze, pese a la creatividad y experimentación ilimitadas que parecen destilarse de sus escritos, pese a su aparente carácter anárquico y no sistémico, "se consagra, en su más alto destino, al desarrollo del Uno, rebautizado por Deleuze con el nombre de Uno-todo" (Badiou 2018, p. 23). Contrario a estas interpretaciones felizmente libres que veíamos antes, para Badiou sí que existe una unidad sistemática en el pensamiento de Deleuze: aquella que lo lleva a encargarse de un nuevo pensamiento del Ser que vaya más allá de su distribución según lo Uno y lo Múltiple. Y es sobre la base de esta henología renovada, de este pensamiento del Uno que aspira también a la totalidad, que Badiou dirá que Deleuze "como Heidegger, (...) fue sin duda presocrático (...) en el sentido en que los propios griegos se referían a estos pensadores como *físicos*. Entendámonos: pensadores del Todo. Sí, Deleuze habrá sido nuestro gran físico, habrá contemplado para nosotros el fuego de las estrellas, sondeado el caos, medido la vida inorgánica, sumergido nuestras magras trayectorias en la inmensidad de lo virtual" (pp. 140-141). De una forma similar se expresa también Peter Hallward, para el cual "toda la explicación de la diferenciación de Deleuze toma así como punto de partida 'una unidad, una simplicidad [...], una totalidad primordial virtual", de forma que "todos los individuos existentes son tantas facetas divergentes de una y la misma fuerza creativa, diversamente llamado deseo o producción deseante, vida, *élan vital*, poder" (Hallward 2006, p. 16). La *vida*, lo *virtual*, el *deseo*, el *uno*, como un flujo unívoco e indivisible, que solo en su actualización en la experiencia concreta percibimos como divisible y perfectamente individuado.

Independientemente de lo acertado de estas lecturas, la taxonomía de Kleinherenbrink nos interesa porque describe en la recepción de Deleuze una trayectoria equiparable a la descrita por Colebrook al hablar de esta dirección posttextual de la teoría. Si bien estos tres tipos de lectura no siguen una evolución estrictamente cronológica y ambas coexisten en diferentes intensidades en la actualidad, la preeminencia de las lecturas ontológicas nos permite leerla en paralelo con un clima global en el pensamiento en el que el viraje hacia lo ontológico y la preocupación por la especulación metafísica se han convertido en la regla. De hecho, las bases deleuzianas del Giro Afectivo, el Realismo Especulativo y el Giro Ontológico se construyen sobre esta última visión que acabamos de glosar. Aunque con planteamientos diferentes y desarrollos, en ocasiones, inconmensurables entre sí en función de los objetivos de cada uno, todas estas corrientes toman la ontología deleuziana como ejemplo al que mirar de cara a construir un nuevo pensamiento del cuerpo; una ontología asubjetiva, un pensamiento no antropológicamente centrado; o un multinaturalismo y un pensamiento de la alteridad y la diferencia radical.

Si bien podría parecer insuficiente esta base deleuziana para presentar en común unas corrientes tan heterogéneas entre sí, creemos que existen evidencias suficientes como para traerlas conjuntamente<sup>172</sup>. No con el fin de forzar una comparación, sino con vistas a presentarlas como diagnóstico de un movimiento más amplio, y como forma de comparar las consecuencias políticas de la propia obra de Deleuze que hemos revisado antes, con las que arrojan estas otras tendencias que tensionan y proyectan la ontología de Deleuze más allá de los límites de su propia obra. Creemos, por eso, que a pesar de las diferencias esperables derivadas de las apuestas propiamente disciplinares de cada una de estas corrientes, existen, sin embargo, en síntesis, una serie de ideas o líneas directrices que nos permiten presentarlas en común, y que, como hemos resaltado, nos permiten trazar el mapa de por dónde circulan hoy en día los estudios deleuzianos y las últimas direcciones teóricas en general.

---

<sup>172</sup> Heterogeneidad que se manifiesta internamente, en las discrepancias entre sus miembros, y externamente, en las relaciones dispares entre las corrientes como tal. Si bien el Realismo Especulativo y el Giro Ontológico han mantenido ciertos puntos de contacto, el primero de los movimientos refiere a un marco más estrictamente “filosófico”, en el sentido más fuertemente disciplinar y clásico del término, mientras que el segundo tiene que ver con las nuevas corrientes de la antropología y la etnografía, teniendo una presencia especialmente relevante en los estudios del pensamiento amerindio. El Giro Afectivo, por su parte, se ubica dentro de las tendencias más destacadas en los últimos años en los estudios queer o feministas, de la mano de autoras como Eve Sedgwick o Sara Ahmed, entre muchas otras. E incluso la filiación deleuziana es también bastante dispar dentro de cada uno de los autores de las diferentes corrientes. No obstante, hemos explicado ya en la sección anterior los motivos de nuestra decisión de presentarlos conjuntamente.

La primera de estas ideas, reiteramos, es la existencia de una filiación directa con el pensamiento de Deleuze, que se manifiesta siempre en su vocación ontológica, en la convicción de crear una filosofía de la inmanencia, y en una voluntad claramente creativa, poética, *especulativa*. La segunda de las ideas sería la búsqueda de un sistema de pensamiento que otorgue a la ontología la primacía sobre la epistemología. La preeminencia, desde Kant, de la epistemología, y la imposibilidad de un acceso no mediado a lo real, habría llegado para estos autores a sus últimas consecuencias en la filosofía de la segunda mitad del siglo XX en la forma de un anti-realismo, un relativismo y un constructivismo social extremos, de los que el giro lingüístico sería el gran exponente. La reivindicación de la ontología deleuziana supondría la reivindicación de la posibilidad del acceso a las cosas, del acceso al mundo, superando la época de la crítica, y yendo más allá de la mera representación, aunque esto se realice por caminos en ocasiones extraños a los intereses del autor francés. Las tres corrientes se presentan, por lo tanto, como enfoques realistas y materialistas. En tercer lugar, estaría la idea de que la ontología no es una mera abstracción especulativa, sino que en ella se ponen en juego unos compromisos éticos y políticos insoslayables, sea al nivel de los individuos y las comunidades, sea a un nivel ecológico. De ahí que las reflexiones del Realismo Especulativo y el Giro Ontológico y, en menor medida las del Giro Afectivo, se enmarquen también en las reflexiones sobre el Antropoceno, como uno de los conceptos clave en el devenir filosófico de los últimos años.

A fin de concretar estas cuestiones, haremos a continuación una breve exposición de cada uno de estos movimientos. Sin ánimo de exhaustividad, intentaremos ver como los fundamentos ontológicos deleuzianos cristalizan en unas apuestas filosóficas concretas, para ver a continuación las consecuencias políticas y emancipatorias, si las hubiera, derivadas de cada una de estas corrientes.

## **4.2 EL GIRO AFECTIVO**

### **4.2.1 Deleuze y los afectos**

La primera de estas grandes corrientes es el Giro Afectivo. Si bien esta terminología suele reservarse para la vertiente filodeleuziana que ahora estudiaremos, lo cierto es que el giro hacia los afectos y las emociones representa un gesto intelectual característico en las ciencias sociales en los últimos años, que abarca un gran número de disciplinas, y que no necesariamente

comparte las premisas que expondremos aquí<sup>173</sup>. Más adelante señalaremos algunas de estas diferencias. Por el momento, como decimos, cabe destacar al Giro Afectivo como la primera gran corriente que toma la filosofía de Deleuze con esta voluntad de renovación de las relaciones entre ontología y epistemología que hemos comentado, y cuyo inicio habría que situar en la publicación de dos artículos del año 1995, *The Autonomy of Affect* de Brian Massumi, y *Shame in the cybernetic fold: Reading Silvan Tomkins* de Eve Sedgwick y Adam Frank.

En términos generales, podríamos decir que los teóricos del Giro Afectivo continúan la estela de Deleuze en torno a dos aspectos fundamentales. Por un lado, estos autores se mantienen escépticos ante la centralidad que otras corrientes filosóficas, en la tradición neokantiana, han otorgado a la *racionalidad* como forma de acercamiento a los procesos éticos y políticos. Algo que en la obra deleuziana se pone de manifiesto en el alejamiento de las teorías de la acción comunicativa de Habermas, y en el rechazo al consenso como el culmen de lo político:

La filosofía no encuentra amparo último de ningún tipo en la comunicación, que en potencia sólo versa sobre opiniones, para crear ‘consenso’ y no concepto. La idea de una conversación democrática occidental entre amigos jamás ha producido concepto alguno; tal vez proceda de los griegos, pero éstos desconfiaban tanto de ella, y la sometían a un trato tan duro y severo, que el concepto se convertía más bien en el pájaro soliloquio irónico que sobrevolaba el campo de batalla de las opiniones rivales aniquiladas (*QeF* p. 12)

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, el Giro Afectivo aspira a poner en el centro de la discusión filosófica el cuerpo, los afectos, las emociones y los sentimientos. Para estos autores, la sobreestimación de la racionalidad empobrece nuestro entendimiento del mundo y las dinámicas sociales, dejando de lado el papel que la manipulación afectiva juega en el campo de la política, y obviando las posibilidades creativas de una ética basada en los afectos (Leys 2011, p. 436).

Como es sabido, esta revalorización del cuerpo es algo que está ya plenamente en Deleuze, especialmente a raíz de su lectura de Spinoza. La célebre frase de “nadie sabe lo que puede un cuerpo”, que Deleuze menciona en varias ocasiones en su obra (*SPE* p. 217; *MM* p. 261; *EMS*, p. 50 entre otras), será central en el pensamiento contemporáneo, no sólo como

---

<sup>173</sup> “Sin duda, el tiempo de la vergüenza ha pasado: las ciencias sociales redescubren las ‘emociones’. Con deleite, proporcionalmente quizás a la duración de lo que las frenaba, vuelven una tras otra: sociología, ciencia política, historia, antropología, todas hacen de ellas ahora un objeto privilegiado, hasta la misma economía, a su manera, siempre lastrada por su imposible deseo epistemológico persigue ahora su fantasma de ciencia dura asociándose con la neurobiología (...) Después del giro lingüístico, del giro hermenéutico, del giro pragmático, ha llegado entonces el giro emocional” (Lordon 2018, p. 8).

recuperación del cuerpo, sino en tanto permite la exploración de un nuevo pensamiento ético y político para un sujeto no soberano<sup>174</sup>. Lo que nos enseñaría Spinoza, según Deleuze, es que el cuerpo sobrepasa el conocimiento que tenemos de él (*EMS*, p. 50), que no podemos saber por anticipado lo que un cuerpo puede en tal encuentro, disposición o combinación con otros cuerpos: “nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente” (*MM* p. 261). Desde esta perspectiva, la tarea de la filosofía será la de acceder a un conocimiento del cuerpo que excede el conocimiento “natural” que de él tenemos, y avanzar hasta un conocimiento inconsciente del mismo.

La centralidad del cuerpo desde este punto de vista afectivo conlleva una reformulación de la ética, alejándola completamente de las teorías de la acción práctica o de las reflexiones de corte moral presentes en otros filósofos; para Deleuze, la ética será sobre todo una “*ontoetología*”. *Etología* porque es una ciencia práctica de las maneras de ser, de los modos de existir, donde los seres no se definen desde una concepción sustancial o genérica, sino desde el estudio de los afectos que pasan por los cuerpos y sus relaciones entre ellos<sup>175</sup>. *Ontología* porque en esta ética no hay ni bien ni mal, hay malo y bueno. Lo que quiere decir que “el bien no es superior al ser” (*EMS* p. 63), es decir que el juicio no es superior ni anticipa al afecto, tanto en el sentido moral (la anticipación de lo que es bueno para el cuerpo), como desde el sentido de su valor de verdad (la adecuación de la verdad a la cosa): “ser verdadero en el ser no es juzgar como verdadero, se trata de un modo de existencia” (*Ibid.* p. 66). Es en este sentido que las éticas

---

<sup>174</sup> Esto se debe a que la *potencia*, lo que *puede* un cuerpo, no es entendido por Deleuze desde una óptica de la soberanía, la ilusión de auto-control de un sujeto único e indivisible, con plena agencia y capacidad de decisión -como puede ser el modelo de soberanía en Carl Schmitt, por ejemplo. La posibilidad de un pensamiento ético y político desde esta óptica de un sujeto no-soberano es una constante en el pensamiento contemporáneo. Para una exploración de este tema desde el giro afectivo y desde el deleuzianismo ver por ejemplo la obra de Lauren Berlant (2011). Otro ejemplo desde otras coordenadas no deleuzianas sería la reflexión en torno a la idea de “vida precaria” en Judith Butler (2006).

<sup>175</sup> Así, leemos en *Mil Mesetas*: “Del mismo modo que se evitaba definir un cuerpo por sus órganos y sus funciones, también hay que evitar definirlo por caracteres Especie o Género: se intenta contar sus afectos. A ese estudio se llama ‘etología’, y en ese sentido Spinoza escribe una verdadera Ética. Hay más diferencias entre un caballo de carrera y un caballo de labranza que entre un caballo de labranza y un buey. Cuando Von Uexküll define los mundos animales busca los afectos activos y pasivos de los que es capaz el animal, en un agenciamento individuado del que forma parte” (*MM*, p. 261). O también: “Un cuerpo no se define por la forma que lo determina, ni como una sustancia o un sujeto determinados, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce. En el plan de consistencia, un cuerpo sólo se define por una longitud y una latitud; es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de lo que es afectos intensivos de lo que es capaz, bajo tal poder o grado de potencia (latitud). Tan sólo afectos y movimientos locales, velocidades diferenciales. Corresponde a Spinoza haber puesto de manifiesto esas dos dimensiones del Cuerpo” (*MM*, P. 264).

deleuzianas y spinozistas divergen de la moral y se hacen ontología, donde el estudio de los afectos no tiene que ver por lo tanto con el ámbito de los juicios, sino con el trabajo sobre los modos de existencia y la creación de nuevas posibilidades de vida: una ontología de la creación, de la experimentación<sup>176</sup>.

#### 4.2.2 El Giro Afectivo como crítica ontológica y epistemológica.

El Giro Afectivo va a asumir plenamente el espíritu de este pensamiento deleuziano. Y va a hacer de este viraje hacia lo ontológico y hacia la centralidad del cuerpo y los afectos el caballo de batalla principal contra la racionalidad neokantiana y contra los excesos epistémicos del posmodernismo y el posestructuralismo, favoreciendo un carácter experimental y creativo de los modos de ser, y una ampliación y enriquecimiento de las posibilidades afectivas corporales. El objetivo de los dos artículos iniciales del movimiento -recordamos: *Shame in the cybernetic fold: Reading Silvan Tomkins* de Eve Sedgwick y Adam Frank, y *The Autonomy of Affect* de Brian Massumi, ampliado en el *Parables of the Virtual* (2002)-, es sobrepasar las limitaciones de un cierto textualismo o constructivismo posmodernos y abogar por la autonomía de los afectos. Como indica Ruth Leys, estos autores sugieren “que los afectos deben ser vistos como independientes de, y en un sentido importante, prioritarios a la ideología -esto es, anteriores a las intenciones, los significados, las razones y las creencias- porque son no-significantes, procesos autónomos que tienen lugar bajo el umbral de la conciencia y el significado” (2011, p. 437). Frente a una visión culturalista o sociologista de las emociones y los actos sociales, el giro afectivo entiende los afectos desde un punto de vista autónomo, pre-representativo, autotélico y a-significante; hay un plusvalor en el afecto que escapa a la codificación y a la significación, y que permite un pensamiento de los actos sociales no reducible a su interpretación o a su entramado discursivo, abriéndolo al devenir, lo procesual y lo incorporal:

Además, en un rechazo de los términos del conductismo, el sistema afectivo como un todo "no tiene un único 'resultado'" (3:66); también a diferencia de las pulsiones, “la amplificación afectiva es indiferente a la diferencia entre medios y fines” (3:67). Es agradable disfrutar. Es emocionante estar emocionado. Es aterrador estar aterrizado y enojoso estar

---

<sup>176</sup> Es este carácter creativo el que concede el valor político a la ontología deleuziana y al trabajo sobre los afectos, no como mecanismos de consenso o de disputas antagónicas, sino como producción de modos de vida. Así, en el trabajo ya citado de Lauren Berlant, ella puede definir la tarea de su trabajo de la siguiente manera: “no se trata principalmente de recopilar evidencia de síntomas de daño afectivo, sino de seguir las huellas del anhelo y la pertenencia para crear nuevas aperturas sobre cómo vivir, y para ofrecer la vida salvaje o la pertenencia externa [*outside belonging*] que ya tiene lugar como oportunidades para que otros las vuelvan a imaginar la práctica de hacer y construir vidas” (Berlant 2011, pp. 197-198).

enojado. El afecto se valida a sí mismo con o sin ningún otro referente (Frank y Sedgwick 2003, pp. 99-100).

El presente proyecto [...] se basó en la esperanza de que el movimiento, la sensación y las cualidades de la experiencia expresadas en la materia en su sentido más literal (y sensible) pudieran ser cultural y teóricamente pensables, sin caer ni en la Escila del realismo ingenuo ni en la Caribdis del subjetivismo, sin contradecir las intuiciones muy reales de la teoría posestructuralista sobre la coextensividad de la cultura con el campo de la experiencia y del poder. El objetivo era devolver inmerecidamente la materia al materialismo cultural (Massumi 2002, p. 4).

Massumi, no en vano traductor al inglés de varias obras de Deleuze, va a construir una ontología de profundo cuño deleuziano y bergsonianos donde el proceso, el movimiento, la intensidad y lo virtual adquieren una primacía ontológica sobre lo estático, lo extenso y lo actual, quedando el *afecto* del lado de los primeros:

Este movimiento de deslizamiento da una nueva urgencia a las cuestiones de ontología, de diferencia ontológica, inextricablemente vinculadas a los conceptos de potencial y proceso y, por extensión, acontecimiento, de una manera que choca con el "ser" directamente en el devenir. Parafraseando de nuevo a Deleuze, el problema con los modelos dominantes en la teoría cultural y literaria no es que sean demasiado abstractos para captar la concreción de lo real. El problema es que no son lo suficientemente abstractos para captar la incorporeidad real de lo concreto.

El énfasis está en el proceso antes de en la significación o la codificación (Massumi 2002, pp.5-7).

En el estudio de los actos y comportamientos sociales, esta ontología se traduce en un rechazo de la obsesión filosófica imperante por el giro lingüístico, la "cárcel del lenguaje", etc. poniendo su atención en el cuerpo y en una (in)corporalidad cambiante, dinámica, que rechaza el imperialismo discursivo del construccionismo social. Y es sobre esta separación, sobre esta dicotomía, que el Giro Afectivo en la vertiente de Massumi va a establecer una división entre los *afectos* y las *emociones*. Lisa Blackman y John Cromby sintetizan estas diferencias de la siguiente forma: mientras que el afecto aparece "para referir a una fuerza o intensidad que puede desmentir el movimiento del sujeto que está siempre en un proceso de devenir", las emociones, por su parte, se entienden como "patrones de respuestas corpóreo-cerebrales que son culturalmente reconocibles y proporcionan cierta unidad, estabilidad y coherencia a las dimensiones sentidas de nuestros encuentros relacionales" (citado en Enciso Domínguez y Lara, 2013, p. 108).

Los teóricos del afecto como Massumi estarían argumentando así que los modelos constructivistas, los modelos que priorizan el componente social, son incapaces de dar cuenta de la parte de los afectos que no son socialmente producidos y que, sin embargo, constituyen, dicen, la esencia misma de nuestro ser<sup>177</sup>. El construccionismo epistemológico sería presa tanto de los enfoques cuantitativos de las ciencias empíricas, como de los análisis textuales promovidos por corrientes como la deconstrucción, siempre incapaz de dar cuenta de ese resto, de ese plusvalor del afecto que escapa a toda cuantificación. Con la prioridad ontológica del afecto sobre la emoción, y de lo corporal sobre lo social, el Giro Afectivo buscaría acceder a una experiencia cualitativa del mundo, una experiencia *encarnada* desde la que superar la sujeción social y ofrecer un modelo distinto en la formación de las subjetividades, priorizando lo somático y lo corporal sobre su interpretación crítica (Hemmings 2005, p. 549).

#### **4.2.3 Sedgwick. Ontología y crítica hermenéutica. Vergüenza y paranoia**

Al contrario que en el caso de Massumi, la propuesta de Eve Sedgwick no parece mantener una filiación deleuziana tan directa, ya que su concepción del afecto deriva no tanto de Deleuze sino de las teorías del psicólogo americano Silvan Tomkins. Sin embargo, esto no impide que podamos leer las propuestas de Sedgwick en analogía con la obra del filósofo francés. Si bien más adelante será importante precisar las diferencias, como señala Ruth Leys, tanto los autores que parten del trabajo de Tomkins -aquellos organizados en torno a lo que Leys llama “the Basic Emotion Paradigm” (2011)- como los autores donde Deleuze es una referencia directa, forman un todo coherente y comparten una misma premisa: “esa coherencia concierne precisamente a la separación que se supone que se da entre el sistema afectivo por un lado y la intención o significado o cognición por el otro (...) El resultado es que la acción y el comportamiento se consideran determinados por disposiciones afectivas que son independientes de la conciencia y el control de la mente” (p. 443). De la misma forma que la caracterización del afecto de Tomkins en su concepción autotélica y productiva ya citada más arriba (Frank y Sedgwick 2003, pp. 99-100), es igualmente equiparable con esa vertiente procesual, intensiva y creativa que es tan cara a Deleuze, y que Massumi ponía de relevancia.

---

<sup>177</sup> “La potencia de actuar -dice Deleuze-, ella sola, es idéntica al poder de ser afectado entero; la potencia de actuar, ella sola, expresa la esencia, y las afecciones activas, ellas solas, afirman la esencia. En el modo existente la esencia se confunde con la potencia de actuar, la potencia de la esencia se confunde con la potencia de actuar, la potencia de actuar se confunde con el poder de ser afectado (...) La potencia de actuar, podemos saberlo por razonamiento, es la única expresión de nuestra esencia, la única afirmación de nuestro poder ser afectado” (*SPE*, pp. 216-217).

La afinidad entre la perspectiva Tomkins-Sedgwick y la de Deleuze puede llevarse incluso más allá del nivel de los objetivos -sobrepasar las limitaciones del constructivismo social-, y del nivel de los planteamientos -su concepción del afecto y su independencia de los procesos de significación-, para llevarla también hasta ciertos análisis concretos de la teórica feminista. Resulta así especialmente interesante leer en analogía la rehabilitación que Deleuze realiza de la *vergüenza*, con el nuevo papel que Sedgwick le otorga a este afecto dentro de la teoría psicológica. Si la psicología hegemónica lee la vergüenza como una desconexión o una angustia que uno debe superar (Liu 2020, p. 6), Tomkins sitúa a la vergüenza como condición de posibilidad del interés en el mundo: “Tomkins considera que la vergüenza, junto con el interés, la sorpresa, la alegría, la ira, el miedo, la angustia, el asco y, en sus escritos posteriores, el desprecio (“*dismell*”) son el conjunto básico de afectos. Él ubica la vergüenza, de hecho, en la vergüenza-interés: un extremo de la polaridad afectiva que sugiere que las pulsaciones de investidura en torno a la vergüenza, de todas las cosas, son las que habilitan o inhabilitan una función tan básica como la capacidad de interesarse en el mundo”. (Frank y Sedgwick 2003, p. 97).

De la misma manera que Deleuze hablará en ocasiones de la vergüenza como algo a celebrar -“Lawrence puede decir como Kafka: ‘Es como si la vergüenza tuviera que sobrevivirle’. La vergüenza engrandece al hombre”, (CC p. 169)- o, más interesante, como condición indispensable de cara a establecer un compromiso político y revolucionario, como en su análisis de la frase de Primo Levi, “la vergüenza de ser un hombre” (QeF, pp. 108-109)<sup>178</sup>, para Sedgwick, la vergüenza iría ligada siempre a un afecto positivo y a la posibilidad de una participación distinta con el mundo: “solo una escena que te ofrece placer o atrae tu interés puede hacerte sonrojar. Del mismo modo, solo algo que pensó que podría deleitar o satisfacer puede disgustar”. (Sedgwick 2003, p. 116). Al vincular la vergüenza con lo extraño [*the strange*] en lugar de con lo prohibido [*prohibited*] o lo no autorizado [*disapproved*], las tesis de Tomkins sobre la vergüenza “ofrecen nuevas formas de cortocircuitar los hábitos de pensamiento aparentemente casi ineludibles que Foucault agrupa bajo el nombre de ‘hipótesis represiva’” (Frank y Sedgwick 2003, p. 98), que van de la mano con una cierta concepción edípica de lo oculto y lo reprimido. Para Sedgwick, la vinculación estructural los estudios queer y feministas con esta idea represora de vergüenza<sup>179</sup> ha desarrollado una particular tradición hermenéutica de la sospecha que ha

---

<sup>178</sup> Con respecto a esta cuestión de la vergüenza como potencia revolucionaria en el *¿Qué es filosofía?* de Deleuze y Guattari, Jun Fujita Hirose (2021) ha dedicado una magnífico análisis.

<sup>179</sup> Que habría surgido en parte también como consecuencia del clima paranoide y de la desconfianza ante el Estado surgido durante la crisis del SIDA (Liu 2020, p. 6). Un buen estudio sobre la retórica y la desconfianza asociada a esta enfermedad lo encontramos en Sontag (2020).

acabado derivando en una posición “paranoica”: como consecuencia de una utilización incompleta de la teoría del poder de Foucault, los estudios queer habrían tendido a analizar las formas de la sexualidad bajo un marco únicamente dualista de represión y prohibición frente a liberación. Esta hermenéutica paranoica implica la sospecha constante de fuerzas opresivas “ocultas” bajo los actos sociales, bajo el texto, reificando así una relación puramente negativa con la sexualidad y la identidad (Liu 2020, p.6).

La paranoia ahora se ha convertido cándidamente menos en un diagnóstico que en una receta. En un mundo donde nadie necesita engañarse para encontrar evidencia de opresión sistémica, teorizar a partir de cualquier cosa que no sea una postura crítica paranoica ha llegado a parecer ingenuo, piadoso o complaciente. Yo misma no deseo volver al uso de “paranoico” como un diagnóstico patologizante, pero me parece una gran pérdida cuando la investigación paranoica llega a parecer enteramente coextensiva con la investigación teórica crítica en lugar de ser vista como un tipo de práctica teórica cognitivo/afectiva entre otros géneros alternativos (Sedgwick 2003, pp. 125-126).

Sin negar los éxitos que estos tipos de estrategias han traído para la tradición feminista, la propuesta de Sedgwick de abrir la alternativa a otros modelos tiene dos consecuencias relevantes para nuestra lectura con Deleuze. Por un lado, la denuncia de la lectura paranoica es también la denuncia de la relación perversa entre lo verdadero y lo performativo que subyace a este tipo de estrategias: la lectura paranoica propia de las tesis sobre la represión acostumbra a hallar en sus análisis aquello que ya presupone que iba a encontrar de antemano, produciendo la verdad como efecto performativo de la lectura, el juicio o la interpretación de esas opresiones que pretenden desenmascarar: “el primer imperativo de la paranoia es No debe haber malas sorpresas, y de hecho, la aversión a la sorpresa parece ser lo que cimienta la intimidad entre la paranoia y el conocimiento per se, incluyendo tanto la epistemofilia como el escepticismo (...) Porque no debe haber malas sorpresas, y debido a que conocer la posibilidad de una mala sorpresa constituiría en sí mismo una mala sorpresa, la paranoia requiere que las malas noticias siempre se conozcan” (*Ibid.* p. 130).

Por otro lado, la teoría del afecto y de la vergüenza de Tomkins a la que recurre Sedgwick permite escapar de esta circularidad repetitiva de lo oculto, lo reprimido, lo liberado, ya que considera al afecto desde una mayor libertad, una mayor cantidad de apegos, frente a la direccionalidad que la conceptualización freudiana mantiene hacia el objeto concreto. “La conocida definición -dice Liu- de Tomkins de afecto, ‘cualquier afecto puede tener cualquier ‘objeto’ (1962, p. 190), rompe con la conceptualización freudiana de la unidad que se dirige hacia un objeto y objetivo específicos” (Liu 2020, p. 6). Y Sedgwick nos dice como, “muchos

psicólogos del desarrollo, respondiendo a este hallazgo, ahora consideran que la vergüenza es el afecto que más define el espacio en el que se desarrollará un sentido del yo. En el contexto de una narrativa evolutiva de relaciones objetuales [*object-relation*], este uso de Tomkins es valioso como parte del repertorio de formas que dicha psicología tiene para desplazar el énfasis freudiano en lo edípico y la represión” (Frank y Sedgwick 2003, p. 98).

Así, las interpretaciones paranoicas confiarían para su explicación de la construcción de la subjetividad o de lo social en una única narrativa: la exposición y problematización de las violencias ocultas en la genealogía del sujeto liberal moderno (Sedgwick 2003, p. 139)<sup>180</sup>. Pero, además de lo edípico latente en estas tendencias, estas lecturas parecen depender de la ingenuidad de aquellos sobre quienes se llevan a cabo las revelaciones y por otro, no parecen tener mucho que decir sobre aquellos fenómenos sociales que se dan sin ningún tipo de voluntad de ocultación:

¿Qué tiene que decir una hermenéutica de la sospecha y la exposición a las formaciones sociales en las que la visibilidad misma constituye gran parte de la violencia? (*Ibid.* p. 140).

La confianza paranoica en la exposición parece depender, además, de una reserva infinita de ingenuidad en quienes componen la audiencia de estos develamientos. ¿Cuál es la base para suponer que sorprenderá o perturbará, por no hablar de motivar, a cualquiera el saber que una manifestación social dada es artificial, autocontradictoria, imitativa, fantasmática o incluso violenta? (*Ibid.* p. 141).

Estas críticas interpretativas se elaboran de una forma similar en la obra de Deleuze. Como señalamos en su momento, la forma en la que Deleuze y Guattari, en el *Anti Edipo*, intentan explicar el fascismo no parte de la constitución de un engaño masivo y de una violencia soterrada, sino que lo hace desde la idea de la pura transparencia del fenómeno y la libre adhesión de unas masas que buscan su propia esclavitud<sup>181</sup>. O también en la forma en que, en sus clases sobre Foucault, Deleuze descarta la idea de que los enunciados que forman la episteme foucaultiana necesiten de algún tipo de desvelamiento o de denuncia de algún secreto<sup>182</sup>. En segundo lugar, también la *interpretación* es atacada por Deleuze como un práctica

---

<sup>180</sup> “Falta por saber -señala Paul Ricoeur- si la hermenéutica de la sospecha se ha convertido en nuestra cultura moderna en el camino obligado de búsqueda de la identidad personal” (Ricoeur 1999, p. 229)

<sup>181</sup> “¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación? Nunca Reich fue mejor pensador que cuando rehúsa invocar un desconocimiento o una ilusión de las masas para explicar el fascismo, y cuando pide una explicación a partir del deseo, en términos de deseo: no, las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación (AE, p. 36)”

<sup>182</sup> “Si uno sabe las reglas de la formación de los enunciados en determinado ámbito, no nos ocultan absolutamente nada (...) Cuando Reagan anuncia, por ejemplo, que bajará los impuestos y que, a cambio, dismantelará las instituciones de asistencia social, no pueden decir que miente o que oculta algo. Es

analítica que hay que desechar; tanto por reintroducir la trascendencia en el análisis y coartar la producción de significados, -“Al invocar una trascendencia se detiene el movimiento para introducir una interpretación en lugar de experimentar (...) En efecto, la interpretación se realiza siempre en nombre de algo que se supone ausente” (C, p. 232)-, como por no favorecer la experimentación y la creación, y remitir el significado a una *imagen de pensamiento* previa, a una identidad a la que el pensamiento se dirigiría de una forma ya predeterminada, Se trataría este último “del delirio paranoico y de interpretación que partiendo de una fuerza endógena como centro de significancia irradia en todos sentidos, y remite siempre un signo a otro signo, y el conjunto de signos a un significante central (déspota, falo, castración, y todos los saltos, todas las mutaciones, desde el Amo castrante al chivo castrado)” (D, p. 122).

Así, para Deleuze, no hay “nada que comprender, nada que interpretar” (D, p. 8), siendo su mandato “experimentad, no interpretéis jamás” (D, p. 58). Tanto el análisis deleuziano de la interpretación, como la posición de Sedgwick, incidirían por tanto en que la narrativa freudiana de la represión propia de la paranoia detiene la producción de conocimiento, restringiendo sus posibilidades especulativas, y ciñéndolo todo a una interpretación que, como hemos dicho, actúa bien como profecía autocumplida, bien como negatividad y sometimiento a un objeto/significante opresor. Por otro lado, la posición paranoica es incapaz además de dar cuenta de los fenómenos en su pura visibilidad, reintroduciendo siempre un componente de opacidad o represión que debe ser puesto al descubierto a través de una práctica interpretativa, al igual que ocurría en el *Anti Edipo*. En la crítica a estas tendencias, la propuesta de Sedgwick buscaría abrir posibilidades futuras no restringidas ya de antemano por la posición paranoica, al tiempo que buscaría abandonar las tesis culturalistas del posestructuralismo, conceptualizando ahora la sexualidad desde una visión más somática, materialista, y especulativa<sup>183</sup>.

---

evidente, es una evidencia. No se puede decir que Hitler ha ocultado algo. Habría que no haber leído ni una línea de Hitler para estimar que ocultaba algo (...) Ahora bien, lejos de ocultar los fines y los medios del fascismo, Hitler es el introductor y el inventor de un régimen de enunciados que a partir de allí reconoceremos bajo la forma de enunciados nazis y de enunciados fascistas. Por eso es muy interesante leer los periódicos, porque en un sentido está todo dicho, no hay secreto (...). Pero criticar no quiere decir extraer un secreto. Es una operación muy diferente, es extraer las reglas a las que obedece tal tipo de enunciado. Ahora bien, estas reglas no están dadas, pero no son secretas, no están ocultas” (SABF, pp. 47-48)

“Eso no quiere decir que los enunciados estén inmediatamente dados, es decir, que sean inmediatamente legibles” (...) Toda época enuncia todo lo que tiene que enunciar, pero si no se elevan hasta las condiciones del enunciado en determinada época, no tendrán oportunidad de encontrarlo. En otros términos, todavía hace falta saber leer” (*Ibid*, p. 62)

<sup>183</sup> Como comentamos en la introducción a este capítulo, el relato de las corrientes aquí reseñadas no responde a una voluntad exhaustiva y de actualidad. Nos hemos centrado en las posturas de Sedgwick y Massumi por ser las pioneras, y por ser las que nos resultaban más interesantes desde el punto de vista

#### 4.2.4 Conclusiones

Esta problematización de los marcos de referencia represivos o paranoicos que ofrecen algunas teorías de la identidad o la sexualidad supone otorgar una importancia renovada a acercamientos a la teoría basadas en el hacer, en el ser, el performar o el experimentar, a fin de dar cuenta de la múltiple direccionalidad de los afectos y su circulación en las distintas esferas culturales. Todo esto hace que, naturalmente, el Giro Afectivo, al recoger ese componente experimental y estético que forma parte consustancia de la teoría de la subjetivación de Deleuze, se presente además como una corriente especialmente fecunda para el arte, y en concreto para las prácticas artísticas vinculadas con la performance. Además, en su aproximación no constructorista y previa a la representación, este giro implica, volvemos a insistir, un cambio en las relaciones entre epistemología y ontología. Como dice Derek McCormac, “la teoría no representacional desafía la prioridad epistemológica de las representaciones como fundamento de la construcción de sentido o como medio para recuperar información del mundo (...) De hecho, en el proceso, se cuestiona la clara separación entre ontología y epistemología” (2003, p. 488).

Rechazando los compromisos antiesencialistas de las tesis textualistas, el Giro Afectivo aboga por lo somático y lo corporal como forma de repensar la sexualidad, la identidad o la vida erótica alejándose de los proyectos del giro lingüístico o del constructivismo social y cultural. Aun cuando las concepciones del afecto o las preocupaciones teóricas entre los distintos autores sean divergentes, subyace a todos ellos una concepción materialista, una prioridad ontológica y epistémica del afecto sobre lo social, y una voluntad especulativa y aperturista que pone la relación y la experimentación directa con el mundo como el fundamento mismo de los procesos de subjetivación por delante de los marcos normativos y representativos que no viene a sustituir, sino más bien, como ocurría en el caso de Deleuze, a destrozar y a desplazar.

La visión que hemos mostrado aquí es sin duda esquemática y demasiado anclada a los inicios del movimiento como para valorar en profundidad las conquistas o fracasos de estas premisas. Nos interesaba, sin embargo, hacer un acercamiento a su génesis como momento de constitución de las cimientos de este nuevo suelo ontológico, y como forma de captar su *pathos*, la autoconciencia de una radicalidad en su gestualidad en sus apuestas teóricas, que estará

---

del paralelismo con Deleuze (la de Massumi por irrenunciable, la de Sedgwick por no tan explorada). Hoy en día, muchos de las posturas de estos autores han sido rebatidas por teóricos del propio movimiento. Más adelante revisaremos algunas de esas críticas, especialmente aquellas que creemos que pueden aplicarse también al pensamiento de Deleuze. Para otras críticas, como por ejemplo la postura de Sedgwick a favor de la vergüenza, y la conversión de este afecto en la contrapartida del “orgullo” ver Ahmed (2005) o Perez (2005).

también presente en las otras corrientes que veremos a continuación. En siguientes secciones volveremos sobre algunos de los momentos aquí expuestos. Intentaremos ver cómo aquellas posturas compartidas con la ontología deleuziana tienen unas consecuencias políticas que merece la pena analizar.

### 4.3 REALISMO ESPECULATIVO

#### 4.3.1 Consideraciones generales. Cuestiones de unidad interna y definición

Es difícil hacer una exposición del Realismo Especulativo sin aludir a la ambigüedad de esta etiqueta. En realidad, no existe una tradición escolar definida (ni por criterios intelectuales, ni por nacionales, geográficos o de otro tipo) que pueda agrupar todas las propuestas sin tensionar los términos tanto de “realismo” como de “especulación”. Por lo tanto, en rigor, habría motivos más que suficientes para discernir con claridad entre lo que aquí llamaremos Realismo Especulativo y otras propuestas asociadas a “nuevos materialismos”, “ontologías planas”, “ontologías orientadas a los objetos”, “nuevos realismos”, “fiscalismos”, “materialismos abstractos”, etc. Sin embargo, no perderemos demasiado tiempo en esta cuestión. Puesto que, pese a la problemática asociada, la de Realismo Especulativo sigue siendo la denominación más recurrente en su ámbito de estudios y también aquella con la que se dieron a conocer sus autores y que les ha otorgado su prestigio académico. Además, otras fórmulas, como la de Realismo Poscontinental, propuesta recientemente por Ernesto Castro (2020), nos suscitan igualmente otro tipo de problemas<sup>184</sup>. Y el espíritu pragmático de nuestra propuesta nos obliga

---

<sup>184</sup> Castro utiliza esta nomenclatura para evitar esta ambigüedad interna al movimiento, destacando, en su lugar, la capacidad de estos autores para superar la división entre la Filosofía Analítica (con preocupaciones fundamentalmente epistemológicas) y Filosofía Continental (preocupada por cuestiones estéticas y ontológicas), y poner de relevancia su manejo de tradiciones filosóficas habitualmente incomunicadas. Sin embargo, este término, el de “Realismo Poscontinental” no está exento de su propia ambigüedad. Como señala el propio Castro, el término se popularizó a raíz del libro de John Mullarkey: *Post-Continental Philosophy: an Outline* (2006), donde esta denominación servía para distinguir a cuatro filósofos franceses (Deleuze, Badiou, Michel Henry y Laruelle), que habían rechazado la tradición fenomenológica de la trascendencia, o la valorización posestructuralista del lenguaje, para forjar una filosofía de la inmanencia basada parcialmente en las ciencias (Mullakery 2006, p.2). Y, si nos vamos más atrás, ya en el año 1993 Kevin Mulligan había utilizado la misma expresión, esta vez en un sentido peyorativo o reaccionario, para referirse al pensamiento continental, y en especial francés, que estaría ya obsoleto ante la supremacía de la Filosofía Analítica, en un ambiente que anticipa las posteriores controversias del *affaire* Sokal-Bricmont. Es por eso que creemos que, si bien el término puede resultar aclaratorio para la consideración de estos autores, puede crear más confusión en tanto implica cuestiones contradictorias en su referencia al pensamiento de Deleuze.

a ser sintéticos tanto en las cuestiones terminológicas, como en la lista de los autores a tratar y en sus propuestas teóricas, por muy divergentes que resulten en el fondo<sup>185</sup>.

El movimiento del Realismo Especulativo toma su nombre del encuentro celebrado bajo el mismo nombre en 2007 en el Goldsmith College de Londres, y en el que participaron los filósofos Quentin Meillasoux, Ray Brassier, Graham Harman e Iain Hamilton Grant. En estas conferencias, y en las publicaciones que siguieron al encuentro, los autores buscaban proponer nuevas estrategias conceptuales, metodológicas y argumentativas que problematizaran los fundamentos antropocéntricos de la filosofía, proponiendo una revisión y una reintroducción en el panorama filosófico de nuevas apuestas materialistas, realistas y metafísicas. La abundante heterogeneidad entre los proyectos de cada autor no impide, sin embargo, establecer un consenso de mínimos y hablar de la existencia de una serie de coincidencias en sus preocupaciones, que atañen, principalmente, “al estado de la epistemología y la metafísica, al fundamento ontológico del pensamiento y a la construcción de modelos especulativos de la metafísica” (Avanessian 2019, p.12).

La idea que va a dirigir las propuestas de los distintos autores es la de buscar una alternativa a lo que Quentin Meillasoux ha llamado *correlacionismo*; concepto, según él, que rige la mayor parte del pensamiento filosófico contemporáneo. Para Meillasoux, este término haría referencia al pensamiento que, desde Kant en adelante, afirma que no podemos conocer nada más allá de nuestra relación con el mundo. O lo que es lo mismo, que no tenemos acceso más que a la *correlación* entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. Sería esta, curiosamente, una condición común tanto a la fenomenología heideggeriana como a la filosofía de Wittgenstein, las dos tendencias aparentemente antagónicas que han vertebrado el siglo XX y sobre las que se gesta la división entre filosofía analítica y filosofía continental. Contra esta visión antropocéntrica que hace del sujeto trascendental condición y límite de todo conocimiento de la realidad, el Realismo Especulativo se autoerige recogiendo el testigo ilustrado del desencantamiento del mundo, apostando por la existencia de una realidad objetiva independiente del ser humano (Realismo), y afirmando la posibilidad de un acceso real a ella de diversas formas (Especulación) (Pérez López 2018, p. 238). Así, como destacaba Bisset, el centro de interés de las diferentes propuestas es la superación de la circularidad correlacional y de la limitación que impone su carácter humanístico, orientando

---

<sup>185</sup> Simplemente para dejar constancia, decir que, además de los autores que mencionaremos en el texto, han aparecido vinculados al Realismo Especulativo en alguna de sus formas los siguientes autores: Levi Bryant, Tristan Garcia, Bruno Latour, Markus Gabriel, Maurizio Ferraris, Jane Bennett, Elizabeth Grosz, Karen Barad, Steven Shaviro y un largo etcétera.

su propuesta hacia la trascendencia poshumana de estos límites, y la reivindicación de una realidad no reducible a lo subjetivo y a lo humano, no cognoscible ni transmisible mediante un conocimiento puramente antropocéntrico; una realidad cuyos fundamentos metafísicos, sin negar la posibilidad de su codificación cultural, lingüística, política o histórica (Avanessian 2019, p. 12), son, de alguna manera, autónomos respecto de esta codificación. Como dice Ray Brassier:

Rechazar el correlacionismo y reafirmar la primacía del nexo epistemología-metafísica no es regresar al purismo filosófico reaccionario que insiste en que la filosofía debe permanecer incontaminada por la política y la historia. Es simplemente enfatizar que, aunque se encuentren ciertamente social y políticamente *anidados*, los problemas de la metafísica y la epistemología poseen una autonomía relativa y permanecen conceptualmente irreducibles; tal y como los problemas de las matemáticas y la física mantienen su autonomía relativa a pesar de estar siempre implicados dentro de una coyuntura socio-histórica determinada (Brassier 2019, p. 251)

De hecho, como hemos indicado en la introducción a este capítulo, existe un fuerte componente histórico y político en el retorno del Realismo Especulativo a una vertiente filosófica más puramente metafísica y especulativa, y en la revisión de los preceptos epistemológicos y ontológicos anteriores. Por un lado, el avance de la ciencia y el peso cada vez mayor de la tecnología en todos los ámbitos de la sociedad ha caminado en ocasiones hacia un tecno-fetichismo dataísta que abjura de la reflexión teórica y filosófica, abordando todo fenómeno social únicamente desde el análisis de datos y desde la confianza ciega en la tecnología<sup>186</sup>. Por otro lado, el rechazo que gran parte de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX había expresado contra todo tipo de pensamiento metafísico se ha mantenido como la tónica dominante en el panorama filosófico contemporáneo. La sombra de dogmatismo, que desde entonces ha sobrevolado los discursos ontológicos fuertes los mantenía alejados de la reflexión política contemporánea, como si todo pensamiento de este tipo condujera inevitablemente hacia un esencialismo de corte autoritario, incapaz de dar cuenta de los problemas políticos actuales desde una óptica de izquierdas<sup>187</sup>.

Contra estas ideas, la preocupación del Realismo Especulativo por traer a la primera línea de discusión filosófica los debates metafísicos no quiere presentarse únicamente como un

---

<sup>186</sup> “La disponibilidad de grandes cantidades de data, junto con las herramientas estadísticas para procesar estos números, nos ofrece una nueva manera de entender el mundo. La correlación reemplaza a la causalidad, y la ciencia puede avanzar incluso sin modelos coherentes, teorías unificadas o explicaciones mecanicistas de ninguna clase” (Chris Anderson citado en Avanessian 2021, p. 131).

<sup>187</sup> En otro lugar hemos intentado ensayar la posibilidad de un discurso de este tipo que no cayera en ese totalitarismo de la esencia. Pérez López, Alejandro; Pesado Rodríguez, Pablo. 2019. “¿Una ontología realista de lo nacional? A propósito de la crítica de Graham Harman a Edward Said” en *Astrolabio. Revista internacional de Filosofía*, n.23 pp. 186-202.

cierto tipo de pensamiento metafísico novedoso, sino también como una reflexión sobre el propio papel de la disciplina filosófica en el conjunto del saber, y como un lugar de reflexión insoslayable a la hora de afrontar los retos que nos plantea el presente de la especie. La postura del Realismo Especulativo no es por lo tanto la de un rechazo frontal de las condiciones epocales que determinan su surgimiento. De hecho, el componente tecno-utópico estará presente en muchos de sus autores -principalmente en la forma del proyecto del *Aceleracionismo*, extensión política del movimiento-, así como la ciencia, entendida en el caso de autores como Brassier o Meillassoux como una forma no correlacional legítima de acercarse a la realidad. La cuestión, más bien, es tratar de reformular estas problemáticas más allá de su marco epistémico correlacional, y de abordarlas en toda su profundidad metafísica. Como señala Armen Avanesian:

Incluso allí donde los logros de la ciencia moderna han conducido a mejoras incuestionables en nuestra calidad de vida, hasta el punto de incrementar la longevidad y la fantasía transhumanista de una vida ilimitada, siguen apareciendo nuevas preguntas metafísicas, junto con aquellas que tienen que ver con la posible desaparición de nuestra especie (...) Tanto si la vida eterna es un logro a nuestro alcance, o si la especie humana está al borde de la extinción (en lo que ha dado en llamarse la era del “Antropoceno”); tanto si ha llegado el momento de un mundo dominado por *Homo sapiens* transhumanistas, o si por el contrario es la hora de un mundo sin humanos... ambas posibilidades nos abocan a problemas metafísicos sin precedentes (Avanesian 2021, pp. 15-16)<sup>188</sup>.

---

<sup>188</sup> Veremos la diferencia entre el transhumanismo y el poshumanismo cuando comentemos la corriente Aceleracionista, que encaja con lo descrito aquí por Avanesian. Sería conveniente resaltar ya, sin embargo, que transhumanismo y poshumanismo no son corrientes sinónimas, ni siquiera conciliables, pues mientras que el poshumanismo busca superar y expandir los valores sobre los que se han sentado el humanismo de la modernidad, el transhumanismo buscaría acelerarlos. Como señalan Carrigan y Porpora, “esta reacción contrastante al humanismo es la razón por la que Wolfe (2010) enfatiza la importancia de distinguir entre transhumanismo y poshumanismo: “dos respuestas diametralmente opuestas a las deficiencias de la cosmovisión humanista moderna” (Fuller y Lipińska 2014: 3). Él ve el primero como la antítesis del segundo, representando una intensificación del humanismo en lugar de una retirada de él. Como dice Whitaker (2017), el transhumanismo “toma los tropos centrales de la modernidad y les inyecta esteroides: el infinito, el progreso, la trascendencia de los límites corporales, el control sobre la evolución, la creencia en la capacidad humana para rehacerse a sí mismo, las capacidades ilimitadas del intelecto humano”. En este sentido, podemos verlo como una radicalización de la modernidad más que como un rechazo a ella, una creencia en la capacidad de la ciencia y la tecnología para permitirnos actuar sobre nosotros mismos y dejar atrás la herencia carnal que ha limitado nuestra capacidad de realizar nuestro potencial humano. En sus manifestaciones más dramáticas, el transhumanismo se manifiesta en un enfoque sobre el aplazamiento de la muerte, la subida a la máquina, o las consecuencias de la tan invocada singularidad”. (Carrigan, M., & Porpora 2021) El texto referido es el de Carrigan, M., & Porpora, D. V. 2021. “Introduction: Conceptualizing post-human futures”. En *Post-Human Futures. Human Enhancement, Artificial Intelligence and Social Theory*. Routledge. Londres. pp. 1-22, y que citamos a partir de la versión web que se encuentra disponible en <https://markcarrigan.net/2022/04/15/a-critical-realist-critique-of-rosi-braidottis-posthumanism/>. De ahí que en las citas de esta obra no se incluya paginación.

Por otra parte, sí existe una voluntad de corte mucho más explícita con la tradición filosófica imperante en el siglo pasado. Al igual que ocurría con el Giro Afectivo, las propuestas surgidas al calor del Realismo Especulativo buscan construirse en alternativa a aquellas corrientes de corte antirrealista que han dominado el pensamiento contemporáneo en la segunda mitad del siglo XX –“la fenomenología, el estructuralismo, el posestructuralismo, la deconstrucción y el posmodernismo”-, incapaces de dar cuenta de los problemas que nos propone la contemporaneidad: “sin menospreciar las importantes contribuciones de estas filosofías, es evidente que algo anda mal en estas tendencias. Ante la catástrofe ecológica que se avecina y la creciente infiltración de la tecnología en el mundo cotidiano (incluidos nuestros propios cuerpos), no está claro que la posición antirrealista esté equipada para hacer frente a estos desarrollos” (Bryant et al 2011, p. 3).

Es desde aquí que se va a reivindicar la filosofía de Deleuze, considerada para estos autores como unos de los primeros intentos de llevar a cabo una superación de este antropocentrismo, y como un intento de salida del círculo correlacional; un intento de construcción de una ontología positiva y no centrada en el sujeto, que pueda dar cuenta de las exigencias realistas y materialistas que el Realismo Especulativo propone:

En estos textos seminales de las décadas de 1970 y 1980, Deleuze y Guattari exponen una visión ontológica de un ámbito asubjetivo del devenir, en el que el sujeto y el pensamiento son solo un producto residual final de estos movimientos ontológicos primarios. En lugar de dar vueltas alrededor de las limitaciones negativas de los sistemas conceptuales, Deleuze y Guattari construyeron una visión ontológica positiva a partir de las ruinas de las ontologías tradicionales. Si bien todavía hay preguntas significativas sobre si Deleuze logró escapar por completo del correlacionismo, no cabe duda de que su proyecto tenía como objetivo ir más allá de las limitaciones kantianas tradicionales del pensamiento continental (*Ibid.* p.5).

A pesar de esta declarada deuda con Deleuze, al contrario de lo que ocurría con el Giro Afectivo, en el caso del Realismo Especulativo resulta mucho más complicado hacer un seguimiento de su influencia general en el movimiento. En primer lugar, por su ya comentada heterogeneidad interna, y porque los grados de aceptación y de recuperación del pensamiento de Deleuze son muy variables entre los distintos autores. En segundo lugar, porque por lo general y con la excepción de Manuel DeLanda, ninguno de ellos es un pensador “deleuziano” como tal, en la forma en que podía serlo Massumi en el caso anterior, sino que son autores que presentan una relación crítica y muy dispar con su obra. Creemos, sin embargo, que existen tres ideas o facetas del pensamiento de Deleuze que el Realismo Especulativo va a compartir e incorporar a su proyecto de una forma generalizada, sea con la voluntad de asumirlas, sea con

la de superarlas radicalizando el propio gesto deleuziano. Estaríamos hablando de la comprensión de la filosofía como una filosofía de la creación, como una filosofía de la immanencia, y como una filosofía no antropocéntrica. Tres apuestas filosóficas, además, íntimamente entrelazadas.

#### **4.3.2 Deleuze en el Realismo Especulativo. La centralidad de la ontología.**

Como hemos indicado anteriormente, toda la filosofía de Deleuze puede ser entendida como una filosofía y una ontología de la creación, como un elogio de lo abierto, y una búsqueda constante de la novedad y la apertura radical. Como vimos más arriba, en la pregunta filosófica de *qué significa pensar*, al contrario que en el caso de Heidegger, el interés de Deleuze no recae tanto en la *pregunta* por la metafísica, sino en un *hacer* metafísica: con Deleuze lo constructivo toma el relevo de lo deconstructivo, sin por ello dejarlo de lado. Y en esa dinámica de destrucción creadora que hemos descrito antes, la filosofía no vuelve únicamente sobre problemas y categorías pasadas, sino que alienta las suyas propias impulsando las virtudes de la especulación y la invención. Este énfasis en la creación define en primer lugar la consideración dinámica que Deleuze tiene de la propia realidad. De acuerdo con la descripción de Hallward, fundamentada en la ontología de lo virtual que anunciamos en la sección anterior, para Deleuze todos los individuos existentes serían múltiples facetas divergentes de una misma fuerza creativa (la llamemos producción deseante, vida, *élan vital*, poder, etc.). La realidad sería un flujo indivisible que experimentamos como si fuera divisible; propiamente entendida, en su dimensión más fundamental, la realidad es *acción* antes que *cosa*, *producción* antes que *producto*: la realidad es un despliegue constante de movimientos, que únicamente se detienen, que sólo aparecen plenamente individuados, en el momento de su representación.

El intento de Deleuze de conciliar una concepción dinámica de la realidad que prioriza la creación y a la novedad, con una concepción del ser inmanente y unívoco que permita en su seno la diferencia y el cambio, conllevará una forma renovada de ontología, de una convivencia no excluyente entre lo Uno y lo Múltiple. La solución deleuziana no será, como podría suponerse, producir un juego de desplazamientos del Uno en favor de lo Múltiple, sino pasar a entender la diferencia desde la forma de la unidad de lo Múltiple y la diferenciación interna de lo Uno. Así, desde un pensamiento de la *univocidad*, Deleuze aborda la unidad, el elemento más básico del ser, como un flujo continuo, pero no homogéneo, como una operación de diferenciación y de creación constantes. Como señala en el cierre de *Diferencia y repetición*: “a las distribuciones sedentarias de la analogía se oponen las distribuciones nómades o las anarquías coronadas en

lo unívoco. Allí, solo resuena ‘¡Todo es igual!’ y ‘¡Todo retorna!’. Pero el *Todo es igual* y el *Todo retorna* sólo se pueden decir allí donde se alcanza la última extremidad de la diferencia. Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes” (DR 2012, p. 446).

Este pensamiento de la *univocidad*, el pensamiento de que el Ser se dice en un solo y mismo sentido de todo lo que se dice, estaría suponiendo por lo tanto la noción de una igualdad y una ausencia de jerarquía entre los entes: todos ellos afirman por igual la potencia del Uno; no son lo mismo, no son iguales, pero la diferencia entre ellos es una diferencia únicamente de carácter modal o formal (Badiou 2018, p. 45). La univocidad del ser no significa, por tanto, otra cosa que el hecho de que no existe una diferencia ontológica entre el creador y lo creado. Y, por lo tanto, en sintonía con la filosofía de Spinoza y de Duns Scoto, en Deleuze esta univocidad puede y debe desplegarse también hasta la relación con lo divino: “Dios y los seres finitos no son iguales, pero las formas que se dicen de uno y de los otros son las mismas. Entonces en la fórmula *hen panta*, es decir ‘el todo uno’ o ‘lo uno todas las cosas’, son las mismas formas las que se dicen de ‘lo uno’ y de ‘todas las cosas’” (EMS, p. 488). O, como señala también más adelante: “no, Dios y los hombres no son lo mismo. Pero las mismas formas se dicen de Dios y se dicen de los hombres. ¿En qué sentido? En el sentido de que las mismas formas constituyen la esencia de Dios y comprenden o contienen las esencias de los hombres. Por tanto, no existe igualdad de esencia, pero existe igualdad de ser para las esencias desiguales. Desde entonces, una ontología deviene posible. En ese momento comienza -y termina- una ontología (EMS, p. 493)<sup>189</sup>. Este principio de univocidad del ser incide por lo tanto en ese desposeimiento del privilegio que el sujeto tiene en otras corrientes filosóficas, y sienta las bases de una filosofía no antropocéntrica y poshumana en el sentido también planteado por el Realismo Especulativo, que otorgue la misma atención ontológica a los entes no humanos.

En la misma dirección funciona la *filosofía de la inmanencia* de Deleuze, que no puede entenderse independientemente de estas premisas de la univocidad y de la creatividad del ser<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup> En este mismo sentido es que se puede interpretar también el proyecto deleuziano de la inversión del platonismo: “Invertir el platonismo significa entonces: mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias (...) Ya no hay punto de vista privilegiado ni objeto común a todos los puntos de vista” (LS, pp. 304-305) Como apunta Badiou, si el Ser se dice en un mismo sentido de todo lo que se dice, los entes son todos, y de manera idéntica, simulacros (Badiou 2018, p. 45).

<sup>190</sup> Hasta tal punto esto es así que el propio Badiou establece la ecuación inmanencia = univocidad al respecto de la filosofía de Deleuze: “Pero Deleuze transforma el tema de la impropiedad del ser. Porque Deleuze piensa que, en Platón, la impropiedad transideal del Bien sigue siendo una propiedad, la propiedad trascendente de lo impropio por excelencia. ¿Cómo pensar que el ser es impropio sin que se le asigne una especie de sobrepropiedad trascendente? ¿Cómo evitar que lo impropio sea al final sólo propio del ser? El camino que toma es lo que él llama univocidad o inmanencia. Es lo mismo. Deleuze me escribió un día, en mayúsculas: ‘inmanencia = univocidad’” (Badiou 1998, p. 28).

y que, además de incidir en este desposeimiento del sujeto, estaría implicando una ontología profundamente materialista y realista. Esto se debe a que la absolutización de la inmanencia llevada a cabo por Deleuze conduce a una nueva forma de relación con la realidad. Como hemos visto al describir el sistema del empirismo trascendental<sup>191</sup>, la relación con la realidad no se funda ya sobre un sujeto trascendental constituido previamente que sintetiza la experiencia, sino que, al revés, es la experiencia la que nos da al sujeto: “¿Qué es un campo trascendental? Se distingue de la experiencia en la medida en que no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto (representación empírica). También se presenta como una pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva, impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo”. (2RL, p. 347). Deleuze radicaliza el desposeimiento subjetivo de una experiencia que, desde la visión kantiana, enfatizada después por la fenomenología, aparecía ya siempre mediada antropocéntricamente por el sujeto trascendental, que imponía de forma *a priori* sus categorías sobre la realidad. En su lugar, Deleuze buscará una fundación de lo trascendental no desde las condiciones de la experiencia posible, sino de las condiciones de la experiencia real o salvaje: al hacer de la inmanencia un gesto absoluto, el empirismo de Deleuze converge con un materialismo y un fisicalismo que sitúa en el encuentro directo con la materia las condiciones genéticas tanto del yo como de la realidad, sin necesidad de un sujeto trascendental o ideal previo. Citamos en extenso:

Carente de conciencia, el campo trascendental se definiría como un puro plano de inmanencia, ya que escapa de toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto. La inmanencia absoluta es en sí misma: no es *en* algo, no está en otra cosa, no depende un objeto ni pertenece a una cosa. En Spinoza, la inmanencia no está *en* la substancia, sino que la substancia y los modos están en la inmanencia. Cuando el sujeto y el objeto, que quedan fuera del campo de inmanencia, se entienden como sujeto universal y como objeto cualquiera *a los cuales* se atribuye la inmanencia, ello implica toda una desnaturalización de lo trascendental, que no hace más que duplicar lo empírico (así sucede en Kant), y toda una deformación de la inmanencia, que se encuentra entonces contenida en lo trascendente. La inmanencia no lo es respecto de alguna cosa como unidad superior a toda cosa, ni de un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: sólo cuando la inmanencia no es inmanente a otra cosa diferente de sí misma puede hablarse de plano de inmanencia. Así como el campo trascendental no se define por la conciencia, el plano de inmanencia tampoco se define por un Sujeto o un Objeto capaces de contenerlo (DRL, p. 348).

---

<sup>191</sup> Ver la sección 2.3 Tiempo y pensamiento. Deleuze, Kant y el empirismo trascendental.

Por último, la vertiente *creativa* de la filosofía de Deleuze se manifiesta no sólo en su descripción dinámica del mundo, sino también en su consideración de la propia actividad filosófica, cuyo cometido principal es el de *crear conceptos* “capaces de vectorizar la experiencia concreta y plegarse a la sinuosidad del ser en su devenir incesante” (Ramírez 2017, p. 22). En palabras del propio Deleuze: “cabe considerar decisiva (...) esta definición de la filosofía: conocimiento mediante conceptos puros. (...) No se puede conocer nada mediante conceptos a menos que se los haya creado anteriormente, es decir construido en una intuición que les es propia: un ámbito un plano, un suelo, que no se confunde con ellos” (QeF p. 13). Así, para Deleuze, especialmente en la etapa que transcurre desde *Mil Mesetas* a *¿Qué es la filosofía?*, la filosofía “es un constructivismo”, dividido en dos aspectos complementarios: “crear conceptos y establecer un plano” (QeF p. 39).

Contrariamente a lo que pudiera parecer, este constructivismo no se confunde con el constructivismo que los realistas especulativos critican a las corrientes posmodernas. En el caso de Deleuze, la creación conceptual no implica movilizar un idealismo y un relativismo subjetivos, sino que la acción constructiva posibilita un acercamiento realista y objetivo a la realidad: “lo que depende de una actividad creadora libre también es lo que se plantea en sí mismo, independientemente y necesariamente: lo más subjetivo será lo más objetivo” (QeF p. 17). En las manos de Deleuze, la creación conceptual no es, por lo tanto, un proceso caprichoso o un constructivismo arbitrario, sino que está guiado por el compromiso de determinar y aprehender la realidad, ese “*dar consistencia sin perder nada de lo infinito*” (QeF, p. 46) que ya hemos citado tantas veces, siendo los criterios por los que se guía los de su consistencia interna y su funcionalidad a la hora de ser adoptados como buenos medios para el pensar (Ramírez 2017, p.24)<sup>192</sup>. La filosofía de Deleuze sería un intento de poner de acuerdo el constructivismo y el

---

<sup>192</sup> Consistencia y funcionalismo que podemos resumir en la siguiente fórmula: “El concepto se define por sus consistencia, endoconsistencia y exoconsistencia, pero carece de referencia: es autorreferencial, se plantea a sí mismo y plantea su objeto al mismo tiempo que es creado. El constructivismo une lo relativo y lo absoluto” (QeF pp. 27-28). Es en este sentido que no sorprende que, para Deleuze, Hegel, pese a las discrepancias evidentes con el resto de su obra, se convierta en un inesperado aliado en lo que al trabajo con el concepto se refiere. En su búsqueda de hacer del concepto no una mera definición, sino una construcción al mismo tiempo subjetiva y objetiva, son Hegel y Schelling aquellos que más cerca han estado de la búsqueda deleuziana. Así, señala Deleuze, “Hegel definió con firmeza el concepto por las Figuras de su creación y los Momentos de su autopoición: las figuras se han convertido en pertenencias del concepto porque constituyen la faceta bajo la cual el concepto es creado por y en la conciencia, a través de la sucesión de las mentes, mientras que los momentos representan la otra faceta según la cual el concepto se plantea a sí mismo y reúne las mentes en lo absoluto del Sí mismo” (QeF, p. 17). La reflexión deleuziana parece remitir a la primera parte de la “doctrina del concepto” de la *Enciclopedia* de Hegel, dónde este afirma que “el concepto es lo libre, en tanto poder sustancial que-está-siendo para él mismo, y es totalidad en la que cada uno de los momentos es el todo que el concepto es y [cada momento] está puesta como inseparable unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, lo determinado en y para sí” (§160).

realismo, procurando un intento genuino de aprehensión de lo Real, y superando los excesos textualistas de sus coetáneos. Se trataría, en expresión de Mario Teodoro Ramírez, de un “constructivismo con dientes” (p. 32), apegado siempre a la investigación metafísica y ontológica y al intento de una aproximación objetiva a lo concreto, cuya creatividad conceptual vaya pareja al dinamismo de la realidad misma, tal y como hemos apuntado que la entiende Deleuze. Así, como señala Hallward, “todo es real y todo hace lo que es de la misma manera (...). Todas las creaciones proceden dentro de un plano de consistencia compartido e infinitamente ramificado” (Hallward 2006, p. 11), y donde “el plan de consistencia es la abolición de toda metáfora; todo lo que consiste es Real” (MM, p. 74).

Y es en este mismo sentido, en la descripción del movimiento que va de los conceptos al plano de consistencia, que Deleuze puede hacer suya la fórmula de Parménides según la cual pensar=ser:

Si ‘volverse hacia...’ es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero, ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? (...) *En este sentido se dice que pensar y ser son una única y misma cosa.* O, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento sin ser también materia del ser (...) El plano de inmanencia tiene dos facetas, como Pensamiento y como Naturaleza, como *Physis* y como *Nous*. Es por lo que siempre hay muchos movimientos infinitos entrelazados unos dentro de los otros, plegados unos dentro de los otros, en la medida en que el retorno de uno dispara otro instantáneamente, de tal modo que el plano de inmanencia no para de tejerse, gigantesca lanzadera (QeF p. 42. Subrayado nuestro).

*Voluntad creativa, puesta en valor de la especulación y la creación como actividad filosófica fundamental, interés en la metafísica y propuesta de una ontología unívoca y por lo tanto no antropocéntrica y poshumana, inmanente y por lo tanto materialista y realista, intento de superar el correlacionismo, y recuperación de la ecuación parmenídea con la igualdad entre el ser y el pensar.* Tal y como hemos mencionado antes, todas estas ideas serán fundamentales para el Realismo Especulativo, y todas estas ideas están ya presentes en la filosofía de Deleuze. De ahí que resulte claro el motivo de su recuperación, y la posición preferente que tiene Deleuze para estos autores con respecto a sus otros compañeros de generación.

#### **4.3.3. Manuel DeLanda y Graham Harman. Ontología del ensamblaje y Ontología Orientada a los Objetos**

Las propuestas filosóficas más continuistas con este espíritu deleuziano son sin duda las llamadas ontologías del ensamblaje, de las que la obra de Manuel DeLanda es su más claro

representante. Junto a él, quisiéramos traer también aquí la llamada Ontología Orientada a los Objetos, y a Graham Harman como su autor más destacado. Pues si bien esta última diverge en aspectos fundamentales de la primera, y en algunos otros se define incluso como antagónica con el pensamiento deleuziano, pensamos que existe una voluntad común que merece la pena presentar conjuntamente, y que más adelante nos servirá para poder comparar de qué forma las distintas filosofías relacionales afrontan la construcción de sus ontologías horizontales.

Como decimos, el más deleuziano de los realistas especulativos y el que acogerá con más entusiasmo las ideas que hemos comentado hasta ahora será, sin duda, Manuel DeLanda<sup>193</sup>. En su *Intensive Science and Virtual Philosophy* (2002), DeLanda será uno de los primeros en acometer esta lectura de Deleuze desde la perspectiva de una ontología realista (p. 2), siendo pionero de las tendencias actuales, y proponiendo llevar a cabo una reconstrucción del pensamiento de Deleuze que lo haga asumible para la filosofía analítica y para la ciencia en general. Para DeLanda, la ontología procesual de Deleuze escapa del realismo ingenuo y esencialista que acostumbraba a caracterizar la filosofía realista, y es susceptible de ser aplicada a la descripción de los procesos materiales y energéticos que caracterizan los sistemas complejos y abiertos con los que trabaja la ciencia. El dinamismo inherente a la propuesta deleuziana funciona como una alternativa ontológica válida frente a un pensamiento clásico de la *esencia* que DeLanda considera demasiado rígido. Y la concepción genética deleuziana de las formas, y la dinámica entre lo actual y lo virtual, son perfectamente complementarios con la forma en que la ciencia se aproxima al estudio de los procesos diferenciales y productivos implicados en la morfogénesis de las formaciones orgánicas e inorgánicas (p. 4).

Sin embargo, en lo que respecta a nuestros intereses, el concepto más importante que DeLanda va a rescatar de Deleuze, y sobre el que va a orbitar su filosofía en los últimos años es el concepto de *assemblage*. Como mencionábamos más arriba, DeLanda es uno de esos filósofos que interpretan el pensamiento de Deleuze desde la centralidad de una ontología que comprende la realidad en términos de flujos, acontecimientos, intensidades y procesos. Y, a partir de un determinado momento de su obra, la adopción de estos preceptos deleuzianos va a estar enfocada hacia la consecución de dos objetivos fundamentales: por un lado, como acabamos de decir, tratar de demostrar la validez teórica y epistemológica de la obra deleuziana

---

<sup>193</sup> Como hemos mencionado anteriormente, utilizamos el término Realismo Especulativo por puro pragmatismo. En realidad, DeLanda podría ubicarse bajo una generación anterior -*Intensive Science and Virtual Philosophy*, la obra que lo situó en la primera línea del panorama filosófico es del año 2002-, y actualmente es más común referirse a él como “materialista especulativo”.

para el pensamiento científico, y, en segundo lugar, tratar de aplicar las consecuencias de este modelo ontológico procesual a una teoría social<sup>194</sup>.

El *assemblage* es el término que va a utilizar DeLanda sobre el que asentar una ontología que, intentando aprehender la realidad social en términos realistas, escape del fundamentalismo de las *esencias* y capte el necesario dinamismo de la realidad, entendiéndola desde un punto de vista relacional y no estático, objetivo pero variable. Desde este concepto de *assemblage* DeLanda pretende acercarse a las propiedades *emergentes* de los objetos, como una forma de entenderlos como algo más que la suma de sus partes, ya que, en la impredecibilidad de sus relaciones, interacciones y composiciones con otros objetos, generan propiedades no presentes en su disposición original. De ahí que su aplicación en la teoría social resulte tan interesante como una forma de analizar fenómenos complejos, cambiantes, y que pueden funcionar de diferentes formas a diferentes escalas. El concepto, resulta claro a estas alturas, funciona además como traducción del *agencement* de Deleuze y Guattari<sup>195</sup>, que DeLanda va a intentar llevar más allá. Este último término tiene una definición esquivada en las obras de Deleuze y Guattari, aplicado a diferentes contextos y caracterizado de maneras distintas según el momento. Sin embargo, DeLanda va a tomar de Deleuze la siguiente definición genérica como referencia:

¿Qué es un agenciamiento? Un agenciamiento es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos, a través de edades, de sexos y de reinos -a través de diferentes naturalezas. La única unidad del agenciamiento es de co-funcionamiento: una simbiosis, una “simpatía”. Lo importante no son las filiaciones, sino las alianzas y las aleaciones; ni tampoco las herencias o las descendencias, sino los contagios, las epidemias, el viento (*D*, p. 79).

---

<sup>194</sup> “La ontología social realista que se defenderá en este libro tiene que ver con procesos objetivos de ensamblaje: una amplia gama de entidades sociales, desde personas hasta naciones-estado, serán tratadas como ensamblajes contruidos a través de procesos históricos muy específicos, procesos en los que el lenguaje juega un papel importante. papel importante pero no constitutivo” (DeLanda 2006, p. 3). Esto último es interesante porque, por lo general, los principales realistas especulativos no se han preocupado demasiado de elaborar las consecuencias sociales, políticas o éticas de su pensamiento. De los autores principales, solo Graham Harman, del que hablaremos a continuación, y, quizás, Markus Gabriel, han realizado intentos similares en el campo de la teoría social y de la ética. Para un ejemplo de un intento de la posible aplicación de la Ontología Orientada a los Objetos de Harman a lo social ver Pérez López y Pesado Rodríguez (2019).

<sup>195</sup> Una traducción, que como el mismo DeLanda reconoce, fracasa al no recoger toda la complejidad del original francés: “La palabra en inglés no logra captar el significado del *agencement* original, término que se refiere a la acción de emparejar o ensamblar un conjunto de componentes (*agencer*), así como al resultado de tal acción: un conjunto de partes que engranar bien. La palabra inglesa utilizada como traducción captura solo el segundo de estos significados, creando la impresión de que el concepto se refiere a un producto y no a un proceso (...) Este libro es un intento de unir estas diferentes definiciones, introduciendo e ilustrando los términos necesarios para hacer sentido de ellos” (2016, p. 1).

Para elaborar su concepto propio de *assemblage*, DeLanda va a partir de dos ideas fundamentales. En primer lugar, a) la idea de que un ensamblaje une partes heterogéneas, que no son uniformes en su naturaleza u origen; b) que esta unión se produce mediante relaciones de alianza y no de filiación, es decir relaciones de *exterioridad* y no de *interioridad*. En el caso de la filiación las relaciones son interiores a los términos que relacionan porque la relación no existe fuera de los mismos: la identidad o el rol del padre o del hijo no existe fuera de su relación mutua. Las alianzas, como en el caso de una alianza política, por ejemplo, conectan dos grupos mediante una relación de exterioridad, porque representan grupos heterogéneos cuya interacción no estaba predeterminada, sino que es arbitraria y contingente. Mientras que las relaciones de filiación representan identidades codificadas social o biológicamente, las alianzas producen alternativas no prefijadas con anterioridad. De ahí se explica, como dice DeLanda, “la atracción de Deleuze por la relación ecológica de simbiosis, como en la relación entre los insectos y las plantas que polinizan, porque se trata de especies heterogéneas que interactúan en la exterioridad, y su relación no es necesaria sino contingentemente obligatoria, una relación que no define la identidad misma de los simbiosistas” (DeLanda 2016, p. 3).

DeLanda va a intentar impulsar más allá esta idea del ensamblaje, ampliando sus ámbitos de aplicación, complejizando sus dinámicas internas, y haciendo de los ensamblajes entidades más volátiles y cambiantes. El mayor error de Deleuze y Guattari habría sido mantener una comprensión del mundo poco estratificada, en la que la mayoría de sus análisis, tanto para el mundo natural como social acaban reinscribiéndose sobre una base dicotómica -árbol/rizoma, espacio liso/espacio estriado, molar/molecular, menor/mayor, etc.-, que simplifica la realidad. Por ello, DeLanda va a intentar proponer una ontología que dé cuenta de esta complejidad a diferentes niveles, donde en todo momento estamos tratando ya con ensamblajes, con “asambleas de asambleas”, y nunca con esencias singulares. De esta forma, DeLanda espera detallar “una ontología social materialista en la que las comunidades y organizaciones, ciudades y países, se muestran susceptibles a un tratamiento en términos de ensamblajes” (*Ibid.*), buscando aplicarse cada vez en mayor número de contextos, tanto a una escala superior como inferior. Al mismo tiempo, esta multiplicación de los ensamblajes no se produce sólo en número, sino también en la forma de su funcionamiento interno: la sustitución de los cuerpos o partes componentes por otros ensamblajes más pequeños, “produce una visión de la realidad en la que los ensamblajes están en todas partes, multiplicándose en todas las direcciones, algunos más viscosos y cambiando a velocidades más lentas, algunos más fluidos e impermanentes, surgiendo casi tan rápido como desaparecen” (p. 7). De esta forma, y si bien era algo que ya estaba en Deleuze, ahora DeLanda va a profundizar en la advertencia de cómo la descripción

rizomática, arbórea o molecular es sólo la descripción de *momentos* cualitativamente diferentes de una entidad, enfatizando el componente dinámico y cambiante, pero también el riesgo de que una forma de ensamblaje pueda acabar transformándose en su opuesto.

La forma en que esta ontología del ensamblaje se concreta en un pensamiento realista es a través de su combinación con un pensamiento de lo virtual. La dualidad virtual-actual de Deleuze le permite a DeLanda construir un pensamiento materialista de la complejidad social sin incurrir en un formalismo idealista (que plantearía que las totalidades o entes complejos son construcciones mentales), ni en un realismo substancial (que plantearía que estos existen como realidades empíricas actuales) (Ramírez 2017, p. 26). Al mismo tiempo, y como ya hemos comentado, la propuesta de caracterización de los objetos complejos a través de la figura del ensamblaje buscaría ofrecer una alternativa a un reduccionismo de corte fisicalista que interpretaría la esencia de un objeto en términos de su reducción a sus partes componentes, así como a un reduccionismo por sus causas o efectos: la definición de un objeto por las causas que lo forman o por los efectos que produce. En su lugar, la concepción de las totalidades orgánicas como *assemblages* entiende su funcionamiento según múltiples relaciones, afectos mutuos y zonas de interacción y consistencia, de cuya acción *emergen* propiedades no presentes en sus diversos componentes. La siguiente cita de DeLanda funciona como un buen resumen de todo lo dicho:

Hoy, la principal alternativa teórica a los todos orgánicos es lo que el filósofo Gilles Deleuze llama ensamblajes, todos caracterizados por relaciones de exterioridad. (...) La exterioridad de las relaciones implica una cierta autonomía de los términos que relacionan, o como dice Deleuze, implica que 'una relación puede cambiar sin que cambien los términos' (...) Las relaciones de exterioridad también implican que las propiedades de las partes componentes nunca pueden explicar las relaciones que constituyen un todo, es decir, 'las relaciones no tienen como causa las propiedades de las [partes componentes] entre las cuales se establecen...' aunque pueden ser causadas por el ejercicio de las capacidades de un componente. De hecho, la razón por la que las propiedades de un todo no pueden reducirse a las de sus partes es que son el resultado no de una agregación de las propiedades propias de los componentes, sino del ejercicio real de sus capacidades. Estas capacidades dependen de las propiedades de un componente, pero no pueden reducirse a ellas, ya que implican una referencia a las propiedades de otras entidades que interactúan (DeLanda 2006, pp. 10-11).

Desde esta visión, DeLanda espera ofrecer un pensamiento que conjugue el estudio de objetos sociales complejos (ciudades, instituciones, costumbres, etc.) con una ontología materialista, realista y no antropocéntrica, que dé cuenta del dinamismo y creatividad

constantes de sus objetos, sin caer ni en los reduccionismos antes comentados, ni en un sustancialismo estático y dogmático.

El caso de la Ontología Orientada a los Objetos (OOO) representa, desde nuestro punto de vista, un caso similar a la ontología del ensamblaje de DeLanda. No sólo a nivel de propuesta, sino también de objetivos. Pues, como hemos comentado anteriormente, de los considerados autores principales del Realismo Especulativo, seguramente haya sido Harman el que más se haya preocupado por hacer extensibles a un terreno social sus planteamientos ontológicos. Y, si bien, como hemos adelantado, ambas corrientes plantean notables diferencias, creemos que merece la pena presentarlas conjuntamente<sup>196</sup>. Para acercarnos a la teoría social y a la visión poshumana y antiantropocéntrica que va a manejar la filosofía de Harman debemos comenzar, sin embargo, por definir su teoría de los objetos

En los últimos años, la propuesta de la OOO se ha concretado en lo que Harman ha llamado una visión “inmaterialista” (Harman 2016) de lo social que pretende distanciarse al mismo tiempo de los postulados ingenuamente materialistas y de los estrictamente constructivistas<sup>197</sup>. En este marco, y en un movimiento muy similar al que acabamos de ver, esta visión inmaterialista va a ser construido por Harman a través de un concepto de *objeto* que trasciende su comprensión estrictamente fisicista, como una “entidad dura como una roca, duradera e inanimada” (Harman 2018, p. 42), para pasar a considerar como tales todo aquello “que no puede reducirse enteramente ni a los componentes de los que está hecho ni a los efectos que tiene sobre otras cosas” (Harman 2018, p. 43). Es decir, Harman busca escapar de lo que él llama *undermining*, la reducción de un objeto a sus partes, del *overmining*, la reducción a sus efectos, sus acciones, los discursos que produce o a lo que podemos decir sobre él, o al *duomining* como la combinación de ambos procesos. El problema con la primera práctica es que “no puede dar cuenta de la relativa independencia de los objetos hacia sus piezas constituyentes o historias, un fenómeno mejor conocido como emergencia. Un objeto no es igual a la ubicación exacta de sus átomos, ya que dentro de ciertos límites, estos átomos pueden reemplazarse, eliminarse o cambiarse sin cambiar el objeto como un todo”. Mientras que el problema con el

---

<sup>196</sup> La parte que se desarrolla a continuación está tomada, en una versión ligeramente modificada, de nuestro artículo *¿Una ontología realista de lo nacional?* (Pérez López y Pesado Rodríguez 2019).

<sup>197</sup> Este sería un primer punto de tensión con la propuesta de DeLanda: mientras éste, especialmente en sus primeros textos, emplea prácticamente como sinónimos los términos “realismo” y “materialismo”, Harman prefiere descartar este último por entender que no hay ninguna ganancia en la apelación *per se* a la pura materia. Harman considera inútil la apelación a la pura materia ya que cree imposible concebir una materia sin forma, al contrario que sí es posible distinguir una forma sin materia. Por ello, en términos aristotélicos, la OOO estaría mucho más interesada en la causa formal, por la causa material del materialismo de DeLanda. Para una discusión entre ambos autores al respecto de este tema ver DeLanda y Harman (2017, pp. 25-27)

*overmining* es que “no permite a los objetos ningún excedente de realidad más allá de lo que modifican, transforman, perturban o crean” (2016 pp. 8-10). Así, su apuesta ontológica, consistiría en postular una existencia, una esencia o un plusvalor del objeto irreducible a estos dos polos —partes y efectos—, como forma de respuesta tanto hacia el reduccionismo científico como hacia los distintos tipos de correlacionismo filosófico, y que busca otorgar carta de naturaleza ontológica también a entidades abstractas, imaginarias, ficticias o intersubjetivas en igualdad de condiciones que a las del mundo físico:

Para el pensador orientado a los objetos, Señala Harman, los objetos físicos son solo un tipo de objeto entre muchos otros [...] el pensamiento orientado a los objetos sostiene que los objetos existen en numerosas escalas diferentes, incluido el electrón, la molécula, la Compañía Holandesa de las Indias Orientales y la galaxia. El mero hecho de la complejidad y la amplitud no hace que algo sea menos real que sus partes componentes. Luego, no deberíamos tener prisa por hacer desaparecer los objetos ficticios, ya que cualquier filosofía digna de ese nombre debe ser capaz de decir algo positivo sobre tales seres [...]. Y finalmente, la OOO es anti-literalista, porque cualquier descripción literal, percepción literal o interacción causal literal con la cosa no nos da esa cosa directamente, sino solo una traducción de ella. Por lo tanto, un medio indirecto u oblicuo de acceso a la realidad es, en cierto modo, un modo de acceso más sabio que cualquier cantidad de información literal sobre ella (Harman 2018, 39-40).

La teoría social derivada de estas premisas tiene como objetivo, en última instancia, oponerse a unas ciencias sociales y políticas que se entienden como poco más que teorías del sujeto aplicadas en campos concretos de la realidad. La idea de Harman es que en su lugar éstas deberían tomar en consideración a los objetos inanimados y entidades no-humanas según un principio de igualdad ontológica. Para ello, y aquí hay otra fricción con DeLanda, Harman propone volver sobre el concepto clásico de esencia, retomándolo críticamente y mostrando un compromiso con la existencia de los objetos que se juega más allá de lo relacional y de lo procesual, sin por ello devenir eterna e inmutable.

Si bien la ontología de DeLanda reconocía ya las discontinuidades y los procesos de individuación dentro de los conglomerados relaciones que implicaban los agenciamientos, Harman busca separarse de la idea de ensamblaje y de la imagen de flujo que conlleva, tan presente en las ontologías inspiradas en Deleuze, insistiendo más claramente en los contornos y la singularidad de los objetos. Como señala Ernesto Castro, para Harman, el problema de estas posiciones filosóficas es que “si son dinamistas, tienen dificultades a la hora de dar cuenta de la unidad de los objetos a lo largo del cambio; y si son relacionistas, tienen dificultades a la hora de dar cuenta del propio cambio” (Castro 2020, p. 224). Así, sin negar las interacciones que se

producen a lo largo de la vida de los objetos, Harman va a matizar las simpatías que había mostrado a lo largo de su obra hacia el modelo relacional de la Teoría del Actor-Red (TAR) de Bruno Latour<sup>198</sup>, también próximo a una concepción relacional deleuziana, para acercarse en su lugar a modelos como los de desarrollo evolutivo de la biología de Stephen Jay Gould o Lynn Margulys, que proponen un recorrido vital de los entidades biológicas en clave menos gradualista que discontinua, y prestando menos atención a los cambios que a sus simbiosis. Así, el problema de Harman es proponer una teoría relacional, que no niegue las interacciones entre los objetos, pero que los considere al mismo tiempo bajo principio de individualidad y de opacidad, que no los reduzca a sus interacciones entre ellos, y que, sin caer en las posiciones de un esencialismo mal entendido, siga considerando a los objetos desde un punto de vista entitativo clásico. Para ello, Harman va a proponer un modo de relación indirecta tomada del *ocasionismo* filosófico, y que va a llamar *causación vicaria*:

El tema más fundamental para la filosofía orientada a objetos es la causalidad vicaria, un concepto introducido como una modificación de la noción largamente desacreditada de causa ocasional. Si los objetos exceden cualquiera de sus relaciones perceptuales o causales con otros objetos, si habitan algún espacio vacante aún indefinido de la realidad, surge inmediatamente la pregunta de cómo interactúan. Más concisamente: tenemos el problema de los objetos no relacionados que de alguna manera se relacionan. Dado que ninguna causalidad entre ellos puede ser directa, claramente solo puede ser vicaria, teniendo lugar por medio de algún intermediario no especificado (Harman 2005, p. 91).

Es ya en este punto donde las diferencias con DeLanda comienzan a ser notables y, desde nuestro punto de vista, donde la teoría de Harman comienza a perder fuerza. Hasta ahora,

---

<sup>198</sup> Como decíamos en la introducción de este capítulo citando a Biset, Harman representaría la derivación latouriana del Realismo Especulativo, frente a las posiciones más próximas a Badiou de Brassier o Meillassoux que veremos a continuación. Sin embargo, como decimos, en los últimos años Harman habría experimentado un distanciamiento del sociólogo y antropólogo francés: “Al interpretar las cosas como actores desplegados exhaustivamente en los efectos que tienen sobre otras cosas, la TAR pierde de vista la diferencia entre lo que una cosa es y lo que hace.” (Harman 2018, 109). También DeLanda experimenta un alejamiento semejante de la propuesta de Latour. Como señala Andrew Ball, “A diferencia de la ontología relacionalista descrita en la teoría del actor-red de Bruno Latour, donde cada entidad se define por sus interacciones con otras entidades —por su capacidad de afectar y ser afectado por otras entidades—, los ensamblajes de DeLanda consisten en partes que permanecen autónomas e independientes de sus red de relaciones. Cada parte es capaz de separarse para formar nuevas relaciones y, por lo tanto, los ensamblajes se caracterizan por "relaciones de exterioridad". A diferencia de las "relaciones de interioridad" que caracterizan los ensamblajes de Latour, donde las relaciones "definen la identidad misma de los términos que relacionan". las relaciones de exterioridad no son constitutivas de las partes componentes (2) A diferencia de la contingencia ontológica de los componentes del ensamblaje descrita por Latour, en la teoría del ensamblaje de DeLanda, las relaciones no definen los términos de la relación”. (Ball 2018, pp. 241-242).

son muchas las coincidencias entre los respectivos realismos de ambos. En palabras del propio DeLanda:

Ambos rechazamos las relaciones intrínsecas y el macrorreduccionismo (*overmining*) al que conducen, así como el microrreduccionismo tradicional (*undermining*) y su descuido de las propiedades emergentes. También rechazamos las ontologías realistas que son todo proceso y nada de producto. Hay discontinuidades ontológicas en el mundo; el mundo no es un proceso continuo de devenir, sino uno que también contiene seres que tienen una identidad separada y duradera. También estamos de acuerdo en que sería ridículo agregar a la identidad de un objeto actual la suma total de sus posibles relaciones extrínsecas. (DeLanda y Harman 2017, pág. 77)

A partir de aquí, los dos grandes desacuerdos vendrían dados por dos premisas principales: La asunción de una ontología de lo virtual/actual por parte de DeLanda, mientras que Harman prioriza únicamente el dominio de lo actual; y la dicotomía entre los ensamblajes de DeLanda y las esencias singulares de Harman, con el diferente tipo de relación y causalidad que implican. DeLanda, como comentábamos al inicio, va a construir su ontología desde la dualidad actual-virtual deleuziana, dando preeminencia ontológica a este último. Así, como señala Kleinherenbrink, este reino de lo virtual va a aparecer en la obra de DeLanda como agente causal subyacente en la existencia de las entidades discretas y de los *ensamblajes*, como una única fuerza intensiva y autodiferenciante que da cuenta de toda la realidad (Kleinherenbrink 2019, p. 32). Un espacio subyacente y continuo de procesos que, en línea con la inmanencia deleuziana antes descrita, se presenta como un campo de individuación donde todas las entidades son iguales, como formas de expresión unívoca del ser. En el caso de Harman, sin embargo, hay una tendencia plenamente consciente a oponerse a estos esquemas: “en una época en la que todo el impulso intelectual pertenece al contexto, la continuidad, la relación, la materialidad y la práctica, debemos rechazar la prioridad de cada uno de estos términos, centrándonos en cambio en una versión inmaterialista de sorpresa y opacidad”. (2016, pp. 19-20). La prioridad de lo discontinuo sobre la continuidad, de la esencia singular sobre la relación y de la sustancia sobre la acción (p. 15), va a derivar en Harman en una ontología mucho más estática, donde “el cambio es intermitente y la estabilidad la norma”, donde las cosas “son singulares antes que múltiples” (p. 16), donde hay una dimensión trascendente en los objetos que los hace inaccesibles directamente -solo aprehensibles a través de la *causación vicaria*<sup>199</sup>-,

---

<sup>199</sup> Algo que, como comenta Ernesto Castro, va a implicar una mistificación entre objetos y relaciones, y que, al necesitar una mediación constante de un tercero que dé cuenta de la relación entre los objetos, acaba incurriendo en un *regressus ad infinitum* al estilo del argumento del tercer hombre que Aristóteles esgrimía contra Platón (Castro 2020, p. 224).

y donde el pensamiento de la inmanencia total se descarta por ser considerado opresivo (*Ibid.*) en tanto convierte las diferencias individuales en puro flujo indiferenciado<sup>200</sup>.

Como veremos más adelante, esta insistencia en la discontinuidad y la forma peculiar que tiene Harman de conceptualizar la relación entre los objetos va a traerle problemas para la coherencia de su sistema<sup>201</sup>. Pero por lo pronto podemos cerrar este capítulo resumiendo las características de la OOO de la siguiente forma: La OOO de Harman a) otorga de partida un mismo estatus ontológico a todos los objetos; b) se refiere con éstos a entidades tanto materiales como fenoménicas, tanto simples como complejas, tanto individuales como intersubjetivas y tanto reales como ficticias; c) entiende por “objeto” toda entidad irreductible tanto a la suma de sus partes como a la suma total de sus efectos en el mundo; y d) considera que todo objeto es inseparable de sus propiedades y que se presenta siempre como inabordable directamente, siendo solo accesible mediante un acercamiento indirecto, que toma la forma de una causalidad vicaria. (Pérez López y Pesado Rodríguez 2019, pp. 193-195).

---

<sup>200</sup> Unas diferencias con su propia teorías que DeLanda considera más bien insignificantes: “Al final de la sección anterior dije que un punto de divergencia entre nosotros (esencias singulares versus mecanismos de emergencia) es relativamente inofensivo, porque siempre puedo parafrasear la frase ‘esencia singular’ como ‘lo que sea que mantiene una identidad de objeto’ desde mis propios criterios. Un punto similar se aplica ahora al otro papel de las esencias singulares como ‘objetos retirados’. Siempre puedo parafrasear esto para que signifique ‘lo que sea que nos impide obtener un conocimiento perfecto del objeto’, y luego usar la posibilidad de una novedad futura, el registro imperfecto de las huellas pasadas, la dependencia espacial y temporal de la escala de las presentaciones del mundo, y así sucesivamente”. (DeLanda y Harman 2017, p. 90). Pero que, sin embargo, como veremos más adelante contra la opinión del propio DeLanda, todas estas ideas van a suponer un gran problema para la coherencia interna del sistema de Harman.

<sup>201</sup> Adelantándonos al capítulo siguiente, vale esta crítica de Young como resumen de los puntos más débiles de la propuesta de Harman: “A modo de ejemplo utilizado a menudo por Harman, su afirmación es que cuando los humanos se relacionan con el algodón, necesariamente lo hacen traduciéndolo de una manera humana finita; por ejemplo, lo relacionan como una forma de equipo utilizado para limpiar o como parte de una teoría sobre botánica. Sin embargo, también insiste en que este hecho también es válido para la relación entre el fuego y el algodón, por ejemplo, de modo que cuando el fuego interactúa con el algodón o hace que se queme, el primero solo se relaciona con el segundo traduciéndolo en términos limitados que podrían ser relevante para él pero no para humanos, insectos o rocas (...) Contra Harman, Meillassoux afirma que la solución harmaniana descrita anteriormente para las ‘filosofías del acceso humano’ es indefendible ya que en última instancia equivale a nada más que una ‘*Rethoric of Rich Elsewhere*’. Esto es en la medida en que Meillassoux argumenta que el camino más allá del acceso de Harman implica la generalización injustificada de ciertos ‘rasgos experimentables de nuestra existencia siempre humana’, por lo tanto ‘hipostasiando ilegítimamente la relación [de finitud] entre las cosas que los humanos mantienen con ellos’. En otras palabras, afirma que la filosofía anti-acceso de Harman se mantiene fiel a la ‘Era de la Correlación’ en la forma de una variante ‘vitalista’ del ‘subjetualismo’” (Young 2020, p. 49). Ver también más adelante las críticas a la concepción de Harman a lo largo del capítulo 5.3.

#### 4.3.4 Brassier y Meillasoux. Críticas y discrepancias.

Si los casos de Harman y DeLanda representaban esta tendencia crítica con el humanismo a partir del desdibujamiento, y a la vez ampliación, del sujeto en un nido de relaciones, la expansión de las formas de existencia, y la propuesta de una horizontalidad ontológica, las propuestas de Brassier y Meillasoux representarían esa otra vertiente que busca superar la condición limitante de lo humano planteando la posibilidad de salir del correlacionismo y el acceso a un afuera asubjetivo. La presencia de Deleuze en estos últimos autores no será tan clara como lo era en el caso de DeLanda. Como hemos dicho, el Realismo Especulativo es un movimiento amplio, y ni siquiera los elementos deleuzianos antes descritos pueden presentarse así, sin más, como asumidos indiscutiblemente por todos los autores. Sin embargo, creemos que lo fundamental no es tanto que los autores se sitúen en estas coordenadas deleuzianas, sino que no se entienden sin ellas. Así, algunas de las críticas más profundas que se han realizado contra su pensamiento han venido justamente de parte de Brassier y Meillasoux, de quienes, sin embargo, se ha dicho al mismo que “si quieres leer a Brassier, algo de Deleuze será necesario” (John Paul Ennis, citado en Castro 2020, p. 369), o también que, “Gilles Deleuze es probablemente el interlocutor más importante de Meillasoux, el filósofo más cercano a sus propias preocupaciones” aunque también “aquel con quien más discrepa” (Ennis y Gratton 2015, p. 52). Creemos además que, en ambos casos, las discrepancias con Deleuze se producen no tanto desde la enmienda de sus postulados, sino desde el intento de su radicalización. Por lo que su estudio no es sólo relevante para la caracterización del Realismo Especulativo, sino también para la comprensión de la propia filosofía de Deleuze.

Brassier, por ejemplo, considera que el pensamiento de la univocidad deleuziana y la diferenciación creativa sigue manteniendo un sesgo antropocéntrico, en tanto la expresión individuada del ser se produce en el pensamiento, se produce como conciencia. Brassier busca una lógica conceptual que escape a la coincidencia entre las cosas y nuestro pensamiento. Y si bien reconoce que la propuesta de Deleuze, tal y como hemos explicado, se separa de la lógica conceptual del reconocimiento kantiano (Brassier 2007, pp. 163-164) que calca lo trascendental en lo empírico, estaría incurriendo igualmente en un idealismo al situar esta diferencia entre las cosas y el pensamiento en el pensamiento mismo: “sin embargo, las expresiones individualizadoras del ser se dan en y como pensamiento: desde el pensamiento germinal del sujeto larvario al pensar plenamente potenciado del Yo fisurado. Para Deleuze, pues, el ser no es nada más allá de su expresión en el pensamiento, de hecho, es simplemente *esa* expresión” (Brassier 2017 p. 370). Buscando eliminar este resto intencional, Brassier va a sustituir el empirismo trascendental de Deleuze por un *realismo trascendental*, según el cual la diferencia

entre el concepto y aquello a lo cual se refiere no puede ser nunca conceptualizado; es una diferencia que se mantiene siempre en un ámbito extraconceptual. Como señala Shaviro: “es decir, lo real como tal no es conceptual y la diferencia entre lo real y nuestros conceptos de él no puede ser conceptualizada en sí misma. Nuestros conceptos son siempre inadecuados para los objetos a los que se refieren y que vanamente se esfuerzan por circunscribir” (Shaviro 2014, pp. 70-71). Así, para Brassier, la solución que da Deleuze al problema de la relación entre lo real, el concepto y la representación no es capaz de ir más allá del círculo correlacional, reinscribiendo el pensamiento de nuevo en el ser<sup>202</sup>, y siendo presa aún, de la centralidad del sujeto que busca superar.

En el caso de Meillassoux, la influencia de Deleuze es más notoria si cabe, siendo especialmente determinante tanto en su apuesta por una metafísica de la inmanencia<sup>203</sup>, como en su distinción entre potencialidad y virtualidad<sup>204</sup>. En su caso, la crítica a Deleuze se manifiesta en dos desacuerdos fundamentales. En línea con la crítica anterior de Brassier, para Meillassoux la obra de Deleuze, si bien no se alinea con las formas autolegitimadas de correlacionismo -los textualismos y constructivismos posmodernos, o las corrientes que piensan en términos de representación- no logra escapar tampoco de la correlación. Y aunque la ontología de Deleuze se piense en términos no antropocéntricos, para Meillassoux es incapaz de renunciar a la

---

<sup>202</sup> “Algunos estarán tentados a pensar que este arduo rodeo epistemológico a través del análisis de la infraestructura conceptual que subyace a nuestro entendimiento de términos tales como ‘qué’, ‘es’, y ‘real’, podría evitarse con una doctrina de univocidad ontológica que disuelva la representación y, con ella, la distinción tripartita entre representar, representado, y realidad. Quienes proponen una concepción unívoca del ser como diferencia, en que la concepción solo es otra diferencia en el ser, suplantarian efectivamente la pregunta metafísica ‘¿qué diferencias son reales?’ con una afirmación de la realidad de las diferencias: la diferenciación se convierte en el índice único y suficiente de la realidad. Si el ser es diferencia, y solo las diferencias son reales, entonces la labor metafísica tradicional de ‘dividir la naturaleza por sus articulaciones’ por medio de una concepción adecuada del ser puede ser suplantada al re-inyectar pensamiento directamente en el ser de tal manera que se obtenga la intuición no-representacional del ser como diferencia real. Esta sería la opción deleuzeana. Sin embargo, la celebrada ‘inmanencia’ de la univocidad deleuzeana se obtiene a costa de una fusión pre-Crítica del pensar, significar y ser, y el resultado es un pampsiquismo que, en vez de evitarlas, simplemente ignora las dificultades epistemológicas señaladas anteriormente” (Brassier 2019, pp. 237-238).

<sup>203</sup> Ver especialmente el texto de “Sustracción y contracción”, donde Meillassoux realiza una reconstrucción de la filosofía de la inmanencia deleuziana y bergsoniana. A pesar de las divergencias, afirmaciones como la siguiente muestran las similitudes entre los proyectos deleuziano-bergsoniano, y el del propio Meillassoux: “Se trata de un proyecto [el de *Materia y memoria*] que podría definirse como inmanentista, y por ello mismo metafísico: porque la metafísica, para Bergson, significa en este caso (es decir, cuando se trata de oponer metafísica y crítica) rechazar la existencia de una enigmática cosa en-sí, supuestamente diferente del fenómeno. Por el contrario, se trata de captar que el ser no tiene nada de trascendente al manifestarse; el ser es más, quizá, pero esencialmente no otra cosa que su aparecer. La teoría de la imagen responde a este objetivo” (Meillassoux 2018, p. 128).

<sup>204</sup> “Denominamos potencialidades a los casos no actualizados de un conjunto catalogable de posibles bajo la condición de una ley determinada (aleatoria o no) (...) Denominamos virtualidad a la propiedad de todo conjunto de casos para emerger dentro de un devenir que no domina ninguna totalidad preconstituída de posibles” (Meillassoux 2018, pp. 109-110).

relación-con-el-mundo a la que debe aspirar una filosofía no correlacional; si para Brassier Deleuze introducía el pensamiento en el ser, para Meillassoux la Vida o el Deseo deleuzianos aparecen como hipóstasis imposibles de desligar de nuestra relación con el mundo y de nuestro conocimiento<sup>205</sup>.

La segunda crítica de Meillassoux se articula en torno a la inmanencia deleuziana. Si bien, como ya hemos indicado, la absolutización de la inmanencia realizada por Deleuze es uno de los gestos más apreciados dentro del Realismo Especulativo, para Meillassoux este gesto se queda corto. Meillassoux, que durante toda su obra está luchando por establecer un principio de contingencia absoluta, o lo que es lo mismo, por mostrar la contingencia de la necesidad y la necesidad de la contingencia; y por fundar un principio de Irrazón (no hay razón o causa última de lo que existe, no hay principio de razón suficiente), encuentra que la filosofía de la inmanencia de Deleuze mantiene todavía un vínculo con la idea de necesidad que no puede aceptarse. Este vínculo se mostraría en la idea de que “el Ser, en tanto que se basta a sí mismo, es ‘necesariamente’ lo que es y no puede ser de otro modo” (Ramírez 2017, p. 27). Pero para Meillassoux, lo que significa la inmanencia es más bien que cualquier cosa es posible; el devenir es para Meillassoux la posibilidad de una emergencia e innovación *absoluta*, entendiendo este término en su sentido más absolutamente radical: “concedo al tiempo la capacidad de hacer emerger situaciones *que de ninguna manera estaban contenidas en las situaciones precedentes*: de crear casos nuevos, y no sólo de actualizar las potencialidades preexistentes desde la eternidad hasta su fulguración (...) *Por lo tanto, hacemos que el concepto mismo surja ex nihilo de una temporalidad liberada de su pura inmanencia*” (Meillassoux 2018, p. 110 énfasis en el original).

La absolutización de la inmanencia implicaría para Meillassoux absolutizar también la idea de contingencia, y es aquí que la fórmula deleuziana se queda corta. Para Meillassoux, una filosofía de la inmanencia debe ser una filosofía que no conozca límite: una filosofía que afirme la contingencia de las leyes de la naturaleza, o que, incluso, no encuentre nada lógicamente

---

<sup>205</sup> “Semejante tipo de metafísica puede seleccionar diversas instancias de la subjetividad, pero se caracteriza siempre por el hecho de que el término intelectual, concienal o vital será de este modo hipostasiado: la representación en el mundo leibniziano; el sujeto-objeto objetivo, es decir, la naturaleza de Schelling; el Espíritu hegeliano; la Voluntad de Schopenhauer; la voluntad de poder (o las voluntades de poder) de Nietzsche; la percepción cargada de memoria de Bergson; la Vida de Deleuze, etcétera. Incluso si las hipóstasis vitalistas del Correlato (Nietzsche, Deleuze) son identificadas fácilmente como críticas del “sujeto”, e incluso de la “metafísica”, tienen en común con el idealismo especulativo la misma decisión doble que les garantiza a ellas también no ser confundidas con un realismo ingenuo, o con una variante del idealismo trascendental: 1) Nada podría ser que no sea un cierto tipo de relación-con-el-mundo (el átomo epicureano, sin inteligencia, ni voluntad, ni vida, es por lo tanto imposible); 2) La proposición precedente debe ser entendida en un sentido absoluto, y no relativamente a nuestro conocimiento” (Meillassoux 2015, p. 67).

contradictorio en la posibilidad de la inmortalidad o de lo divino. Sólo llevando la inmanencia hasta estos límites absolutos, “es decir, absorbiendo dentro de ella aquello que se consideraba como ‘trascendente’ (la inmortalidad, lo divino, lo absoluto), es posible ‘salvar’ a la inmanencia de sus implicaciones todavía restrictivas, relativistas o nihilistas” (Ramírez 2017, p. 28).

#### 4.3.5 Ancestralidad, Nihilismo y Aceleración

Por peregrina que nos pueda parecer la reflexión de Meillassoux, estas derivaciones apocalípticas y utópicas encajan perfectamente en el clima intelectual surgido de las reflexiones en torno al Antropoceno, y en esa necesidad que comentábamos al principio de dotar de un tratamiento metafísico a los problemas que presenta al pensamiento la posibilidad de un fin del mundo empíricamente posible. De hecho, ya la crítica al correlacionismo, al antropocentrismo y al humanismo llevan implícitas una reflexión en este sentido. Como señalan Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, el antropocentrismo y humanismos modernos se corresponden con el esquema de un “nosotros antes del mundo”, o lo que es lo mismo, “a la posición de una anterioridad trascendental del humano al mundo, la cual se afirma mucho más ‘constitutiva’ de este mundo de lo que el humano, en cuanto ser empírico, se muestra ‘constituido’ por él”. (Viveiros de Castro y Danowski 2019, p. 66). La renovación metafísica y el giro ontológico que realiza el Realismo Especulativo se orienta, justamente, a la inversión de este esquema, y a enfrentar la necesidad de pensar en su lugar el mundo-sin-nosotros al que nos aboca la perspectiva del Antropoceno. Un mundo ajeno a cualquier experiencia, un mundo previo a toda descripción, un mundo sin observador ni perspectiva. Esta reflexión estará presente tanto en Meillassoux como en Brassier, pero articulada de forma antagónica: si Meillassoux concibe la posibilidad de un mundo sin sujeto desde un pensamiento de la *ancestralidad*, Brassier lo hace desde un pensamiento de la *extinción*.

En el primer caso, Meillassoux va a articular la posibilidad de un pensamiento del mundo sin sujeto desde el argumento de la *ancestralidad* –“denominamos *ancestral* a toda realidad anterior a la aparición de la especie humana, e incluso anterior a toda forma registrada de vida sobre la Tierra”- y del *archifósil* –“denominamos *archifósil* o *materia fósil* (...) a los materiales que indican la existencia de una realidad o de un acontecimiento ancestral, anterior a la vida terrestre” (Meillassoux 2015, pp. 36-37), de cuya formulación surge la siguiente pregunta:

El problema de la ancestralidad, o del archifósil (...) se desprende de la siguiente pregunta general: ¿cómo comprender el sentido de un enunciado científico que trata acerca de algo que está dado en el mundo y que está planteado como anterior a toda forma humana de

relación con el mundo? O más todavía: ¿cómo pensar el sentido de un discurso que hace de la relación con el mundo -viviente y/o pensante-, un hecho inscripto en una temporalidad en el seno de la cual esa relación no es sino un acontecimiento entre otros, situado en una sucesión de la que no es sino un jalón, y no un origen? ¿Cómo puede la ciencia simplemente pensar semejantes enunciados, y en qué sentido hay que atribuirles a estos una eventual verdad? (p. 179).

Meillassoux pretende probar la ilegitimidad de la hipótesis correlacionista interrogando el estatuto de verdad que otorgamos a enunciados que describen estados de cosas que sabemos que ocurrieron antes del advenimiento de la especie humana y del pensamiento en general. Ejemplos como el origen del universo, la radiación de fondo, la aparición del sistema solar, la emergencia de la vida en la Tierra, etc., son eventos que generan estos “archifósiles”, vestigios materiales de realidades y eventos anteriores al advenimiento del humano y que, no obstante, son accesibles al conocimiento, y de los que podemos dar descripciones verdaderas. De esta forma, a través del experimento mental que plantea el mundo sin sujeto de la ancestralidad, Meillassoux pretendería mostrar la posibilidad de emitir juicios absolutos sobre la realidad, desmontando la supuesta insolubilidad correlacional entre pensar y ser, y accediendo a este afuera de lo humano.

Brassier, por su parte, va a acometer su propuesta de un mundo-sin-nosotros situándose en el futuro. Pero, al igual que en el caso anterior, ubica las coordenadas de su pensamiento en un tiempo tan remoto como lo era el de la ancestralidad de Meillassoux, buscando moverse en un tiempo cosmológico profundo que contraste con el tiempo antropológico del correlacionismo (de Castro y Danowski 2019, p. 74). En su intento de escapar de la circularidad correlacional y de marcar una ruptura con las propuestas idealistas o empiristas, Brassier va a situar en la *extinción*, en la certeza inexorable de la aniquilación de la especie, de la vida en general, y también de la Tierra y el universo, el evento sobre el que construir su propuesta del “realismo trascendental”. Como señala Ernesto Castro, para Brassier, “la muerte de la especie humana es una *factum* o hecho trascendental, pues condiciona toda experiencia posible, sin ser por ello ideal; y es un *datum* o hecho real, sin ser por ello empírico, pues trasciende toda experiencia posible” (Castro 2020, pp. 169-170).

La certeza de esta aniquilación futura supone una pérdida de sentido y una desrealización del presente, pues implica que, en realidad, *ya estamos todos muertos*: “*Everything is dead already*” (Brassier 2007, p. 223). Así como la angustia ante la muerte heideggeriana configuraba nuestro horizonte temporal, la conciencia de la finitud terrestre configura el horizonte de temporalidad en el caso de Brassier: el presente es un momento de la

vida limitado por dos muertes, la inexistencia del Sol millones de años antes del nacimiento de la vida en la Tierra, y su futura extinción años después. A diferencia de la angustia ante la muerte de Heidegger, la angustia de Brassier, por lo tanto, no puede superarse, ya que la catástrofe ya ha tenido lugar:

La muerte del sol es catastrófica porque vicia la temporalidad ontológica en tanto que configurada en términos del carácter constituyente horizontal de la relación con el futuro de la indagación filosófica. Pero lejos de estar aguardándonos en un futuro lejano, al otro lado del horizonte terrestre, la catástrofe solar ha de ser captada como algo que *ya ha ocurrido*: como el trauma originario que impulsa la historia de la vida terrestre en su condición de intrincado desvío de la muerte estelar. La historia Terrestre se desarrolla entre el voltear (*strophes*) simultáneo de una muerte que es, a la vez *anterior* al nacimiento del primer organismo unicelular y *posterior* a la extinción del último animal multicelular (...) Esta marca impresa en el pensamiento por su relación con el sol es la huella de la muerte estelar, que precede y sucede, inicia y termina, la vida y la muerte con la que bregan los filósofos (Brassier 2017, p. 411).

El objetivo de fondo de este pensamiento de Brassier es el de abolir el sentido, profundizando en las formas de desencantamiento del mundo iniciadas por la Ilustración, y plantear un nihilismo cuya ausencia de sentido no se entienda como algo privativo sino como la condición previa de toda inteligibilidad, y de todo acceso a un conocimiento que vaya más allá de lo humano<sup>206</sup>:

El nihilismo no es una exacerbación patológica del subjetivismo que anula el mundo y reduce la realidad a un correlato del ego absoluto, sino, por el contrario, el corolario de la convicción realista de que hay una realidad independiente de la mente que, a pesar de las presunciones del narcisismo humano, se muestra indiferente ante nuestra existencia y ajena a los “valores” y “sentidos” con los que la cubrimos para que resulte más hospitalaria (...) Los filósofos harían bien en desistir de emitir más mandatos sobre la necesidad de reestablecer el sentido de la existencia, el propósito de la vida o la destrozada concordia entre el hombre y la naturaleza. La filosofía debería ser algo más que una consolación ante el patético pinchazo de la autoestima humana. El nihilismo no es un dilema existencial, sino una oportunidad especulativa (Brassier 2017, pp. 16-17).

Con esta propuesta Brassier se aleja del nihilismo en su forma heideggeriana para acercarse al nihilismo nietzscheano. Pero allí donde Nietzsche privilegia la voluntad de poder, al

---

<sup>206</sup> “Dos son las premisas básicas en las que se sustenta este libro. En primer lugar, la idea de que el desencantamiento del mundo, entendido como una consecuencia del proceso por medio del cual la Ilustración hizo añicos ‘la gran cadena del ser’ y desfiguró el ‘libro del mundo’, es una consecuencia ineludible de la deslumbrante potencia de la razón y, por ello mismo, representa un estimulante vector para el descubrimiento intelectual en lugar de un empobrecimiento catastrófico” (Brassier 2017, p. 16).

menos en la interpretación deleuziana<sup>207</sup>, como forma de transvaloración de todos los valores, Brassier, como hemos visto, privilegia la vertiente ilustrada de la razón, y quiere acabar con todos los valores salvo uno, “a saber: el valor de verdad. En sus propias palabras: “yo soy un nihilista porque aún creo en la verdad” (en Castro 2020, p. 175).

Por último, en línea con esta vertiente nihilizante, restaría decir alguna cosa al respecto del movimiento *Aceleracionista*. Si bien no consideramos que éste pueda considerarse *stricto sensu* parte del Realismo Especulativo, por ser sus preocupaciones más estratégicas que ontológicas, se le ha considerado en ocasiones como la ramificación política de aquel. No en vano, autores como Steven Shaviro, Reza Negarestani y el propio Brassier suelen aparecer adscritos a este movimiento. Como indicábamos en la introducción a esta parte de la investigación, el Aceleracionismo es un movimiento político cuyo fin es la superación del capitalismo por medio de su aceleración. Siendo un movimiento muy heterogéneo, que combina ciertos elementos de delirio con otras reflexiones de rigor, se expresa en todo el movimiento un cierto desencanto metafísico, un gusto nihilista y tanático, de elogio y promoción de procesos de destrucción creativa, envuelto en un optimismo tecnofílico que busca impulsar al máximo las contradicciones internas del capitalismo para llevarlo a su superación.

En realidad, el movimiento reclama su origen en las secuelas teóricas post-68, y en un determinado ambiente social y cultural surgido al calor del thatcherismo y reaganismo, que, al tiempo que proclamaba el *There is no Alternative* o el *No Future* del punk por un lado, generaba las ficciones distópicas de Ballard, el *Manifiesto Cyborg* de Donna Haraway, o el posobrerismo italiano por otro. Para Benjamin Noys la genealogía filosófica de esta estrategia hacia la aceleración del capital radicaría en tres textos fundamentales de Deleuze y Guattari, de Lyotard y de Baudrillard. De *El Anti Edipo* (1972) los aceleracionistas toman la llamada de Deleuze y Guattari a favor de la aceleración de los procesos de desterritorialización como la estrategia de lucha primordial contra el capital, como una forma de impulsar las propias tendencias immanentes del mismo<sup>208</sup>. En el caso de Lyotard, los aceleracionistas convergen con las tesis de

---

<sup>207</sup> “Nihil en nihilismo significa la negación como cualidad de la voluntad de poder. En su primer sentido y en su fundamento, nihilismo significa pues: valor de la nada tomado por la vida, ficción de los valores superiores que la dan este valor de la nada” (NF, p. 208).

<sup>208</sup> “Pero, ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? — ¿Retirarse del mercado mundial, como aconseja Samir Amin a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la «solución económica» fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ¿ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y de la desterritorialización? Pues tal vez los flujos no están aun bastante desterritorializados, bastante descodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, «acelerar el proceso», como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia todavía no hemos visto nada” (AE, p. 247).

*Economía libidinal* (1974) sobre lo poco fructíferos de los análisis izquierdistas sobre la alienación, aproximándose en su lugar a los análisis laborales desde la idea de la *jouissance* masoquista y la destrucción del propio cuerpo como el elemento diferencial de estas relaciones laborales (Noys 2013, p. 11). Y por último, de *El intercambio simbólico y la muerte* (1976) de Baudrillard, se retoma la idea de situar el proceso de aceleración no exclusivamente al nivel de la producción, sino también en lo simbólico, generando un proceso inflacionista también en lo metafísico: “esta es una metafísica aceleracionista de la inflación, no simplemente la inflación capitalista, que vacía la función del dinero, sino también un intercambio simbólico superior que se insinúa dentro del intercambio capitalista y acelera este proceso. Si bien Baudrillard no celebra la producción o la circulación de la libido, rastrea las burbujas inflacionarias del dinero como signos del capitalismo despojándose de significado y valor.” (pp. 11-12).

Vemos entonces, que de lo que se trata en el aceleracionismo no es de escapar de la corriente capitalista, sino de nadar con ella. Así es que podríamos definir la postura de estos autores como una especie de nietzscheanos y marxistas heréticos: lo primero por su voluntad de aceleración y destrucción creativa, lo segundo, porque, aunque su punto de llegada sea el de la superación del capitalismo, no buscan alcanzarlo a través de la dialéctica y la lucha de clases marxista: “los aceleracionistas teóricos intentan romper esta dialéctica [marxista] de la redención al enfatizar solo el momento violento de la destrucción creativa. En lugar de la sociedad justa generada por la lucha, es la aceleración la que se convierte en vehículo de la redención desencantada.” (p. 14). Es por eso que, quizás, a pesar de sus objetivos sería más correcto hablar de este movimiento como una filosofía postcapitalista y no anticapitalista, ya que pretende llevar a cabo la subversión del capitalismo por sus propios medios, y puesto que se muestra hostil a toda estrategia política de carácter deflacionista o decrecentista, de carácter ambiental, o que de alguna manera intente oponerse a las tendencias de hiperdesarrollo capitalista. Se produce así un rechazo de toda política que tenga un carácter de resistencia. Puesto que para los autores aceleracionistas, este tipo de enfoques, “abandona en las manos de su adversario la inteligencia tecnológica concreta y los argumentos económicos” (Avanessian y Reis 2017, p. 11), debiendo apostar en su lugar por una política ofensiva y proactiva que aproveche en su favor los instrumentos del enemigo.

Junto con la erótica nihilista que hemos comentado anteriormente, pervive en todos estos autores una voluntad creativa que los emparenta con el componente especulativo de los filósofos realistas, y con el carácter utópico e imaginativo de algunas de sus formulaciones teóricas. Así, en el *Manifiesto por una Política Aceleracionista*, Nick Srnicek y Alex Williams señalan que su objetivo es “generar una nueva hegemonía global de la izquierda” que pasa por

“la recuperación de los perdidos futuros posibles y, de hecho, [por] la recuperación del futuro como tal” (en Avanesian y Reis 2017, p. 36). La aceleración y el crecimiento no deben ser sólo una aceleración y un crecimiento tecnológicos o productivos, sino sobre todo una aceleración del pensamiento y de la especulación, de la imaginación de nuevas formas de vida, que no se restrinjan a lo local, y que generen nuevas posibilidades para la humanidad: “experimentamos nada más que la velocidad creciente de un horizonte local, un simple espasmo clínicamente muerto en lugar de una aceleración que sea también ‘navegacional’, un proceso experimental de descubrimiento dentro de un espacio universal de posibilidades. Es esta última forma de aceleración la que consideramos esencial” (p. 37).

Sin embargo, fuera de este elogio de la imaginación y del encomiable optimismo en las posibilidades de la tecnología, hay en esta política aceleracionista ciertos elementos de los que deberíamos desconfiar. El rupturismo autoconsciente de todos estos movimientos llega en el aceleracionismo al punto de un mesianismo nihilista que parece poner en duda cualquier forma de política que no sea la propia, menospreciando sus conquistas y prácticas y tratándola con absoluta condescendencia. Todo ello acompañado de un prosodia al más puro estilo de los manifiestos vanguardistas de principios del siglo XX, que satura sus textos de una retórica casi autoritaria, y que, a simple vista, parece lejana a las formas que se le suponen a una izquierda en la que ellos dicen situarse. Citamos varios fragmentos, nuevamente del *Manifiesto*:

Creemos que la división más importante en la izquierda de hoy se da entre los que se atienen a una política folk, acción directa y horizontalismo intransigente, y los que conforman una política que podríamos llamar aceleracionista, sin subir de abstracción, complejidad, globalidad y tecnología. Los primeros se conforman con establecer pequeños espacios temporales de relaciones sociales no-capitalistas, rehuendo los problemas reales que conlleva el enfrentarse a enemigos intrínsecamente no-locales, abstractos y profundamente arraigados en nuestra infraestructura cotidiana. El fracaso está incorporado desde el principio en estas políticas. Por el contrario, una política aceleracionista busca preservar las conquistas del capitalismo tardío al tiempo que va más allá de lo que su sistema de valores, sus estructuras de control y sus patologías de masa permiten (2017, p. 39).

No creemos que la acción directa sea suficiente para alcanzar ninguno de estos objetivos. Las tácticas habituales de marchas con pancartas y de creación de zonas temporalmente autónomas corren el riesgo de convertirse en reconfortantes sustitutos del éxito efectivo. “Al menos hacemos algo” es el grito de guerra de aquellos que anteponen la autoestima a la acción realmente eficaz. El único criterio para una buena táctica es si posibilita o no un éxito significativo. Debemos acabar con la fetichización de modos particulares de acción. La política

debe ser tratada como un conjunto de sistemas dinámicos, desgarrado por conflictos, adaptaciones y contra-adaptaciones, y carreras armamentísticas estratégicas (2017, p. 43)

Desprecio del igualitarismo, maquiavelismo exacerbado que prioriza el éxito por encima de cualquier otra cosa, abuso de fórmulas y de un vocabulario bélico y marcial, que niega la resistencia y la vulnerabilidad política y busca entenderse solo en términos de conquista, de dominio, de autoridad, de masculinidad. No es de extrañar, entonces, que todo ello acabe escalando en el espacio de unas pocas páginas, comenzando por la defensa de una política activa, y acabando por poner en duda incluso la noción misma de democracia en favor de una política turbocapitalista regida por los criterios de eficiencia: “el abrumador privilegio de la democracia-como-proceso debe ser dejado atrás. La fetichización de la apertura, la horizontalidad y la inclusión de gran parte de la izquierda ‘radical’ contemporánea sientan las bases de la ineficacia. El secretismo, la verticalidad y la exclusión también tienen su lugar (aunque, claro, no de naturaleza exclusiva) en la acción política efectiva” (p. 44).

No parece, por ello, que haya mucho que merezca ser rescatado de aquí. Si bien hay autores realmente interesantes entre los que en algún momento han mostrado alguna simpatía hacia el movimiento - es el caso de los ya nombrados Shaviro, Brassier y Negarestani, el crítico cultural Mark Fisher, o los italianos Antonio Negri y Franco “Bifo” Berardi, entre otros-, y en los últimos años han enriquecido sus apuestas ya de por sí atractivas sobre la tecnología y temporalidad con algunas perspectivas interesantes del colapso ambiental (ver Viveiros de Castro y Danowski 2019, p. 108), no parece, como decimos, que merezca la pena detenerse aquí mucho más tiempo. Especialmente porque su propio proyecto es contradictorio. Y aun cuando imputen a la izquierda una ausencia de imaginación en sus propuestas, y se arroguen la exclusividad de la imaginación, lo cierto es que sus propias ideas no están menos orientadas hacia el pasado. Como señalan Viveiros de Castro y Déborah Danowski: “se trata de completar el proyecto de autofundación del Hombre con el proyecto del control técnico absoluto del mundo: de consumir el proyecto del siglo de la Razón con la recuperación y el cumplimiento de las promesas del siglo del Progreso” (*Ibid.* p. 107). Así, al contrario de lo que pretendemos presentar aquí, el proyecto aceleracionista tendría menos que ver con un poshumanismo que con un transhumanismo. Pues si, como señalamos antes<sup>209</sup> el primero aparece como una forma de superar la herencia modernista del humanismo y abrirla hacia caminos no explorados que nos permitan expandir la condición de lo humano, el transhumanismo en su versión más acelerada, “toma los tropos centrales de la modernidad y les inyecta esteroides: el infinito, el

---

<sup>209</sup> Ver nota 188

progreso, la trascendencia de los límites corporales, el control sobre la evolución, la creencia en la capacidad humana para rehacerse a sí mismo, las capacidades ilimitadas del intelecto humano” (Whitaker citado en Carrigan y Porpora 2021). Ni siquiera como epígonos de Deleuze pueden resultarnos de demasiado interés. Pues, aunque el *Anti Edipo* esté en la fundación del movimiento, el tipo de política fuertemente estatalizada y verticalizada impulsada por el aceleracionismo<sup>210</sup> nada tiene que ver con la micropolítica, las líneas de fuga o los ritornellos deleuzianos, elementos mucho más representativos de su forma de concebir la lucha política.

#### 4.4. EL GIRO ONTOLÓGICO

##### 4.4.1 Giro ontológico. Consideraciones generales sobre el Antropoceno

Como comentábamos al inicio, los desplazamientos surgidos a tenor del marco teórico propuesto por el Antropoceno no responden únicamente a un movimiento disciplinar concreto, y las mismas preocupaciones que manifiesta la filosofía pueden ser rastreadas también en otros campos de estudio de una forma similar. Desde hace ya un par de décadas, uno de los polos de mayor producción teórica, y uno de los lugares desde donde se han planteado algunas de las soluciones más interesantes en este sentido ha sido el campo de la antropología. Dentro de lo que más arriba hemos llamado, tomando la expresión de Colebrook, “dirección posttextual de la teoría”, los últimos movimientos en antropología dan cuenta de este creciente desplazamiento hacia lo ontológico que, bajo formas como las del *multinaturalismo* o el *perspectivismo amerindio*, delinean un camino teórico que en muchas ocasiones transcurre paralelo al que hemos descrito para el Realismo Especulativo. Si bien este interés es mayoritariamente asimétrico -han sido los antropólogos quienes han manifestado principalmente una mayor curiosidad en los fundamentos metafísicos de sus compañeros filósofos-, y si, como acabamos de ver, algunas de las tesis del Realismo Especulativo y el Aceleracionismo han sido fuertemente atacadas por los autores de este Giro Ontológico, no hay duda de que ambas corrientes comparten un fondo común. Comenzando en primer lugar por el marco de referencia en el que se mueven.

Como hemos mencionado, la problemática que el Antropoceno pone sobre la mesa implica una reformulación de la propia idea de *humanidad* y un cuestionamiento de las

---

<sup>210</sup> “Debemos establecer una autoridad vertical legítima y colectivamente controlada junto con formas de socialización distribuidas y horizontales para evitar convertirnos en esclavos de un centralismo totalitario y tiránico o de un caprichoso orden emergente que escape a nuestro control. La autoridad del Plan debe ser unida al orden improvisado de la Red” (Avanessian y Reis 2017, p. 44).

relaciones entre el *hombre y el mundo* a la luz de la posibilidad empírica de la extinción. Por un lado, en la parte de su reflexión más etnográfica, el Giro Ontológico va a adoptar una postura poshumanista construida desde la crítica a la idea de “Cultura”, y a través de una renovada apuesta ontológica que se tome en serio la ontología indígena como un conocimiento y una cosmovisión válidos. Desde estas coordenadas, el Giro Ontológico va a llevar a cabo un cuestionamiento del par Naturaleza/Cultura heredado de la tradición metafísica occidental y una de las categorías fundacionales de su propia disciplina. La objeción no se basará en una crítica de los pares metafísicos al estilo de una deconstrucción ya plenamente asumida, ni en la búsqueda de un fundamento ontológico más profundo sobre el que generar una nueva organización de los pares. Se trataría, más bien, de promover una reorganización ontológica que reconozca las distintas cosmovisiones que operan entre los indígenas como propuestas ontológicas de suyo, como distintas “distribuciones del ser” (Charbonnier *et al.* 2017, p. 4) perfectamente funcionales, cuyas diferencias con la visión occidental no pueden achacarse únicamente a un relativismo cultural en el que el mundo occidental sigue constituyendo la medida: son propuestas ontológicas válidas, equiparables a la distribución propuesta por la práctica científica occidental. Como señalan Charbonnier *et al.* la apuesta ontológica “es una forma de postular un plano horizontal en el que se pueden relacionar diferentes modos imposibles de componer un mundo que se actualizan en colectivos, en lugar de la vieja búsqueda vertical de un fundamento -y por tanto una reducción- de una composición tal a otra” (*Ibid.* p. 4). Profundizaremos más en esto cuando hablemos de la propuesta de Viveiros de Castro.

Por otro lado, en el horizonte más amplio que nos propone la perspectiva de la catástrofe ecológica, el Giro Ontológico ha indagado también en las nuevas perspectivas que el Antropoceno impone sobre la relación hombre-mundo. Y, en muchas ocasiones, lo ha hecho justamente tratando de impugnar este mismo marco. Hemos visto en el capítulo anterior cómo el Realismo Especulativo, en su intento de salir del correlacionismo, articulaba un pensamiento no antropocéntrico que, tomando por escenario bien la ancestralidad, bien la extinción empírica, buscaba situarse en la perspectiva de un mundo-sin-nosotros. A partir de ahí, el Realismo Especulativo desplegaba un pensamiento razonablemente optimista, que se concretaba en las promesas de inteligibilidad del nihilismo de Brassier, en la inmanencia radical y la contingencia absoluta de Meillassoux, o en el tecno-fetichismo y tecno-utopismo de las propuestas aceleracionistas entre otros. Por su parte, en el Giro Ontológico va a predominar una postura más reservada en este último sentido, alejándose tanto de las visiones estrictamente catastrofistas como de la fe incuestionable en las capacidades de enmienda a través de la

tecnología, sin ser, por otra parte, ajeno a esta problemática, tal y como muestran la obra de Danowski y Viveiros de Castro (2019), o la llamada al *staying with the trouble* de Donna Haraway<sup>211</sup>.

En su lugar, la mayor preocupación aparece ligada a la revisión de la relación hombre-mundo y al cuestionamiento de ciertas cuestiones retóricas y terminológicas ligadas al Antropoceno, que “pasa[n] de contrabando” (Danowski, De Castro 2019, p. 200) una metafísica antropocéntrica peligrosa tanto para nuestros intereses como para los del planeta. Esto ha dado lugar a toda una serie de discusiones en torno a si el término “Antropoceno” es el más adecuado, llevando a proponer alternativas que van desde el Capitaloceno, Tecnoceno, Chthuluceno, o Gaia entre otras. Bruno Latour ha hecho hincapié en la importancia que la descripción de un término de este calado tiene para sus posteriores implicaciones políticas y movilizaciones sociales: “describir es siempre no solo informar, sino también alarmar, mover, poner en movimiento, llamar a la acción” (Latour 2017, p. 26). Lo que está en juego para Latour no es una simple discusión terminológica. Aquello que a priori puede resultar tan obvio desde un punto de vista filosófico, la diferencia entre un hecho y su valoración, se difumina e incluso se invierte en el momento en que es llevado a la arena política y económica y movilizado con la suficiente fuerza retórica; los cambios nominales tienen consecuencias en su manifestación política: “al astuto estratega republicano Frank Luntz, psicólogo y retórico inigualable, célebre inventor de la expresión ‘cambio climático’ en lugar de ‘calentamiento global’, le debemos la mejor formulación de esta profunda filosofía: *la descripción de los hechos está tan peligrosamente cerca de la prescripción de una política que, para poner fin a los desafíos dirigidos a la forma de vida industrial, uno tiene que poner en duda los hechos mismos*” (Ibid. p. 25, énfasis nuestro).

Como señalamos en el capítulo 1, lejos de resultar una cuestión superficial, la discusión terminológica sobre el Antropoceno es importante porque moviliza una serie de cuestiones ontológicas y políticas de gran calado; el Antropoceno y sus variaciones no son únicamente una categorización geológica, sino que, como señala Colebrook, son “una serie de diagnósticos que generan imperativos” (Colebrook et. al. 2016, p. 82). Por lo tanto, sobre quién recaiga la responsabilidad de las causas del estado del planeta y la obligación de estos imperativos habrá de determinar, en parte, cuál sea el sujeto colectivo venidero que contrarreste la mala praxis

---

<sup>211</sup> “El libro y la idea de *‘staying with the trouble’* son especialmente impacientes con dos respuestas que escucho con demasiada frecuencia a los horrores del Antropoceno y el Capitaloceno. La primera es fácil de describir y creo que descartar, a saber, una fe cómica en los arreglos tecnológicos, ya sean seculares o religiosos (...) La segunda respuesta, más difícil de descartar, es probablemente aún más destructiva: a saber, una posición en la que la partida está terminada, es demasiado tarde, no tiene sentido tratar de hacer nada mejor, o al menos no tiene sentido tener una confianza activa en los demás para trabajar y jugar por un mundo resurgente” (Haraway 2016, p. 3).

anterior, así como la forma de su actuación global: “ahora que los geólogos han discernido la evidencia del daño a nivel de especie, *el ser humano se convierte a la vez en víctima, agente y redentor*. El ‘Anthropos’ *se produce a través de un evento de culpa y diagnóstico*; si hay daño e inscripción a nivel geológico, entonces debe haber una respuesta a nivel global” (pp. 86-87, énfasis nuestro). Desde este punto de vista, la cuestión que se pone en el centro de la mesa al hablar del Antropoceno es *qué* es o *quién* es la “humanidad”, el “pueblo” o el “nosotros” que hay que salvar, y a quién se está movilizando cuando hablamos de la “humanidad por venir” (Colebrook), el “pueblo por venir” (Deleuze y Guattari), o si tienen sentido acaso estos términos.

Como hemos señalado ya en más de una ocasión, una de las objeciones más comunes sobre la concepción del Antropoceno es si no implica esta idea del *hombre*, del *anthropos*, un carácter insuficientemente político en el mejor de los casos, o un borramiento de los responsables en el peor, al igualar bajo el mismo paraguas conceptual de la *humanidad* a las supuestas víctimas de la catástrofe con sus agentes causales, y con aquellos sobre quienes debe recaer las responsabilidades de redimir la pena. Si, como dice Colebrook consideramos que “es el capitalismo, el patriarcado, el corporativismo o el colonialismo el responsable de la inscripción geológica” (p. 83) deberíamos ser capaces de articular un diagnóstico y una respuesta política sobre otro tipo de escalas que den cuenta de la heterogeneidad interna de este *anthropos*. Es por ello que Chakrabarty se pregunta:

Si esto es cierto en términos generales, entonces la pregunta es: ¿hablar de especie o humanidad no será una forma de ocultar la realidad de la producción capitalista y la lógica de la dominación imperial -formal, informal o *maquinica*, en un sentido deleuziano- que fomenta? ¿Por qué incluir a los pobres del mundo -cuya huella de carbono de todos modos es pequeña- usando términos como *especie* o *humanidad*, cuando la culpa de la crisis actual debe ser firmemente atribuida sobre todo a los países ricos y a las clases ricas antes que a los pobres? (Chakrabarty 2009, p. 64)

Cambiar el concepto de Antropoceno por el de Capitaloceno, por ejemplo, sería una respuesta en este sentido, una forma de desviar el sujeto de la culpabilidad hacia las grandes corporaciones, proponiendo un nuevo sujeto y un nuevo modelo de consumo alejado de las coordenadas del individualismo capitalista. Creemos, sin embargo, que para el objetivo de nuestra investigación, son mucho más interesantes otras propuestas que expresan claramente dos de los desplazamientos que hemos venido diagnosticando aquí, comunes a toda la investigación, y que entendemos como actualizaciones y marcas compartidas del pensamiento de Deleuze en los movimientos estudiados: el renovado peso del pensamiento ontológico, y la apuesta por un pensamiento no antropocéntrico que despoje al sujeto de su prioridad

ontológica y lo equipare con el resto de los seres. Es sobre esta base que se busca producir una serie de alternativas conceptuales que, aprovechando el horizonte de sentido que nos impone la coyuntura geológica, sirva para establecer nuevos parámetros ontológicos y políticos con los que pensar el *hombre* y el *mundo*, desplazando las tendencias humanistas hacia otras de carácter poshumano, y estableciendo un nuevo reparto de responsabilidades y de posibles salidas a la crisis. Así, como señala Rosi Braidotti, es desde esta perspectiva que “los animales, los insectos, las plantas y el medio ambiente, de hecho, el planeta y el cosmos en su conjunto, entran en juego” (Braidotti 2013, p. 66). Como formas de vida sobre la que tenemos una responsabilidad moral, pero también como formas de vida sobre las que reconstruir una nueva colectividad y sobre las que crear un pensamiento comunitario de base postantropocéntrica y panhumana. Para Braidotti se trata por lo tanto de dotarnos de una nueva dimensión ética, pero también una nueva orientación política, que apele a la creación de una nueva comunidad “que no está ligada negativamente por la vulnerabilidad compartida, la culpa de la violencia comunal ancestral o la melancolía de las deudas ontológicas impagables, sino por el reconocimiento compasivo de su interdependencia con muchos otros, la mayoría de los cuales, en la era del Antropoceno, simplemente no son antropomórficos” (Braidotti, 2013, p. 100-101).

En esta línea de proponer alternativas conceptuales, Isabelle Stengers, por ejemplo, emplea el término “Gaia” como forma de evitar estos problemas derivados del excesivo antropomorfismo del concepto de Antropoceno. Con un regusto latouriano, la operación que está detrás de este cambio responde únicamente a un objetivo pragmático; para Stengers, nombrar “no es decir lo que es verdad sino conferir a lo que se nombra el poder de hacernos sentir y pensar en el modo que el nombre llama” (Stengers 2015, p. 43). Al referirse a la coyuntura geológica actual como la “intrusión de Gaia”, como aquello que se “entromete”, Stengers ofrece tres cambios fundamentales: en primer lugar pretende darle la vuelta al asunto y entender a Gaia, frente a las visiones bucólicas de la Naturaleza, como un poder terrible que se entromete en el pensamiento mismo y que amenaza la habitabilidad en la Tierra; en segundo lugar se caracteriza al planeta como un *ser viviente* no reducible ni asimilable a una suma de procesos o acontecimientos; y en último lugar, se caracteriza a la Tierra como inconsciente o como ciega al daño que causa. La concepción de Gaia como ser vivo, de comportamiento autopoietico, y como una entidad cuyo presencia como un todo es irreducible a sus partes, deriva en la idea de que el acercamiento a la problemática de su intrusión debe hacerse desde un punto de vista holístico, consciente de la complejidad intrínseca que implica su propia actividad, y sabiendo que el entramado interno de dichos procesos hace que las acciones sobre determinados aspectos de Gaia tengan su eco y su repercusión en otros lugares: “cuestionar a

Gaia es entonces cuestionar algo que se mantiene unido de una manera particular, y las preguntas que se dirigen a cualquiera de sus procesos constituyentes pueden poner en juego una respuesta a veces inesperada que los involucre a todos” (pp. 44-45). La consecuencia derivada de la idea de la “ceguera” de Gaia descansa en la obligación de repensar la cuestión de los agentes y las víctimas de la catástrofe planetaria; independientemente de quién haya causado el daño, a Gaia ni le importa lo humano, ni atiende a los problemas desde el punto de vista de una política racional: “porque la propia Gaia -dice Stengers- no está amenazada, a diferencia del considerable número de especies vivas que serán barridas a una velocidad sin precedentes por el cambio de su entorno que se vislumbra en el horizonte. Sus innumerables coautores, los microorganismos, seguirán participando efectivamente de su régimen de existencia, el de un planeta vivo” (pp. 46-47). La defensa contra la intrusión de Gaia nos afecta indistintamente a unos y a otros, y la respuesta que hemos de dar entonces, “no es una respuesta a Gaia sino una respuesta tanto a lo que provocó su intrusión como a sus consecuencias” (p. 43); una respuesta creativa, siempre abierta, por ello también siempre dubitativa, pero que aprenda a unir múltiples luchas y compromisos en el proceso de su creación (p. 50).

Donna Haraway, como ya adelantamos en un capítulo anterior, por su parte, va a proponer el término “Chthuluceno” como alternativa. Más allá de las referencias tentaculares lovecraftianas, para Haraway el Chthuleceno no nombra otra cosa más que “una especie de lugar de tiempo para aprender a permanecer con el problema de vivir y morir en responsabilidad en una tierra dañada” (Haraway 2016, p. 2). Como comentábamos más arriba, la propuesta de Haraway escapa tanto de las optimistas utopías tecnológicas, como de las visiones derrotistas y catastrofistas, buscando en su lugar un compromiso directo con el tiempo presente y con lo(s) demás, desde el que tejer una respuesta ante las amenazas del Antropoceno y Capitaloceno. Es sobre esta idea del *staying with the trouble* y del *becoming with* o el *living* y el *dying-with* que se articula una propuesta que busca establecer nuevos parentescos o alianzas desde las que afrontar el reto de la supervivencia a la catástrofe: “vivir y morir juntos potencialmente en el Chthuluceno puede ser una respuesta feroz a los dictados tanto de Anthropos como de Capital” o también, “permanecer con el problema requiere hacer extraños parentescos; es decir, nos requerimos unos a otros en colaboraciones y combinaciones inesperadas, en montones de abono caliente. Nos convertimos el uno en el otro o no lo hacemos en absoluto” (*Ibid.* p. 4).

Como vimos más arriba, lo que hacía interesante la propuesta de Haraway era, en primer lugar, que este compromiso con el tiempo propio se hacía a través de un ejercicio de narración [*storytelling*] futurista o de *speculative fabulation* (SF), que la propia autora definía como “un

modo de atención, una teoría de la historia, y una práctica de mundos” (p. 213n), y que la aproximaba a Deleuze y al valor político que este otorgaba a lo fabulador. Pero, también, que esta base especulativa le permitía a Haraway presentar su nueva propuesta comunitaria o la creación de un nuevo sujeto colectivo a través de modelos de relación que desbordan el campo de lo antropológico y van más allá de lo puramente humano. Como indicábamos más arriba, el modelo cooperativo entre distintas especies que presenta el Chthuluceno permite a Haraway imaginar un mundo poshumano que funciona ajeno a los mecanismos de la identidad y de la reproducción heterosexual, de forma que no solo nos permite ensayar formas de colectividad con el resto de existentes no humanos, sino que también permite fabular escenarios políticos actuales en los que la diferencia sexual no es un requisito fundamental de la articulación social del individuo, enlazando así con otras reflexiones de los estudios *queer*.

La propuesta de Haraway es la de la exploración de las posibilidades de interrelación entre los distintos seres a partir de un criterio que no se ciña al puramente humanista o especista. Es la propuesta de un *living with* o un *becoming with*, de forma que el sujeto político soberano devenga en su lugar un sujeto colectivo como resultado de una interacción simbiótica u holobiótica con el entorno, formando estas nuevas relaciones de parentesco<sup>212</sup>. La de Haraway es la apuesta fabuladora por un nuevo tipo de subjetividad que busca trascender la individualidad tanto de la Tierra como del hombre. De ahí que ahora ya no hablemos de una organización *autopoiética* como en la Gaia de Stengers, ni de una alianza de humanos, sino de una *sympoiesis*<sup>213</sup> y de un relación con el resto de los elementos no humanos del planeta, hasta llegar a los poderes bióticos y abióticos de la Tierra:

Somos humus, no Homo, no Anthropos; somos compost, no poshumanos (...) Renovar los poderes biodiversos de terra es el trabajo y el juego simpoiético del Chthuluceno. Específicamente, a diferencia del Antropoceno o el Capitaloceno, el Chthuluceno se compone de historias y prácticas multiespecies de devenir-con en apuestas en tiempos que aún están por jugarse, en tiempos precarios, en los que el mundo no está acabado y el cielo no se ha caído aún. Nos la jugamos los unos por los otros. A diferencia de los dramas dominantes del discurso del Antropoceno y el Capitaloceno, los seres humanos no son los únicos actores importantes en el Chthuluceno, como si el resto de seres no pudieran sino simplemente reaccionar. El orden se vuelve a tejer: los seres humanos son con y de la tierra, y los poderes bióticos y abióticos de esta tierra son la historia principal (p. 55).

---

<sup>212</sup> Como decíamos entonces, tanto es así que el lema de su Manifiesto del Chthuluceno “Make Kin Not Babies!” (Haraway 2016a, p. 296).

<sup>213</sup> Inspirada en la teoría de la *endosymbiosis* de Lynn Margulis.

Por último, cabe mencionar también la apuesta de Elizabeth Povinelli. Si Haraway y Stengers cuestionan la validez de las consecuencias de las metafísicas antropocéntricas del Antropoceno y el poder destinal que conceden al hombre sobre el futuro del planeta, Povinelli va un paso más allá para cuestionar directamente el biocentrismo. En su lugar, va a proponer una “*geontología*”, concluyendo, si queremos, esa continua desposesión de lo antropocéntrico en el camino hacia el mundo sin humanos, o el mundo-sin-nosotros que veíamos también al respecto del Realismo Especulativo. El desplazamiento que ejecuta Povinelli ya no define entonces únicamente una dirección de la teoría hacia lo ontológico y un rechazo de las posturas de carácter textualista y constructivista, sino que deja también por el camino otro de los paradigmas dominantes en los últimos años: el del biopoder y la biopolítica. Siguiendo a Deleuze, Povinelli cuestiona así la capacidad de los paradigmas anteriores para dar cuenta de los problemas actuales, criticando las categorías analíticas del biopoder, aduciendo su incapacidad para pensar los retos de la catástrofe geológica:

Si, parafraseando a Gilles Deleuze, los conceptos abren la comprensión a lo que nos rodea pero que no está en nuestro campo de visión, ¿la biopolítica reúne todavía bajo sus alas conceptuales lo que necesita pensarse para comprender el liberalismo tardío contemporáneo? ¿Hemos estado tan cautivados por la imagen del poder actuando en la vida que no nos hemos dado cuenta de los nuevos problemas, figuras, estrategias y conceptos que surgen a nuestro alrededor, sugiriendo otra formación de poder del liberalismo tardío, o la revelación de una formación que es fundamental pero que está oculta por el concepto de biopoder? (Povinelli 2016, p. 16).

La alternativa de Povinelli se va a concretar en los conceptos de “poder geontológico” [*geontological power*] o de “geontopoder” [*geontopower*]. La diferencia fundamental entre el geontopoder y el biopoder es que si el segundo caracteriza el gobierno y los discursos de la vida y las tácticas de la muerte que operan en la distinción entre Vida y No vida, el geontopoder intenta justamente poner en cuestión esta misma división. El drama actual no es el de la vida y la muerte y sus formas de control, sino que es el drama de una forma de muerte que comienza y termina con la No vida: “a saber, la extinción de los seres humanos, la vida biológica y, como suele decirse, el planeta mismo” (p. 22). Lo que nos sitúa, en un movimiento parecido al de Brassier, en un espacio y un tiempo sino anterior, al menos distinto del de la vida de los individuos, las especies o la conciencia. Desde este punto de vista, el humano poco a poco pasa de ser el elemento central, a jugar un papel cada vez menos determinante: “ciertamente es verdadero que la afirmación ‘claramente, x humanos son más importantes que y rocas’ se sigue haciendo, persuadiendo detener el discurso político. Pero lo que me interesa en este libro es la leve vacilación, la pausa, la toma de aire que ahora puede interrumpir un asentimiento

inmediato” (pp. 22-23). La responsabilidad de la existencia humana en la extinción planetaria cuestionaría para Povinelli la superioridad de lo humano sobre las otras formas que pueblan el planeta, vivas o no. Y de este hecho da cuenta la aparición de corrientes que otorgan un lugar cada vez más preeminente a los objetos en el discurso ontológico. Para la autora, la emergencia de estos discursos “señalan el límite perforante entre la autonomía de la Vida y su oposición y diferencia con la No Vida. (...) La ontología ha resurgido como un problema central en la filosofía, la antropología, los estudios literarios y culturales, y en los estudios de ciencia y tecnología” (p. 30), gestando discursos teóricos y políticos poshumanos y post-vitales.

#### **4.4.2 Naturaleza y Cultura. De la epistemología a la ontología**

En el camino a mostrar las formas de actualización del pensamiento deleuziano en las direcciones teóricas del presente, resulta más interesante para nosotros, sin embargo, la reflexión que ciertos antropólogos han llevado a cabo en torno a esa distinción del par Naturaleza/Cultura que antes mencionábamos, o la apuesta decidida por un tipo de ontologías y epistemologías indígenas desde las que abrirse a una concepción más radical de la diferencia. Concretamente, las propuestas teóricas del “multinaturalismo” y del “perspectivismo” desarrolladas por autores como Viveiros de Castro, además de ser las que han despertado un mayor interés fuera de sus ámbitos disciplinares -quizás incluso más que dentro de la propia antropología- tienen especial relevancia para nosotros en tanto se conforman sobre una base profundamente deleuziana y con una vocación ontológica clara, más allá de los desplazamientos en este mismo sentido que ya hemos tratados en el apartado anterior.

¿Cuáles son los motivos para poner en cuestión esta distinción entre la naturaleza y la cultura? ¿No es la reivindicación de la importancia de “otras culturas” lo que precisamente ha caracterizado a la antropología y la etnología, y aquello sobre lo que se ha basado el reconocimiento de las diferencias de otros pueblos? En términos generales y en palabras de Holbraad y Pedersen, el Giro Ontológico es una respuesta a la pregunta: “¿Cómo permito que mi material etnográfico se me revele permitiéndole dictar sus propios términos de compromiso, por así decirlo, guiándome u obligándome a ver cosas que no había esperado o imaginado que estuvieran allí?” Es decir, “cómo neutralizar el peligro de que los propios presupuestos restrinjan o incluso predeterminen la propia capacidad para describir, interpretar, explicar o analizar los fenómenos etnográficos a los que uno se enfrenta” (Holbraad y Pedersen 2017, p. 5).

Por otro lado, parecería que esto es lo que han hecho siempre la antropología y la etnología ¿Cuál es entonces el elemento diferencial o distintivo de esta corriente? Para sus

defensores, el Giro Ontológico no supone un cambio de paradigma, sino más bien la consecuencia lógica de la radicalización del existente. Si el problema fundamental de la etnología y la antropología es el problema epistemológico de *cómo* se ven las cosas, de cuáles son los presupuestos sociales, culturales o políticos desde los que estudiamos el mundo, ahora en cambio es la pregunta ontológica por el *qué* son las cosas la que da forma al interés principal, la pregunta por cuáles son nuestras asunciones y nuestros compromisos más básicos al respecto de las cosas que existen. Es decir, de nuevo en palabras de Holbraad y Pedersen, “el movimiento básico del giro ontológico (...) es tan simple como profundo: sí, enfocarse reflexivamente en las condiciones de posibilidad del conocimiento antropológico; pero pensar en estas condiciones, en última instancia, no como sociales, culturales o políticas, sino como ontológicas, es decir, condiciones relacionadas con lo que podrían ser las cosas” (Holbraad y Pedersen 2017, p. 9-10).

Desde este punto de vista, el Giro Ontológico no pretendería una ruptura con los presupuestos de la antropología sino una vuelta a los orígenes, una vuelta a las preguntas y a la naturaleza subversiva de la disciplina. Si por aquel entonces la tesis de una pluralidad de culturas había supuesto una ruptura radical frente a la visión autoevidente de una Cultura única que conectaba ininterrumpidamente Grecia con el mundo occidental (Charbonnier et al. 2017, pp. 4-5), ahora será necesario hacer el mismo camino a partir de la Naturaleza, y proponer una idea plural de la misma como el horizonte desde el que abarcar la diferencia. El argumento principal es que las nociones mismas de “diferencias” culturales y sociales, o de “pluralidad de culturas”, parecerían estar implicando la idea de una unidad natural y de una naturaleza común a todas ellas. Si las culturas pasan a ser consideradas como representaciones o variaciones más o menos ajustadas de esta idea uniforme de la naturaleza -cuya referencia inevitable, aunque soslayada, será la versión de su verdad científica, moderna y occidental-, resulta posible reducir estos modos de pensamiento alternativos a meras divergencias o a errores, alejados de su versión unitaria. O, como señalan Charbonnier *et al.* si las diferentes culturas no cuestionan la forma moderna en la que está conformado el mundo, sino solo su representación “se vuelve factible mantener, al menos en teoría, una tolerancia ilimitada, lo cual es probablemente una de las razones por las que la ‘tolerancia’ como solución del multiculturalismo liberal no logró enfrentarse a la política real de la diferencia” (Charbonnier *et al.* 2017, pp. 4-5). El relativismo cultural y el paradigma de la tolerancia aportan únicamente modelos superficiales de reconocimiento de la diferencia, que no sólo no trastocan, sino que incluso afianzan una visión única subyacente cuyo estándar es el modelo del mundo occidental. El problema de la visión multicultural para estos autores es que no es lo suficientemente relativista: afirman la relatividad de las perspectivas sobre el mundo, pero universalizan la naturaleza del mismo;

afirman que las epistemologías como formas de conocimiento y entendimiento del mundo varían, pero que sólo existe una ontología, una única forma de ser o existir. El *multinaturalismo* que va a proponer el Giro Ontológico, sin embargo, afirma la variedad también en el polo de la realidad, y no sólo de su representación: “el giro ontológico, en cambio, propone que los mundos, así como las cosmovisiones, pueden variar” (Heywood 2017, p. 2). Lo que va a hacer que la antropología y la etnología experimenten un desplazamiento desde posturas epistemológicas, preocupadas por las ideas, las cosmovisiones o la cultura, hacia un interés ontológico y en el reconocimiento de la importancia de la naturaleza y el ser.

En qué sentido se combina esto con una dignificación de la diferencia de las otras culturas se expresa para estos autores en la idea de la “autodeterminación ontológica” (Viveiros de Castro 2010, p. 18) tal y cómo es defendida por Viveiros de Castro: la idea de que todo pueblo tiene un sistema válido de normas, cuyas categorías pueden no ser asimilables o reducibles por nuestras categorías epistémicas, pero que son igualmente funcionales a un nivel ontológico. El cambio que esto implica al respecto de la orientación anterior, antes incluso que todo contenido conceptual, se manifiesta en el carácter fundamentalmente creativo del giro ontológico frente al carácter analítico y deconstructivo del paradigma posmoderno: no se trata ya únicamente de remitir el análisis a la crítica de las condiciones hegemónicas de producción de significado (lo social, lo cultural, lo político, lo económico, etc.), sino llevar a cabo una agenda constructiva que proporcione nuevas formas de pensar de otro modo, a través de un trabajo de creación conceptual que permita acercarnos, siquiera heurísticamente, a las realidades ontológicas de los sistemas indígenas. La conceptualización, el trabajo del concepto para el giro ontológico, “es esta capacidad, no solo de someter los supuestos previos de uno a un escrutinio crítico, sino de generar nuevos tipos e instrumentos para pensar a partir de los materiales etnográficos de uno” (Holbraad y Pedersen 2017, p. 14). Así, lo veremos a continuación, el término “ontológico” refleja en el uso que le dan estos autores una cierta ambigüedad. No se busca tanto afirmar apodícticamente la verdad de un fundamento metafísico de la realidad sino, más humildemente, realizar una intervención metodológica: lo ontológico no busca aquí llegar a la “realidad” o lo “real”, busca hacer una pregunta ontológica para resolver problemas epistemológicos: “sucede que la epistemología en antropología también tiene que ver con la ontología” (pp. 4-5). Vamos a ver ahora cómo se concretan estas premisas en las propuesta de Viveiros de Castro.

#### 4.4.3. Viveiros de Castro

Eduardo Viveiros de Castro es una de las figuras más importantes de la antropología actual y seguramente el que mejor expresa los postulados del Giro Ontológico que hemos explicado hasta ahora. Siendo el más representativo, no es, ni mucho menos, una excepción. Pero su obra es la más visible dentro de un clima de pensamiento en el que, ya desde finales de los años 90, se comenzaron a gestar los primeros indicios de este reconocimiento de la autodeterminación ontológica de los pueblos indígenas a través de conceptos como el de *animismo* o el de *perspectivismo amerindio*, surgidos de las investigaciones de campo de la etnografía. Al trabajo que en esta época se estaba desarrollando en antropología por parte de autores como el propio Viveiros de Castro, Roy Wagner, Marilyn Strathern, Philippe Descola o Bruno Latour -sin considerar estrictamente antropólogo a este último-, habría que sumar los hallazgos que desde los estudios poscoloniales y de la subalternidad estaban apuntando también a conclusiones parecidas. El caso más significativo en este sentido sería el del ya citado Dipesh Chakrabarty y su *Provincializing Europe* (2000), donde adelanta algunos de los temas que serán capitales también para el Giro Ontológico. Especialmente relevante será su denuncia del sesgo eurocéntrico de las categorías históricas y sociológicas, pretendidamente universales, creadas por la modernidad, así como su incapacidad para ser adaptadas, más allá que como mera traducción, a otras realidades<sup>214</sup>; la crítica a ciertas categorías analíticas de la tradición marxista próximas a una tendencia historicista que a priori querrían evitar, pero que provocan que ciertos fenómenos sociopolíticos no occidentales sean relegados a una condición anacrónica o excéntrica con relación a la Historia<sup>215</sup>; y, quizás el más importante, el replanteamiento de la división entre hechos “ontológicos” y “sociales” en el estudio de determinadas comunidades, especialmente en el estudio del fenómeno religioso, credencial, etc.

---

<sup>214</sup> “Se trata de que las denominadas ideas universales que los pensadores europeos produjeron durante el período que va desde el Renacimiento hasta la Ilustración y que, desde entonces, han influenciado los proyectos de modernidad y modernización en todo el mundo, nunca pueden ser conceptos completamente universales y puros (...) Pues el propio lenguaje y las circunstancias de su formulación deben de haber importado elementos de historias preexistentes singulares y únicas” (Chakrabarty 2008, pp. 19-20).

<sup>215</sup> “Ya sea que hablen del ‘desarrollo desigual’, de la ‘sincronicidad de lo no sincrónico’ de Ernst Bloch o de la ‘causalidad estructural’ althusseriana, la cuestión es que todas estas estrategias conservan elementos de historicismo en la dirección de su pensamiento (a pesar de la oposición explícita de Althusser al historicismo). Todas ellas adscriben cuanto menos una unidad estructural subyacente (si no una expresiva totalidad) al proceso histórico y al tiempo, la cual hace posible identificar ciertos elementos del presente como ‘anacrónicos’” (Chakrabarty 2008, p. 40). Una crítica semejante podría hacerse al respecto de la “simultaneidad de lo no-simultáneo” de Hartog que hemos comentado en el primer capítulo.

Es preciso que abandonemos dos de los supuestos ontológicos implícitos en las concepciones seculares de lo político y de lo social. El primero considera que el hombre existe en el marco de un tiempo histórico único y secular que encierra otras clases de tiempo. Estimo que la tarea de conceptualizar las prácticas de la modernidad social y política en Asia meridional a menudo requiere que asumamos la idea opuesta: que el tiempo histórico no es integral, que se halla dislocado de sí mismo. El segundo supuesto, presente en las ciencias sociales y en el pensamiento político de la Europa moderna, considera que lo humano es ontológicamente singular, que los dioses y espíritus son en definitiva 'hechos sociales', que de alguna manera lo social existe antes que ellos. Me propongo, por el contrario, pensar sin el supuesto siquiera de una prioridad lógica de lo social (Chakrabarty 2008, pp. 44-45).

El pensamiento de Viveiros de Castro se ubica en este mismo gesto de reversión o de descentramiento y descolonización antropológica, cuya herencia intelectual podríamos remontar hasta Edward Said, y que busca definir la alteridad en sus propios términos, otorgando la centralidad a los conceptos y categorías indígenas. Como hemos señalado antes, la dignificación de la diferencia a través de la pluralidad cultural tiene como límite el hecho de postular una unidad natural subyacente a ambas culturas, y una única cultura como capaz de pensar esa relatividad. Como señala Viveiros de Castro

El paternalismo complaciente de esa tesis (...) transfigura a esos autodeclarados otros en ficciones de la imaginación occidental, sin voz ni voto. Acompañar semejante fantasmagoría subjetiva con una evocación de la dialéctica de la producción afectiva del Otro por el sistema colonial es simplemente agregar el insulto a la injuria y proceder como si todo discurso "europeo" sobre los pueblos de tradición no europea no tuviera otra función que iluminar nuestras "representaciones del otro", es hacer de cierto poscolonialismo teórico el estadio último del etnocentrismo. A fuerza de ver siempre el Mismo en el Otro (...) terminamos por contentarnos con acortar el trayecto que nos conduce directamente al final y no interesarnos más que en lo que "nos interesa", a saber, nosotros mismos (Viveiros de Castro 2010, p. 15).

El desafío de la antropología postestructural de Viveiros de Castro y del giro ontológico en general no será buscar nuevas formas de redefinir los marcos desde los que contemplar la cultura del Otro, ofreciendo enfoques cada vez más críticos. Se tratará, al contrario, de mostrar la capacidad que tienen los pueblos estudiados de generar su propio lugar en el mundo a través de una perspectiva cuyo marco nosotros somos incapaces de dominar, para evaluar, posteriormente, las alteraciones que esa perspectiva infringe sobre nuestros propios punto de vista. De hecho, para Viveiros de Castro, todas las teorías antropológicas realmente interesantes "son versiones de las prácticas de conocimiento indígenas: así, esas teorías se ubican en una estricta continuidad estructural con las pragmáticas intelectuales de los colectivos que

históricamente se encuentran en ‘posición de objeto’ con respecto a la disciplina” (*Ibid.* p. 17). La idea del *perspectivismo* y del *multinaturalismo* surgen justamente de esta premisa: no sólo como adopción de principios ontológicos indígenas que se incorporan al aparato conceptual antropológico, sino también como una forma de mostrar que esta práctica debe ser siempre “la fuerza motriz de la disciplina” (*Ibid.* p. 18). Veamos ahora con más detalle en qué consisten estas dos teorías.

#### 4.4.3.1 Perspectivismo y multinaturalismo en Viveiros de Castro

Aunque son dos ideas diferenciadas, una forma simple de enunciar la tesis fundamental compartida del *perspectivismo amerindio* y del *multinaturalismo* sería, en palabras de Heywood, que los amerindios “no son culturalmente relativos, porque para ellos todos los humanos comparten la misma cultura y visión del mundo; son naturalmente relativos, porque no todos los humanos comparten el mismo cuerpo y el mismo mundo” (Heywood 2017, p. 3). Si la imagen de la multiculturalidad se define como una serie de puntos de vista que ofrecen perspectivas diferentes sobre un mismo objeto, el *perspectivismo amerindio* y el *multinaturalismo* implicarían la operación opuesta: “un punto de vista central sobre múltiples objetos diferentes” (*Ibid.*). Lo que los antropólogos descubrieron en el estudio de diversas poblaciones amerindias es que muchas de ellas comparten una concepción según la cual el mundo está formado por una multiplicidad de puntos de vista, sin que esta visión pueda ser confundida con un mero relativismo. Para los amerindios “todos los existentes son centros de intencionalidad, que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades” (Viveiros de Castro 2010, p. 33). Más específicamente, para ellos “cada especie de existente se ve a sí misma como humana (anatómica y culturalmente)” mientras que “la forma corporal externa de una especie es (...) el modo en que las *otras* especies la ven”. Así, “cuando un jaguar mira a otro jaguar, ve un hombre, un indio; pero cuando mira a un hombre -lo que los indios ven como un hombre-, ve un pecarí o un mono, ya que estas son algunas de las cazas más apreciadas por los indios amazónicos” (Viveiros de Castro y Danowski 2019, pp. 132-133).

La sutileza está, como decimos, en que esto no se confunde con un relativismo que ofrece una pluralidad de representaciones diversas sobre un mundo único, sino que, para los pueblos amerindios, “todos los seres ven (‘representan’) el mundo *de la misma manera*, lo que cambia es *el mundo que ven*” (de Castro 2010, p. 53). La posibilidad de ocupar la posición de agente, la posibilidad de optar a la centralidad de este punto de vista, a esta perspectiva que organiza las demás, no depende de una prioridad ontológica previa concedida a determinada

especie -que se equipararía con lo *humano* o con la *persona* entendido desde un punto de vista occidental-, sino que esta centralidad depende únicamente del lugar de su posición o de su contexto: “la ‘personalidad’ y la ‘perspectividad’ -la capacidad de ocupar un punto de vista- son cuestión de grado, de contexto y de posición, antes que propiedades distintivas de tal o cual especie”(pp. 37-38). Para el *perspectivismo amerindio* es humano todo ser que ocupe la centralidad del punto de vista, la “posición de sujeto cosmológico”, sea este humano o animal. De ahí que no se confunda con un relativismo, porque la variación a la que responde no es una variación del punto de vista en el ámbito de la representación, articulada como la adopción de una determinada actitud del espíritu hacia un mundo uniforme; sino que es una variación ligada a la posición del cuerpo. En otras palabras, no hay un sujeto previo al que se subordina una determinada perspectiva, sino que el sujeto es creado justamente por su lugar y su relación con el punto de vista<sup>216</sup>.

La tesis del multinaturalismo, por su parte, se establece en estricta continuidad con la del perspectivismo, puesto que va a recoger esta nueva forma de entender las relaciones entre lo Natural y lo Cultural. Adoptar las cosmogonías amerindias supone dejar de entender lo natural como el estado previo y uniforme desde el que un camino evolutivo nos llevaría hasta lo humano o cultural, para entender esta condición humana como la forma primordial, ampliando su extensión incluso al mundo animal. Lo que actualmente entendemos como mundo natural, o simplemente mundo, pasaría a verse entonces como un mundo en constante variación, como “una multiplicidad de multiplicidades intrincadamente conectadas”, donde la variación de las relaciones entre los existentes en función del punto de vista se produce en las claves del perspectivismo arriba descrito. Como señala Viveiros de Castro, “parafraseando la fórmula de Deleuze sobre el relativismo, diríamos entonces que el multinaturalismo amazónico no afirma

---

<sup>216</sup> Como decimos, las ideas teóricas manejadas por la antropología del Giro Ontológico no surgen únicamente de los contextos indígenas, sino que tienen una importante impronta filosófica, y especialmente en el caso de Viveiros de Castro, una huella deleuziana reconocida. Esto se hace evidente en el caso del perspectivismo, donde las cosmogonías indígenas se juntan con la idea del perspectivismo y relativismo deleuzianos. Dice Deleuze “Se le llama punto de vista en la medida en que representa la variación o inflexión. Tal es el fundamento del perspectivismo. Este no significa una dependencia respecto a un sujeto definido previamente: al contrario, será sujeto lo que alcanza el punto de vista, o más bien lo que se instala en el punto de vista. Por eso la transformación del objeto remite a una transformación correlativa del sujeto: el sujeto no es un sub-jeto, sino un ‘superjeto’, como dice Whitehead. Al mismo tiempo que el objeto deviene objetil, el sujeto deviene superjeto (...) El punto de vista no varía con el sujeto, no al menos en primer lugar; al contrario, es la condición bajo la cual un eventual sujeto capta una variación (metamorfosis), o algo = x (anamorfosis). El perspectivismo (...) es realmente un relativismo, pero no es el relativismo que se piensa. No es una variación de la verdad según el sujeto, sino la condición bajo la cual la verdad de una variación se presenta al sujeto” (*PLB*, p. 31).

tanto una variedad de naturalezas como la naturalidad de la variación, la variación *como* naturaleza” (p. 58).

Las consecuencias de esta torsión terminológica se percibirían fundamentalmente en dos ámbitos. En primer lugar, en un cambio en las prioridades ontológicas y en los enfoques epistemológicos. Más allá que una simple reversión de los términos de Naturaleza y Cultura, la crítica de la posición perspectivista impone una redistribución similar de toda la serie derivada de estos términos, siendo que parejas conceptuales como “universal y particular, objetivo y, subjetivo, físico y moral, hecho y valor, dado e intuido, necesidad y espontaneidad, inmanencia y trascendencia, cuerpo y espíritu, animalidad y humanidad, etc.” (p. 33-34), son también puestas en cuestión. Pero, en segundo lugar, esta cuestión se hace notar también desde un punto de vista político. La concepción amerindia, como hemos mencionado, supondría una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos, siendo la cultura la forma de lo universal, y la naturaleza la forma de lo particular. Al situar la humanidad como condición primera de todos los existentes, las cosmogonías amerindias conllevan una ampliación de la politización. Por un parte, porque todas las especies animales son concebidas igualmente como otros “humanos”, “gentes” o “pueblos”. Pero también porque la definición de los individuos, de las poblaciones y de las especies basándose en el punto de vista, implica entender la especiación o la definición individual sobre criterios de relación, de diferencia o de perspectiva, en lugar de hacerlo sobre criterios sustancialistas o de filiación. La idea que este “multiverso” implica es la de un mecanismo de diferenciación ontológica, pero también política, donde toda relación se da entre seres que cargan con toda una sociedad detrás de ellos, y donde es justamente esta relación la que define a los sujetos y no al revés.

No es “el jaguar” el que es “humano”; son los jaguares individuales los que adquieren una dimensión subjetiva (...) al ser percibidos como teniendo “detrás de ellos” una sociedad, una alteridad política colectiva (...). Lo que llamamos “ambiente” es para ellos [para los amerindios] una sociedad de sociedades, una arena internacional, una *cosmopoliteia*. No existe por lo tanto una diferencia absoluta de estatuto entre sociedad y ambiente, como si la primera fuese el “sujeto” y el segundo, el “objeto” (Viveiros de Castro y Danowski, 2019, pp. 130-131).

Vemos así que, en línea con otros movimientos estudiados en nuestra investigación, los caminos del perspectivismo y el multinaturalismo amerindios del Giro Ontológico llevan también hacia posiciones de superación del antropocentrismo y el humanismo. Pero si en otros casos esta superación se daba a través un proceso deflacionista de lo humano y lo subjetivo (Realismo Especulativo), o de un desplazamiento del interés ontológico hacia perspectivas no orgánicas o geológicas (Povinelli), en este caso es a través de un proceso expansivo de lo humano que éste

pierde su centralidad. Aquí, aunque pueda resultar paradójico, lo *antropomórfico* se opone a lo *antropocéntrico*; el pampsiquismo o el panhumanismo de las ontologías indígenas expanden lo humano hasta despojar a “los humanos” de todo carácter especial en el proceso de evolución del mundo (Viveiros de Castro y Danowski 2019, p. 135).

Pero, siguiendo el camino general de nuestra investigación ¿cómo se relaciona toda esto con Deleuze? Hemos visto podido percibir ya como la terminología deleuziana ocupa gran parte de las descripciones de Viveiros de Castro, pero ¿cuál es el lugar concreto de la filosofía en su sistema?

#### 4.4.3.1. Antropología y filosofía en Viveiros de Castro. Deleuze y el Giro Ontológico

Decíamos más arriba que lo que buscaba el Giro Ontológico no era generar nuevos marcos críticos desde los que abordar el estudio de la alteridad, sino dejar hablar al otro, tomándose en serio las propuestas ontológicas de las cosmogonías indígenas y utilizando sus conceptos como punto de partida de las teorías antropológicas. Esto, por supuesto, no quiere decir que haya que asumir indiscriminadamente unas teorías indígenas que, por otro lado, nunca se presentan en tal forma. Sino que se trata de dar continuidad teórica a las pragmáticas intelectuales de los colectivos tomados por objeto, haciendo equivalentes los discursos del antropólogo o el etnólogo y el indígena, y actualizando la relación entre ambos en la forma del concepto. Para Viveiros de Castro el trabajo teórico del antropólogo es antes un trabajo de *creación y producción conceptual* que no uno de traducción de unas premisas indígenas asistemáticas o precariamente articuladas, ni tampoco uno de mera proyección o encaje de las categorías del antropólogo sobre la base de la experiencia. Para Viveiros de Castro, “los conceptos antropológicos (...) no son ni reflejos verídicos de la cultura indígena (el sueño positivista), ni proyecciones ilusorias de la cultura del antropólogo (la pesadilla construccionista). Lo que esos conceptos reflejan es cierta relación de inteligibilidad entre las dos culturas, y lo que proyectan son las dos culturas en cuanto sus propias presuposiciones” (Viveiros de Castro 2010, p. 202).

No obstante, la cuestión es compleja. Y el propio Viveiros de Castro asume que el principal rasgo de esta relación entre el antropólogo y el indígena es el del *equivoco*. Precisamente, este carácter problemático es reclamado por Viveiros para una antropología demasiado preocupada por mirarse en el espejo de las ciencias naturales, y que, como tal, se mueve constantemente entre la asimilación y explicación del Otro o su descalificación (p. 204). Es en la ambigüedad y en la apertura a lo extraño donde se percibe que se toma en serio un

pensamiento que de otra manera solo aparecería neutralizado o subsumido por el discurso propio. Para Viveiros de Castro, la seriedad hacia el pensamiento indígena es, por ejemplo, “*dejar en suspenso* la cuestión de saber si y cómo ese pensamiento ilustra universales cognitivos de la especie humana, si se explica por ciertos modos de transmisión del conocimiento socialmente determinados, si expresa una visión del mundo culturalmente particular, si valida funcionalmente la distribución del poder político y tantas otras formas de neutralización del pensamiento de los demás” (p. 208, subrayado nuestro). Porque la función de la producción conceptual de la antropología no es la tarea de explicar el mundo de los otros, “sino la de multiplicar nuestro mundo” (p. 211).

Asumiendo la centralidad que esta producción conceptual tiene en la antropología para Viveiros de Castro, no es de extrañar que, por mucho que se defienda la validez intelectual de las propuestas indígenas *emic*, se tenga que buscar en la filosofía un auxilio conceptual para la antropología, de forma que se ayude a sustentar las teorías sobre la obra de algún autor que dé cuenta de esta apertura hacia la diferencia que se está buscando. Para Viveiros de Castro este autor será Deleuze, y concretamente el que escribe junto a Guattari en el *Anti-Edipo* y en *Mil mesetas*. Como comenta el propio autor, su obra se conforma a través de un doble trayecto: “una lectura cruzada entre la antropología y la filosofía, informada por el pensamiento amazónico, por un lado (...) y por otro, por el estructuralismo ‘disidente’ de Gilles Deleuze” (p. 24). Y, al igual que la antropología necesita de los aportes conceptuales de la filosofía, esta puede beneficiarse del camino inverso. Para Viveiros de Castro, el perspectivismo amerindio y el multinaturalismo se presentan “como un socio insospechado (...) de ciertos programas filosóficos contemporáneos (...) que, tras constatar el fin de la hegemonía criticista que obligaba a encontrar respuestas epistemológicas a todas las preguntas ontológicas, definen poco a poco nuevas líneas de fuga del pensamiento bajo las banderas del ‘empirismo trascendental’ o del ‘realismo especulativo’” (p. 25).

La apuesta por Deleuze responde a la firme creencia en la aplicabilidad de los conceptos deleuzianos en conjunción con las categorías indígenas<sup>217</sup>. Pero, como se deduce de lo dicho, su presencia en la obra de Viveiros y en la antropología posestructuralista en general, se justifica también por ser vehículo de este desplazamiento teórico más amplio que venimos describiendo a lo largo de toda la investigación, parejo al que experimenta la filosofía, y que describe un movimiento desde las posiciones del giro lingüístico hacia la prioridad de la ontología. Tal y como hemos comentado, en los últimos años, en las ciencias humanas en general y en la antropología

---

<sup>217</sup> Hasta llegar a plantear, incluso, que “los indios son deleuzianos” (Viveiros de Castro 2010, p. 81).

en particular, “el ‘viraje lingüístico’ que en el último siglo fue el centro virtual de la convergencia de temperamentos, proyectos y sistemas filosóficos tan diversos, parece empezar suavemente a volverse hacia otros costados, alejándose de la lingüística y, hasta cierto punto, del lenguaje, en cuanto macroparadigma antropológico” (pp. 94-95). En su lugar, Viveiros de Castro abogará por propuestas próximas a la univocidad y la inmanencia deleuzianas, y por las *ontologías planas* al estilo de Manuel DeLanda, en las que “lo real surge como multiplicidad dinámica inmanente en estado de variación continua como un metasistema lejos del equilibrio (...) y como relación diferencial, es decir, como síntesis disyuntiva de heterogéneos” (p. 96), renunciando a los principios verticales y trascendentes de la lingüística y la semiótica que habían regido la antropología desde el estructuralismo. La nueva *imagen del pensamiento* que surge de esta decisión es la de “la disolución de la distinción entre epistemología (lenguaje) y ontología (mundo) y (...) la emergencia progresiva de una ‘ontología práctica’”, donde lo importante ya no reside en el explicar, el conocer, el interpretar o el representar al Otro, sino en el “interactuar con él, es decir un modo de crear más que de contemplar”. Así, la tarea del conocimiento, en línea con todo lo que llevamos viendo hasta aquí, “deja de ser la de unificar lo diverso bajo la representación y pasa a ser la de ‘multiplicar el número de agentes que pueblan el mundo’” (pp. 96-97).

\*\*\*

De todos las corrientes que estamos trayendo a colación en esta parte de la investigación, es seguramente el giro ontológico donde la figura de Deleuze está más presente y donde tiene un peso mayor en la formación de esta nueva *imagen del pensamiento*<sup>218</sup>. La idea fundamental de Viveiros de Castro será la de pasar a Levi-Strauss por el filtro de Deleuze, como una “desterritorialización del estructuralismo” (p. 93), como una manera de transformar la antropología del parentesco alineándola con las nuevas direcciones poshumanas de la teoría: “la cuestión, dice Viveiros, es efectivamente la posibilidad de conversión de las nociones de alianza y de filiación clásicamente consideradas como coordenadas de la hominización en cuanto efectuada en y por el parentesco, en modalidades de apertura sobre lo extrahumano” (p. 119). Como ya adelantábamos más arriba, esta posibilidad la encuentra Viveiros de Castro en las nociones de devenir, de multiplicidad o de síntesis disyuntiva, un aparato conceptual afín a los discursos indígenas que prioriza la relación sobre la esencia, y que permite pensar el

---

<sup>218</sup> La referencia es explícita en el caso de Viveiros de Castro, de ahí que nos hayamos centrado en su figura. Pero el pensamiento de Deleuze es fundamental también para entender la obra de otros autores. Así, la Teoría del Actor-Red de Latour debe mucho al rizoma de Deleuze y Guattari, y la idea de síntesis disyuntiva resuena en la separación relacionante de Roy Wagner o Marilyn Strathern (Viveiros de Castro 2010, pp. 94; 106; 114).

multinaturalismo y el perspectivismo amerindio como una especie de “devenir-amazónico de Deleuze”<sup>219</sup>; se trata entonces de una forma de acercar las nociones de Deleuze al estudio de la antropología, y de leer a Deleuze a la luz de la etnología y el pensamiento salvaje.

El acercamiento de la antropología a Deleuze se hará fundamentalmente a través de las nociones de multiplicidad, rizoma, devenir o síntesis disyuntiva. La elección de estos términos responde fundamentalmente a su capacidad para desmontar, para “hacer pasar una línea de fuga” (p. 100) entre los dualismos que pueblan el marco epistemológico de la antropología tradicional -Naturaleza/Cultura, Individuo/Sociedad, etc.-, y como una forma de poner la *relación* en primer término por encima del sujeto. Tal y como la hemos descrito en la primera parte de la investigación, Viveiros encuentra en estos conceptos el germen de una filosofía no antropológica, antiesencialista, no-axiológica y no-representativa, que permiten abrirse a una actividad del pensamiento no mediada por las actitudes del reconocer, representar o juzgar. Esta nueva forma de pensar significa acercarse a los fenómenos antes como singularidad que como sustancia o sujeto; significa, por tanto, un pensamiento que no busca subsumir lo nuevo bajo ningún tipo de identidad, jerarquía, o efecto homogeneizador, sino que busca pensar la diferencia en sí misma, sin por ello dejar de lado la posibilidad de la relación y la conexión con lo distinto: “puede ser, dice Zourabichvili, que la idea más profunda de Deleuze sea esta: que la diferencia es también comunicación, contagio de heterogéneos; que, en otros términos, una divergencia jamás estalla sin contaminación recíproca de los puntos de vista” (Zourabichvili 2011, p. 137).

El pensamiento rizomático y de la multiplicidad apunta en una dirección dinámica y no identitaria, que encaja muy bien con la propuesta perspectivista de pensar los entes no como objetos sino como multiplicidades y como redes, como relaciones de puntos de vista; y que no es jerárquica, por lo que permite un pensamiento del parentesco en torno a alianzas más complejas, articuladas en el momento mismo de la relación, que preceden a los sujetos que la forman:

Las multiplicidades son, así, sistemas cuya complejidad es ‘lateral’, refractaria a la jerarquía o a cualquier otra forma de unificación transcendente, una complejidad de alianza más que de filiación (...) Como se forman en el lugar y en el momento en que líneas intensivas abiertas (...) conectan elementos heterogéneos, los rizomas proyectan una ontología fractal que ignora la distinción entre “parte” y “todo” (Viveiros de Castro 2010, p. 104).

---

<sup>219</sup> La expresión es de Peter Skafish, traductor de la versión inglesa de *Cannibal Metaphysics*.

Se trata (...) de imaginar los contornos posibles de una concepción rizomática del parentesco capaz de extraer todas las consecuencias de la premisa según la cual 'las relaciones son parte integrante de las personas' (Strathern 1992b). Si la teoría de los grupos de filiación tenía por arquetipo las ideas de *sustancia* y de *identidad* (el grupo en cuanto individuo metafísico), y la teoría de la alianza matrimonial, las ideas de *oposición* y de *integración* (la sociedad como totalidad dialéctica), la perspectiva que se propone aquí toma de la obra de Deleuze y Guattari algunos elementos para una teoría del parentesco en cuanto *diferencia* y *multiplicidad* (la relación como disyunción inclusiva) (p. 120).

El desplazamiento que realiza Deleuze de la subjetivación desde lo identitario a lo intensivo y al devenir, conlleva un tipo de distinción de los existentes que no se rige ya por criterios de persona, sexo, o especie, ni tampoco es una distinción entre humanos y no humanos. La relación, el devenir, es una cualidad del *acto*, no del *sujeto*<sup>220</sup>. Y por ello mismo las categorías antes mencionadas no se definen con anterioridad a la posibilidad de los devenires, sino que dependen del momento mismo en que los cuerpos son afectados por otros cuerpos, y por su capacidad de entrar en relación y en conexión con otros cuerpos en un sentido spinozista: "del mismo modo que se evitaba definir un cuerpo por sus órganos y sus funciones, dice Deleuze, también hay que evitar definirlo por caracteres Especie o Género: se intenta contar sus afectos" (MM, p. 261)<sup>221</sup>. Este cambio de una dimensión intraespecífica a una inter-específica o trans-específica es lo que interesa a Viveiros de Castro. Por una parte, las ideas de filiación del parentesco de Lévi Strauss no dependen de unas coordenadas humanas -en el sentido occidental- previas, y se abren a otros tipos de alianza entre los seres; por otra se favorece la superación del antropocentrismo y se enlaza con las visiones poshumanas que proponen el perspectivismo y el multinaturalismo, y con las nuevas formas de socialidad y politicidad que hemos visto que de ahí se derivaban: "y si todo animal implicado en un devenir-animal es una multiplicidad (...) es porque define una socialidad múltiple, lateral, heterogénica, extrafiliativa y extrarreproductiva, que arrastra a la socialidad humana en una metonimia demoníaca universal" (Viveiros de Castro 2010, p. 170).

Con la descripción del giro ontológico quedaría así expuesto el panorama general del poshumanismo en el Antropoceno en sus formas epigonales deleuzianas. En el capítulo siguiente expondremos las críticas a las versiones expuestas, viendo las dificultades teóricas y

---

<sup>220</sup> "Pero quizás un devenir-jaguar, donde 'jaguar' es una cualidad del acto, no del sujeto (Deleuze & Guattari 1983). Incluso si el objeto del devenir es imaginario, el devenir es real, y la alteridad feroz es una cualidad del verbo, no su predicado. El canibalismo reemplaza el problema de la identificación por el de la alteración, no se preocupa tanto de la predicación como de la predicción". (Viveiros de Castro 1992, p. 271).

<sup>221</sup> Hemos hablado de esto en mayor profundidad en el apartado del Giro Afectivo.

políticas que presentan, y si estas reinciden en los problemas ya presentes en la obra de Deleuze, o si por el contrario se agravan.



## 5. CRÍTICAS A LA DIRECCIÓN POSTEXTUAL DE LA TEORÍA

Las corrientes descritas en el capítulo anterior, ¿tienen alguna similitud además de la ya mencionada apuesta por la ontología y su -desigual- filiación deleuziana? ¿Se pueden extraer consecuencias ontológicas comunes de propuestas disciplinares tan dispares? ¿Qué tipo de pensamiento político podemos derivar de todo lo comentado hasta ahora? Sería muy injusto y muy poco prudente por nuestra parte sentar cátedra sobre la viabilidad o no de unas corrientes que solo hemos presentado en sus características más generales. Sin embargo, creemos que el sincretismo con el que hemos abordado desde el comienzo el análisis de estas actualizaciones del pensamiento deleuziano, nos permite acometer el trabajo de crítica del que son susceptibles los caminos epistemológicos y ontológicos arriba descritos, sin faltar por ello a la verdad de su pensamiento. Puesto que, como ocurría en el caso de Deleuze, no nos interesa tanto la exhaustividad cuanto la captación del movimiento presente en sus propuestas. Y resultando de especial relevancia para nosotros las consecuencias políticas que de ahí se derivan, y la forma en que estas cuestiones se compadecen con la obra de Deleuze, o si, por el contrario, se presentan como extensiones “ilegítimas”, incoherentes o carentes de interés, con respecto a lo que está en juego en su pensamiento.

Hemos comentado ya cómo el viraje hacia la ontología se articula en estricta confrontación con unas tendencias de cuño neokantiano y con la centralidad de la epistemología que se deriva de esta herencia. A grandes rasgos, parece haber en todas ellas una vuelta a la problematización del par Naturaleza/Cultura que, con vistas a esquilmar los excesos culturalistas de cierto textualismo, estructuralismo o constructivismo ingenuos, busca retomar la senda de un pensamiento *esencial* -con toda la apertura y variación que queramos concederle al término- y aproximarse a lo nouménico como forma de salvar la grieta impuesta por el trascendentalismo kantiano. Esto se ve de forma más clara en el Realismo Especulativo, y en los trabajos de Meillassoux en concreto, en la afinidad que este pensamiento desprende hacia un período precrítico al que, según estos autores, la disciplina filosófica debería volver a tomar seriamente en consideración. Pero también el Giro Afectivo y el Giro Ontológico parecen situarse en la misma línea, ya sea desde la focalización en la corporalidad como forma privilegiada y no mediada de acceso al mundo, ya mediante las ideas del *multinaturalismo* y la autodeterminación ontológica que hemos comentado a tenor de la obra de Eduardo Viveiros de Castro.

Al mismo tiempo, el retorno a la ontología se realiza mayoritariamente intentando conservar la crítica que el pensamiento filosófico de la segunda mitad del siglo XX ha realizado al concepto de sujeto. El resultado de este gesto es un paisaje ontológico fundamentalmente

inmanente, horizontal, de cuño spinozista y deleuziano, en el que se destrona al sujeto de su centralidad anterior, y su figura se ve diluida a través de distintas estrategias teóricas: la retirada de cualquier privilegio epistémico, la postulación de una equivalencia entre sujeto y objeto, y el pensamiento de un mundo-sin-nosotros -Materialismo y Realismo Especulativos y Ontología Orientada a los Objetos-; la dispersión de la categoría entre los entes biológicos o geológicos, igualándolas con lo humano -Giro Ontológico y teorías del Antropoceno-; al revés, la expansión de su concepto y el tratamiento en clave subjetiva del resto de animales o seres vivos- animismo y perspectivismo amerindios-; y una ontología de los flujos y el devenir que habla de *procesos* de subjetivación y no de sujetos -Giro Afectivo. Sin embargo, la consecuencia paradójica, no necesariamente negativa, de este gesto estriba en que el poshumanismo de estos realismos y materialismos estaría asumiendo el mismo punto de partida de aquellas corrientes que aspiran a combatir, desdibujando la categoría de sujeto, y reservándole un lugar no muy distinto del que juega en las corrientes del “giro lingüístico”, el estructuralismo o el posestructuralismo. Como señala Alenka Zupančič:

En este sentido no es casual que en los llamados “nuevos materialismos”, muchos de los cuales se basan en fundamentos deleuzianos, el principal frente filosófico (el principal campo de batalla) suele situarse en la línea de la cuestión del sujeto. La mayoría de las proposiciones conceptuales relacionadas con los nuevos materialismos apuntan tanto a “salir del sujeto” (la supuesta jaula discursiva o trascendental) como a “sacar al sujeto” (del paisaje de las nuevas ontologías) —o, al menos, a adscribirlo a un punto local no especialmente significativo de este paisaje (...) Y —de paso— es significativo que si bien los nuevos materialismos suelen partir del rechazo al llamado “giro lingüístico”, y todo lo que se denomina “estructuralismo” y “posestructuralismo”, en realidad comparten con ellos precisamente esta convicción según la cual el “sujeto” es una manzana podrida en el barril de los conceptos filosóficos (Zupančič 2017, p. 119).

Este gesto no supone únicamente una apuesta por una determinada formación ontológica novedosa -una que, como hemos visto, se adscribe principalmente a la tradición de la Ontología Orientada a los Objetos, o a las *ontologías del ensamblaje* en la línea de Manuel DeLanda. Sino que supone también un intento de reconfiguración de las relaciones entre la ontología, la política, la ética e, incluso, la estética. Hemos visto esto más arriba<sup>222</sup> en la forma en que Deleuze, en su lectura de Spinoza, igualaba los deberes de la ética y de la ontología: la ética no aparece en Deleuze siguiendo los criterios de un formalismo kantiano, ni se articula alrededor de una idea de justicia o de una idea de responsabilidad infinita hacia un Otro

---

<sup>222</sup> Ver capítulo 3.3 sobre el Giro Afectivo.

trascendente que me precede, a la manera de un Derrida o un Levinas, sino que lo hace en torno a los *modos de existencia* y a las relaciones entre los entes que se derivan de una concepción unívoca e inmanente del ser, y de una definición de los cuerpos en clave afectiva y no sustancial. La ética no tiene que ver entonces con el ámbito de los juicios o de los valores en la línea de una filosofía moral al uso, sino con la exploración de estas relaciones e interacciones afectivas entre los cuerpos y la forma en que ellas generan nuevos modos de existencia, nuevos modos de ser. La pregunta ética por lo tanto no será ya el “¿qué debo hacer?” kantiano, que se asentaría sobre un criterio exterior, sino “¿de qué eres capaz, qué puedes?” (EMS p. 73) como pregunta por la *capacidad* y el *poder* de actuar. Y siendo la política la preocupación por aquel poder que justamente entra en conflicto con nuestra capacidad de acción.

En sintonía con esta idea, muchas de las propuestas anteriores repiten un gesto similar al deleuziano. La preocupación ontológica, el planteamiento poshumano, sino a-subjetivo, sí al menos descentrado con respecto al sujeto, la prioridad de la idea de multiplicidad y diferencia sobre la de identidad, de la conexión y la relación inmanente entre los seres y su interacción en términos afectivos, etc. dibujan una concepción del mundo en la que lo performativo y lo creativo tienen un gran peso en la configuración de la realidad, y en donde la política asume un mayor interés por lo práctico y lo material antes que por lo discursivo, lo axiológico o lo credencial. Es el paso que en Latour se describe como el cambio de la *Realpolitik* a la *Dingpolitik*, como una forma de crear una “democracia orientada a objetos” (Latour 2016, p. 14), donde las diversas prácticas y formas de conocimiento estén encaminadas a dar cabida a entidades no humanas en el terreno de la política. Como hemos estado viendo a lo largo de todo el capítulo anterior, se trata de extraer las consecuencias políticas de esta horizontalidad ontológica y dejar de lado una política centrada en el sujeto para abrirla a entidades materiales antes silenciadas: “en otras palabras, los objetos –tomados como problemas– nos obligan a trazar nuevas formas de espacio público, totalmente diferentes de lo que normalmente se conoce bajo la etiqueta de ‘política’” (*Ibid.* p. 15). Una continuidad a partir de la ontología que, en el marco conectivo y afectivo antes comentado, no se establece únicamente con la política sino también con la estética: “ha existido una estética de los asuntos-de-hecho, de objetos, de *Gegenstände* (sujetos). ¿Podemos concebir una estética de asuntos-de-interés, de las cosas? Este es uno de los temas que queremos explorar” (p. 24).

Como hemos mencionad ya, sería erróneo plantear una equivalencia exacta en los postulados ontológicos de todas las corrientes y autores examinados hasta aquí. No obstante, como creemos haber expuesto, sí creemos que hay un hilo que recorre a todos ellos en mayor o menor medida, y que es característico además de cierta tendencia del pensamiento

contemporáneo. Por ello, nos gustaría estudiar las consecuencias políticas que se derivan de sus propuestas. En primer lugar, y de forma más individualizada cabría considerar las consecuencias políticas que se derivan de su enfoque epistemológico: el cuestionamiento del marco epistémico que se realiza en cada disciplina como retorno hacia posturas esenciales, bien como forma de alcanzar cierto ámbito pre-significante desde el que acercarse mejor a los fenómenos sin las mediaciones de lo social, bien como forma de despojarse de unos principios epistémicos que imponen nuestra visión sobre el mundo e impiden hablar al otro. La puesta en cuestión de la pareja emoción-afecto en el Giro Afectivo, descartando los componentes culturalistas o sociológicos del primer término, para acercarse a esa visión más esencial de lo afectivo, incide en este primer aspecto. Mientras que la impugnación del marco disciplinar que realiza el Giro Ontológico con respecto a las corrientes antropológicas anteriores, la refutación del par naturaleza/cultura, y la reivindicación de la *autodeterminación ontológica* de los indios, apunta a la segunda cuestión.

En segundo lugar, y siendo obviamente indesligable del punto anterior, habría que estudiar las consecuencias políticas derivadas de su enfoque *ontológico*: la idea, como acabamos de comentar, de derivar la política de la ontología estableciendo una continuidad entre ambas. Y, por lo tanto, las consecuencias políticas que se derivan de estas apuestas poshumanas, y del efecto que tiene la pérdida del papel central que el sujeto juega en estas corrientes filosóficas. Pues que históricamente, como hemos comentado también en el caso de Deleuze, la centralidad del sujeto en la filosofía no tenía que ver únicamente con su papel trascendental “estructurador” de la realidad. Sino que es también el lugar donde se expresa el componente *antagónico*, considerado en muchas ocasiones el eje articulador de la política, y ahora desplazado en favor de esa ontología de flujos, conexiones y procesos<sup>223</sup>.

## 5.1 EMOCIONES Y AFECTOS.

Las principales críticas o prevenciones que se han realizado contra las teorías del Giro Afectivo tienen que ver fundamentalmente con dos de las cuestiones que acabamos de comentar. Por un lado, con la forma de llegar a lo político como derivado de lo ontológico: la

---

<sup>223</sup> “En otras palabras, la multiplicidad como categoría de la ontología elimina necesariamente el antagonismo; tiene que presuponer cierta forma de uno como contenedor de los muchos. No es de extrañar, entonces, que los dos filósofos ejemplares de la multiplicidad, Spinoza y Deleuze, sean simultáneamente los dos filósofos del uno: ambos son filósofos del universo aplanado que impide todo autobloqueo y antagonismo radical, un universo que aspira al pleno despliegue de su potencial, un universo en el que los obstáculos son externos” (Žižek 2019, pp. 153-155).

prioridad del afecto no se presenta en el seno del Giro Afectivo únicamente desde el punto de vista de una ventaja cognitiva, como forma de alcanzar un conocimiento más profundo de lo real que aquello mediado por lo racional o lo social, sino también como posibilidad de llegar a un discurso político novedoso, que permita el desarrollo de un pensamiento y unos análisis políticos desde criterios pre-significantes y no-ideológicos. Este tratamiento del afecto como algo no “contaminado” por estos factores sociales, algo que lo diferenciaría de las *emociones*, será parte de la crítica a la que se tendrá que enfrentar el Giro Afectivo, especialmente debido a la forma en que esta tesis se fundamenta sobre una utilización cuestionable, sino ilegítima, de determinado discurso científico. En segundo lugar, otro de los puntos que generan más controversia tiene que ver con la descentralización del sujeto y el consiguiente alejamiento de propuestas basadas en la identidad. Si bien el ataque que en los últimos años se ha realizado a la noción clásica de identidad ha sido uno de los gestos filosóficos más asimilados dentro de cualquier corriente con preocupaciones políticas y pretensiones emancipadoras, buena parte de los debates contemporáneos siguen mostrando una serie de tensiones entre este concepto y el de diferencia, como los que hemos resaltado al respecto de la cuestión del feminismo o el poscolonialismo al respecto de la filosofía de Deleuze. Y aunque, como decíamos en el capítulo correspondiente, el Giro Afectivo es una corriente transversal que atraviesa múltiples disciplinas, el aparecer asociado principalmente a corrientes que hacen de las cuestiones del sujeto y de la identidad uno de los ejes centrales de su reflexión -feminismo, estudios de género, estudios *queer*, estudios raciales, etc.- lo convierten en un candidato especialmente susceptible a ser partícipe de estas tensiones y a desarrollar algunos problemas que se hará necesario comentar. Comenzaremos por el primer punto.

### **5.1.1. Ciencia, ontología y política. El afecto y lo social.**

En el capítulo anterior habíamos dispuesto la forma en que el Giro Afectivo buscaba impugnar el marco epistémico tradicional de las ciencias sociales, intentando establecer un corte con la tradición anterior. La desconfianza hacia la preeminencia que la racionalidad mantenía en los análisis éticos y políticos les hacía llevar a cabo una reivindicación de la corporalidad y los afectos, ubicándolos en el centro de la discusión. Es en este sentido que William Connolly señalaba la ineficiencia que tenían los análisis políticos puramente intelectualistas o racionales, y la forma en que estas teorías deliberativas tienden a “subestimar la importancia de la imagen corporal, la memoria motora inconsciente y el afecto imbuido del pensamiento” (Connolly 2002, p. 10). Hasta el punto de que “las teorías neokantianas seculares

contemporáneas, con su excesiva confianza en el argumento y la deliberación, prácticamente descartan esta dimensión de la vida ética” (p. 107).

Por otro lado, la prevalencia de la ontología sobre la epistemología, y el rechazo de los análisis que otorgaban un papel privilegiado a la metodología impuesta por los constructivismos sociales sustentaba la división que autores como Massumi realizaban entre *afectos* y *emociones*: donde las segundas se establecían como patrones de respuesta social culturalmente mediados, claramente reconocibles, los *afectos* eran vistos por su parte como entidades impersonales, pre-subjetivas, que presentaban un plusvalor que escapaba a toda cuantificación, y que ofrecían una experiencia cualitativa del mundo radicalmente novedosa, así como una herramienta de análisis político más potente.

Una emoción es un contenido subjetivo, la fijación sociolingüística de la cualidad de una experiencia que se define a partir de ese momento como personal. La emoción es intensidad calificada, el punto convencional y consensuado de intersección de la intensidad en progresiones formadas semántica y semióticamente, en circuitos de acción-reacción narrativizables, en función y significado. Es intensidad poseída y reconocida. Es crucial teorizar la diferencia entre afecto y emoción. Si algunos tienen la impresión de que el afecto ha disminuido, es porque el afecto no está calificado. Como tal, no se puede poseer ni reconocer y, por lo tanto, es resistente a la crítica (Massumi 2002, p. 28).

Para estos autores, la concepción del afecto en su vertiente deleuziana, pero también en aquellas corrientes más próximas a la concepción de Tomkins, no era una mera propuesta teórica, sino que estaría apoyada sobre la obra de físicos como Ilya Prigogine, biólogos como Varela y Maturana o sobre los estudios que autores como Antonio Damasio o Benjamin Libet habrían realizado en los campos de la neurociencia. Lejos de resultar casual, el intento de refrendar sus teorías en la ciencia respondía a una estrategia consciente. De una parte, más general, se trataba de recalibrar las relaciones entre las humanidades y un discurso científico que habría sido expulsado de la teoría (Sedgwick y Frank 1995, p. 93); de otra, era una forma de adoptar un marco epistémico que vendría a *validar* y a *confirmar* aquellas intuiciones ontológicas de la filosofía. La preocupación por este acercamiento al discurso científico no responde, por tanto, únicamente a una reflexión metateórica sobre el estatuto de las disciplinas humanísticas o de las ciencias sociales. El del Giro Afectivo es un intento de fundar una ontología desde los descubrimientos científicos que la teoría cultural anterior habría descuidado, al tiempo que intenta esquivar la caída en el reduccionismo científico y en el esencialismo con los que los modelos biologicistas de la subjetividad tienden a coquetear.

Obras como las de los mencionados Libet o Damasio son tomadas como base de una teoría materialista en la que el cuerpo viene a trastocar las jerarquías anteriores (la razón sobre la sensación, la *mente* sobre el cuerpo, lo consciente sobre lo pre-consciente); donde el *afecto* encuentra una posición central dentro de este sistema como demostración de un tipo de inteligencia corporal, un tipo de inteligencia que no pasa por los filtros de la cognición y la conciencia (Leys 2011, p. 451), y donde la subjetividad no se entiende ya, por lo tanto, desde un principio de organización cartesiano, sino desde un principio pre-consciente de organización geográfico “de conexiones sinápticas, interacciones celulares y flujos electroquímicos que operan de manera dispersa y por debajo del nivel de conciencia” (Callard y Papoulias 2010 p. 35), capaz de desarrollarse y cambiar de forma impredecible. La propuesta del Giro Afectivo, que toma como propia la tradición vitalista de Deleuze y Guattari, Lucrecio, Spinoza o Bergson enfatiza la prioridad de los procesos afectivos en tanto no significantes, inconscientes, desconectados de lo subjetivo y funcional, escapando al reduccionismo y determinismo antes mencionados, y poniendo en su lugar una biología dinámica y conectiva. Una biología, por lo tanto, potencialmente emancipatoria en tanto radicalmente abierta, no predeterminada, que escape a cualquier concepción de la naturaleza desde una visión fijista, y que apunta hacia la posibilidad de construcción de una alternativa política progresista sobre la base de este mismo dinamismo y creatividad que comanda los procesos de subjetivación. Así, en un movimiento que también estaría presente en ocasiones en Deleuze, estas teorías pretenderían colegir un carácter político en continuidad con unos presupuestos ontológicos específicos, tomados en este caso de la biología; una continuidad que nunca está exenta de riesgos teóricos<sup>224</sup>. Como señalan Callard y Papoulias “la teoría del afecto proporciona el lenguaje para imaginar una biología que (...) puede actuar como prototipo de una cierta política progresista, una espacialidad que precede y triunfa sobre todo tipo de llamados al orden. (...) En la teoría del afecto, existe una dinámica emancipadora y optimista ya en el presente, en los diversos contornos de la biología a los que ahora se ha dirigido la atención” (2010, p. 36). Al igual que ocurría con Deleuze, en el caso del Giro Afectivo la emancipación política vendría derivada por lo tanto de un cuestionamiento o desviación al respecto de los principios normativos que estructuran la vida social, abriéndose a un modelo procesual de la subjetividad que toma como base de su impulso creativo una cierta concepción de la biología: “la organización biológica, cuyas estructuras morfológicas engendran la vida en todas sus formas, en lugar de asegurar que la vida se ajuste a las categorías, fronteras y límites sociales existentes, en lugar de contener la

---

<sup>224</sup> Ver nota 96.

existencia a lo que es y ha sido, se abre y permite la variación cultural, política, económica y artística” (Elizabeth Grosz, citada en *ibid.*).

Sin embargo, esta colaboración entre ciencia y teoría no parece darse en el nivel de rigor esperable de una conversación y un intercambio entre iguales. Tanto Leys (2011) como Callard y Papoulias (2010) han señalado cómo la ontología del Giro Afectivo, en lo que le debe al discurso científico, ha sido construida sobre la base de citas y referencias parciales, y sobre una mala lectura o una mala traducción -intencionada en muchos casos- de modelos científicos complejos para adaptarlos al espacio epistémico de las humanidades (Callard y Papoulias 2010, p. 30-31; Leys 2011, p. 467). Prácticas que el propio Massumi reconoce en tanto “traiciones respetuosas” (“los científicos no se deberían sentir amenazados por estas traiciones respetuosas” 2002, p. 21), que irían destinadas a renegociar el espacio entre las humanidades y las ciencias (*ibid.*). Lo cierto es que, aun asumiéndolo como un ejercicio de honestidad intelectual válido, tampoco es claro que estas *creative misreadings* ayuden a refrendar el discurso político y ontológico que se quiere expresar<sup>225</sup>. Leys y Callard y Papoulias han señalado claramente algunas de las incoherencias resultantes de esta lectura sesgada del lenguaje científico y de las consecuencias políticas y ontológicas que conllevan para el discurso del Giro Afectivo, y que procederemos a repasar ahora:

*Dualismo ontológico.* En su *Parables of the virtual*, Massumi se vale de los trabajos de Benjamin Libet de los años 70 como una demostración de la prioridad del pensamiento del cuerpo sobre el pensamiento consciente racional. El experimento de Libet consistió en lo siguiente:

Las ondas cerebrales de voluntarios sanos fueron monitoreadas por una máquina de electroencefalograma (HG). Se pidió a los sujetos que flexionaran un dedo en el momento que eligieran y que recordaran el momento de su decisión observando la posición espacial (...) de un punto giratorio. Las flexiones se produjeron 0,2 segundos después de que tomaran la decisión, pero la máquina de EEG registró una actividad cerebral significativa 0,3 segundos antes de la decisión. Nuevamente, un lapso de medio segundo entre el comienzo de un evento corporal y su finalización en una expresión activa dirigida hacia el exterior (Massumi 2002, p. 29).

---

<sup>225</sup> Por otro lado, ni siquiera parece que la forma en que se renegocia esta relación sirva para resolver los problemas de legitimación que pueda tener el discurso las humanidades. Por mucho que se insista en la necesidad de que las ciencias asuman parte del discurso humanístico, hay una cierta retórica asociada a la forma en que los teóricos del Giro Afectivo hablan de los experimentos científicos como *confirmando*, *aportando evidencias*, etc. que insiste en el método experimental como criterio principal de verificación. Algo que habla más de lo poco resueltos que parecen estar los problemas de legitimación del propio discurso de la teoría cultural, que de las necesidades de la ciencia por asumir este discurso.

Las consecuencias que Massumi extrae de esto es que lo que habitualmente consideramos funciones superiores del intelecto y que asociamos con la toma de decisiones libres o la expresión de una voluntad, son, en realidad, reacciones corporales preconscientes, producidas antes de que exista una determinación voluntaria: “cabe señalar en particular que durante el misterioso medio segundo, lo que consideramos funciones ‘libres’, ‘superiores’, como la volición, aparentemente son realizadas por reacciones corporales autónomas que ocurren en el cerebro pero fuera de la conciencia, y entre cerebro y dedo, pero antes de la acción y la expresión” (p. 29). Y es solo posteriormente que esta recursividad temporal se revierte “para ajustarse a requisitos conscientes de continuidad y causalidad lineal” (*Ibid.*). Esto daría cuenta de la existencia y de la primacía de esa inteligencia corporal, de la prioridad del afecto como intensidad y del papel auxiliar de la conciencia y las funciones mentales en la formación volitiva y de la toma de decisiones. De la misma forma, otro autor como Thrift cita también a Libet señalando que “una acción se pone en marcha antes de que decidamos realizarla (...) En otras palabras (...) ‘el cerebro nos prepara para la acción, solo entonces tenemos la experiencia de actuar’ (...) El espacio de encarnación se expande por un momento fugaz pero crucial, una frontera preconsciente en constante movimiento (...) Así podemos entender ahora las emociones como una especie de pensamiento corpóreo” (citado en Leys 2011 p. 454n).

No obstante, y dejando al margen las críticas sobre los criterios técnicos al experimento de Libet realizadas ya durante los años 80, las conclusiones de Massumi y Thrift parecerían estar reintroduciendo el mismo dualismo mente-cuerpo que se pretende combatir, en lugar de apegarse a un monismo de tipo spinozista con el que supuestamente comulgan. Como señala Leys, “es solo adoptando una imagen altamente idealizada o metafísica de la mente como algo completamente separado del cuerpo y el cerebro al que libremente dirige sus intenciones y decisiones que se pueden alcanzar las conclusiones escépticas a las que llegan” (p. 455). Solo desde la consideración de mente y cuerpo como dos sustancias diferentes puede afirmarse la prioridad de la una sobre la otra.

*Omisiones en la interpretación. Los afectos y el yo.* Resulta también cuestionable el uso que se hace de las teorías de otros autores como Damasio o LeDoux. En este caso, el problema no radica en un análisis de las teorías de las que se extraen conclusiones contrarias a sus propios intereses, sino directamente en la omisión, deliberada o no, de ciertas hipótesis que podrían hacer tambalear el edificio teórico que se está queriendo construir. Es cierto que las teorías de ambos neurocientíficos presentan gran cercanía con las tesis del Giro Afectivo. Tanto Damasio como LeDoux han trabajado sobre el problema de la relación entre las emociones y el pensamiento, luchando contra el tipo de dualismo cartesiano que habría llevado hacia la

marginalización de las emociones en la filosofía y la ciencia occidental -tan explícitamente que la obra más conocida de Damasio se titula *El Error de Descartes*. Ambos hacen una presentación semejante de las emociones como un sistema de respuesta corporal no-cognitivo, como un dominio afectivo pre-reflexivo que preexiste y subyace al yo consciente, a la autoidentificación subjetiva, al *self*, y que funciona como un mecanismo corporal adaptativo y evolutivo. La supresión del dualismo cartesiano los lleva a deshacer la distinción tajante entre razón y emoción, resaltando la importancia recíproca que ambas tienen para el funcionamiento pleno de los ámbitos de cada una, y el valor complementario de ambas para el mantenimiento de un sentido unitario del yo (Callard y Papoulias 2010, p. 40).

El problema radica en que, aunque las hipótesis de estos autores permiten la emergencia de algunas de las consideraciones más importantes de las teorías del afecto, parecería ser que algunas otras la invalidan. Y la omisión, deliberada o no, de estas tesis, estaría comprometiendo la validez de una teoría que basa parte de su legitimidad sobre la verdad de estas premisas científicas. Así, por ejemplo, la importancia que las funciones afectivas y pre-cognitivas tienen para el yo, para el *self*, se sustentan en estas visiones neurocientíficas sobre la base de hipótesis que cuestionan la visión de autores como Massumi o Thrift, o las ideas de Deleuze al respecto del afecto y el sujeto, y que estos autores estarían omitiendo.

La primera de estas hipótesis establecería la existencia de una constante evolutiva en los afectos, frente a la variabilidad y la impredecibilidad asumidas por el Giro Afectivo: “es la hipótesis de que la automaticidad afectiva del cuerpo es, de hecho, parte de un conjunto preestablecido de respuestas que se ha mantenido esencialmente igual a lo largo de un tramo significativo del desarrollo evolutivo” (*Ibid.*). Frente al carácter de indeterminación que parece derivarse en algunos casos de las teorías del afecto, estos estarían sometidos en realidad a una expresión mucho más constante de lo que en un principio se suponía. Constancia además que se produce en el nivel filogenético, pero también en el nivel ontogenético y biográfico de un individuo que permanece, en su mayoría, estable:

Digo que nuestras experiencias tienden a una perspectiva consecuente, como si hubiera de hecho un solo dueño y mentor de la mayoría de los contenidos (no de todos). Imagino que esta perspectiva arraiga en un estado biológico, indefinidamente repetido y bastante estable. La fuente de estabilidad es la estructura y operación del organismo -predominantemente invariable- y los elementos, de lenta evolución, de la autobiografía (Damasio 1999, p. 265).

Las primeras señales corporales ayudaron a formar un ‘concepto básico’ de *self*; éste proveyó la referencia básica para todo lo que sucedía en el organismo, incluyendo los estados corporales puntuales que se incorporan *continuamente* en el concepto de *self* y muy pronto se

convertían en estados pretéritos (...) De hecho, lo que nos sucede *ahora* -incluyendo el instante fugaz que acaba de transcurrir- está acaeciendo a un concepto de *self* basado en el pasado (pp. 266-267)

En segundo lugar, estaría la hipótesis de que el funcionamiento afectivo descrito se produce de una forma diferente en la escala y en el tiempo celular, y en la escala y tiempo evolutivo y humano; es decir, que, según sus críticos, parecería ilegítimo mantener la existencia de una correlación entre el funcionamiento de las redes neuronales y de los afectos a un nivel celular y su correspondencia en el nivel macro del individuo o, más allá incluso, en su expresión social y política: “mientras que el procesamiento neuronal funciona en el ‘tiempo celular’ hiperrápido, que está por debajo de nuestro sensorio humano, la afectividad del cuerpo como tal está estructurada, y por lo tanto restringida, a través de las operaciones del tiempo evolutivo” (Callard y Papoulias 2010, p. 41). La biología entendida como sistema abierto y dinámico que describíamos anteriormente parecería funcionar estrictamente únicamente en un nivel micro, mientras que en el nivel macro aparecería como un sistema prioritariamente tendente a la estabilidad y la fijación. Es por ello que, además de la cuestionable continuidad entre biología y política, no siquiera parece que se pueda sustentar una subjetividad y una política *afundacional* o *posfundacional* únicamente sobre la base de esta descripción biológica y neurocientífica (*Ibid.*).

Para la neurociencia, por lo menos para aquélla en que se apoyan estos autores, y que en principio vendría a sustentar sus teorías, el sujeto es un elemento mucho más estable de lo que a la tradición deleuziana del Giro Afectivo le gustaría reconocer. Y los afectos y los elementos preconscientes funcionarían, en su descripción biológica, de una forma mucho más automática y constreñida en sus posibilidades de creación y descomposición -o de territorialización y desterritorialización- de un yo, que si bien se está renovando constantemente, ofrece poca posibilidad de experimentar cambios sustanciales de la escala que se pretende. Hasta el punto de que el *self* es, seguramente, según estos autores, lo más automático y estable:

De hecho, lo que se ha vuelto inconsciente y automático es, para el adulto, el yo mismo. En los relatos tanto de neurocientíficos como de psicólogos del desarrollo, la adaptación [*attunement*] en nuestros primeros meses conduce a conductas y modalidades afectivas que se arraigan tanto que es enormemente difícil transformarlas más allá de la infancia: la adaptación [*attunement*] conduce a la consolidación de un conjunto de hábitos y formas de ser en el mundo, equivalente a la *hexis* corporal de Bourdieu. En este contexto, es mucho más probable que la activación repentina de un afecto intenso en el presente del adulto –una activación que deshaga

la *hexis*— se asocia con una anulación radical del sentido mismo de la realidad de la persona, con consecuencias devastadoras (Callard y Papoulias 2010, p. 46).

Lejos de apoyar sus teorías, la fundamentación científica de las mismas parecería entonces comprometer la dualidad entre emoción y afecto y las consecuencias sociales asociadas a cada uno de ellos. Puesto que dentro de ese proceso de desterritorialización y territorialización que describen los procesos de subjetivación de corte deleuziana, el afecto funcionaría como un mecanismo para lo primero, pero especialmente como el comportamiento principal que organiza lo segundo.

*Conflictos con la idea de subjetividad y su componente emancipatorio.* En línea con esto, y como ya hemos avanzado, no resulta sencillo construir alegatos en favor del valor emancipatorio de los afectos en un nivel político cuando estos se sustentan sobre la neurobiología. Puesto que la definición de un sistema complejo, libre, autoorganizado, procesual y dinámico aparece para los neurocientíficos a un nivel microestructural pero no en una experiencia subjetiva que se rige por otros criterios. La centralidad de los afectos y las emociones también en las ciencias no parece tener una relación necesaria con un programa emancipatorio desplegable a nivel político. Y, como acabamos de ver, el interés que los teóricos del afecto tienen en el papel que este pueda desempeñar como elemento de creación y apertura al nivel de los cuerpos obvia el rol que desempeña, antes bien, en la fijación y la estabilización del yo. Además, no parece haber nada que nos permitan afirmar que los mecanismos de respuesta afectiva de los cuerpos y su importancia en el desarrollo de esta inteligencia corporal precognitiva permitan eludir la internalización y la influencia de los discursos ideológicos. E incluso parecería ser más bien al contrario, y que sea la exposición de determinados cuerpos a determinados afectos los que los predispongan a identificarse con según qué discursos políticos. Es quizás este hecho, como veremos más adelante, uno de los mayores problemas políticos a los que debe hacer frente el Giro Afectivo: al intentar extraer la política directamente desde una ontología pura, eliminando por lo tanto de los afectos las mediaciones históricas o ideológicas que la teoría crítica había puesto de relevancia, y al concebir los cuerpos desde una concepción fluida, dinámica y no identitaria, se cae en el riesgo de ocultar aquellos rasgos distintivos que, justamente por motivos ideológicos, los hacen más proclives a experimentar una determinada opresión, y como tal a experimentar un tipo u otro de afectos.

### 5.1.2. Separación entre afecto y emoción

Como hemos señalado, la lógica y el funcionamiento biológico al que recurren estos teóricos del afecto no implica necesariamente que nuestros cuerpos tengan la capacidad de evitar la internalización de los entramados ideológicos de los que son objetivo (Callard y Papoulias 2010, p. 47). Sin embargo, de lo dicho aquí no se debe seguir ni la inutilidad de los discursos científicos para el campo humanístico y de las ciencias sociales, ni la inutilidad del afecto a la hora de estudiar cuestiones relevantes para la política y la ética actual. La impropiedad de algunas de las descripciones científicas a la hora de certificar las premisas ontológicas sobre las que se funda el Giro Afectivo no invalida ni mucho menos su construcción teórica. Pero sí hace necesario revisar el supuesto progreso que la ruptura con los principios epistemológicos anteriores trae al campo de las ciencias sociales y la filosofía. Pues, en el momento en el que las nuevas premisas ontológicas se demuestran como débilmente fundadas incluso sobre sus propios criterios, y, cuando de ellas se derivan unas consecuencias políticas no muy sólidas y cuya potencialidad emancipatoria, por lo tanto, puede verse comprometida, es necesario revisar estos cimientos.

Quizás la premisa teórica de mayor calado tanto en su sistematización ontológica, como en las consecuencias que de ella se derivan para el análisis político, es la separación entre afecto y emoción. La centralidad del afecto supone su utilización como una forma de abordar análisis políticos desde presupuestos no ideológicos, como se puede ver en los comentarios que Massumi realiza a los discursos de Ronald Reagan y la forma en que estos son asumidos por el público (Massumi 2002, pp. 39-42). Y, por otro lado, el valor subsidiario que se le concede a las emociones como aquella parte afectiva mediada por lo cultural y lo social aleja del análisis político cuestiones hasta ese momento centrales como el estudio de la ideología o la creencia. La desaparición de estas cuestiones será una de las inquietudes principales de los críticos de la teoría del afecto (Cromby y Willis 2016, p. 7).

Para Ruth Leys (2011), por ejemplo, la separación entre el afecto y la significación, y su ubicación en un lugar precognitivo y anterior a la experiencia, imposibilita necesariamente el análisis de los significados, las razones, las creencias y, por lo tanto, de la ideología. De manera similar, y aunque no sea un campo del que se haya ocupado en profundidad, para Alenka Zupančič, tras la gran consideración teórica de la que gozan hoy en día los afectos subyace una mistificación ideológica; pues si bien es necesario hablar sobre los afectos, su consideración como elementos relacionados con unos significantes y significados inalcanzables implica el abordaje de los problemas afectivos desde un puntos de vista únicamente superficial, mientras

deja intocadas las causas sistémicas de su aparición: “la valorización de la afectividad y los sentimientos aparece en el momento preciso en que algún problema —la injusticia, digamos— exigiría una revisión sistémica más radical en cuanto a sus causas y su perpetuación. Esto también implicaría nombrar, no solo a algunas personas, sino también a las desigualdades sociales y económicas que hace tiempo que dejamos de nombrar y cuestionar”. (en Seltman 2018). Al mismo tiempo, para Zupančič, la valorización social de los afectos tal y como son presentados aquí, diluye nuestra posible conversión en agentes del cambio social, ya que incluso los afectos negativos como el sufrimiento son susceptibles de una capitalización social, y, por lo tanto, de una perpetuación del rango de víctima de quienes padecen esos afectos (*Ibid.*).

Por último, también Clare Hemmings encuentra criticable esta separación entre afecto y emoción. Aunque la crítica principal de Hemmings la comentaremos en la sección siguiente, parte de sus discrepancias residen también en la pretendida autonomía del afecto y en la supuesta capacidad de reestructuración del significado social que se le concede, justamente, por situarlo en una esfera separada al respecto a las estructuras sociales. Como señalamos ya al respecto de la concepción del afecto en Damasio, esta idea parece ignorar “la miríada de formas en que el afecto se manifiesta precisamente no como una diferencia, sino como un mecanismo central de reproducción social” (Hemmings 2004, pp. 550-551), limitándose a establecer únicamente una distinción entre afectos buenos y malos según conlleven la satisfacción de un impulso [*drive*] o su interrupción (p. 552). O, en su forma más puramente deleuziana, en tanto favorezcan el cambio de un estado corporal a otro como una *intensidad* caracterizada por un aumento o una disminución de poder (*Ibid.*). Así, aunque para Hemmings la aproximación afectiva tiene un interés y un valor crítico muy relevante “*in context*”, a menudo emerge “como un dispositivo retórico cuyo objetivo final es persuadir a los ‘teóricos paranoicos’ a un estado de ánimo más productivo” (p. 551), obviando todo entendimiento de los afectos en su valor de jerarquización o represión social.

De una forma diferente a este modelo, durante estos mismos años se han ensayado alternativas para incorporar las pasiones al estudio de las ciencias sociales y la filosofía incorporando la carga social de las emociones, sin darles el significado peyorativo de otros autores del Giro Afectivo, de los que creemos que merece la pena dejar constancia aunque sea a título de contraste. Desde referentes también spinozistas, Frédéric Lordon va a proponer lo que él llama un “estructuralismo de las pasiones”. Lordon intenta incorporar a su propuesta teórica justamente aquellos elementos que hemos visto que ocasionaban más problemas: la ausencia de mecanismos para la articulación de una crítica ideológica de los afectos, y una concepción, aun manteniéndose asubjetiva, más realista del individuo. Pudiendo definir el

deleuzianismo del Giro Afectivo como una *imagen no individualizada del sujeto*, la obra de Lordon buscaría, por su parte “proponer una imagen no subjetiva del individuo” (Lordon 2018, p. 26). Mientras que los primeros buscan captar los afectos pre-personales, pre-individuales, que anteceden a la configuración subjetiva, Lordon se centra en los afectos sociales o estructurales, y en cómo la estructura afectiva se construye desde una relación de influencia recíproca entre esta y el individuo:

Es necesaria, en efecto, esta performance intelectual: guardar los afectos pero *desembarazándose del sujeto* (que se pensaba como su necesario punto de aplicación), para superar la antinomia de las emociones y de las estructuras, puesto que el sujeto expulsado, el soporte de los afectos, ciertamente individuo aunque ni monádico, ni libre, ni autodeterminado, puede entonces ser restituido a sus contextos institucionales y conectado sobre todo a un mundo de determinaciones sociales. Existen individuos y ellos experimentan afectos. Pero esos afectos no son otra cosa que el efecto de estructuras en las cuales los individuos son introducidos. Y los dos extremos de la cadena, considerados incompatibles, pueden al fin ser combinados para dar lugar a algo así como un *estructuralismo de las pasiones* (pp. 11-12)

Más alejados ya de estos presupuestos spinozistas, otros autores preocupados por la cuestión de las emociones abordan su estudio sin llevar a cabo esta separación entre afecto y significado. Es el caso de Martha Nussbaum, quien en *Upheavals of thought. The intelligence of emotions* (2003) señala la importancia para toda ética de una teoría de las emociones que incluya tanto su historia como sus fuentes culturales (p. 2), así como la necesidad de no negar a las emociones su contenido cognitivo e intencional, como una forma de involucrarlas en los procesos deliberativos, antes que considerarlas como merzas fuerzas ciegas (p. 11). También Daniel Gross estaría en este grupo, para quien las pasiones no pueden justificarse únicamente sobre criterios biológicos, sino que necesitan de un escenario político bajo el cual una u otra emoción pueda darse. Como señala en *The Secret History of Emotion. From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*, las emociones no son un asunto privado e individual, sino que deben tratarse como algo público, social: “la ira en Aristóteles requiere una serie de condiciones favorables oscurecidas por nuestros lugares comunes de la biología y los derechos humanos universales. La ira supone un escenario público más que sentimientos privados. Solo, en una isla desierta, el rey no estaría sujeto a la ira, porque carecería de cualquier posición social que pudiera ser desafiada concretamente; de hecho, él no sería un rey en absoluto” (Gross 2006, p. 2). Es por ello que, frente a estas versiones no intencionales e impersonales de los afectos, tanto Gross como Lordon creen que la mejor forma de acercarse las emociones es fenomenológicamente, “lo que significa partir de la manifestación concreta de la emoción en un mundo significativo, en contraposición a un mundo de mera materia (...) En otras palabras, la ira

de la fealdad no proviene de alguna verdad física, sino de la ansiedad que rodea la autopercepción” (p. 16), alejando así a estos autores de los acercamientos de corte científicista que hemos repasado.

### **5.1.3. Los afectos y el sujeto**

Como estamos viendo a lo largo de todo el trabajo, otro de los puntos que generan más controversia tiene que ver con la descentralización del sujeto y su tratamiento desde coordenadas alejadas de un pensamiento de la identidad. Mencionábamos antes cómo la concepción deleuziana del cuerpo que toma el Giro Afectivo suponía un pensamiento en términos no esencialistas, más preocupado por establecer una definición en función de sus afectos y potencias. Esta idea supone una apertura en el pensamiento del cuerpo; en tanto este pasa a concebirse desde un punto de vista dinámico, fluido y cambiante, la forma de su definición no se establece ya en torno a la pregunta “¿qué es un cuerpo?”, sino, retomando el *dictum* spinoziano, se define en función de lo que este puede hacer, lo que puede experimentar. La idea del afecto como algo libre y autónomo implica la necesidad de prestar mayor atención al punto de vista ontológico y a unas experiencias del día a día que, de otra manera, quedarían perdidas entre el entramado de abstracciones que caracterizan a la teoría o a las prácticas cuantificadoras de la ciencia social. Por otro lado, la traslación de esta descripción de los afectos a la escala macro busca establecer una continuidad entre las dinámicas afectivas de los cuerpos, fundamentadas incluso a un nivel biológico, con las dinámicas sociales y políticas. Para los autores del Giro Afectivo, el análisis político no ha de establecerse entonces en torno a los conceptos de ideología, creencia o identidad en un sentido clásico, sino justamente en torno a la forma en que los afectos, en tanto libres, autónomos y asignificantes, generan nuevas posibilidades de vida y crean nuevas formas en que los cuerpos se experimentan y se relacionan; se busca deshacer las estructuras de la identidad para entender los cuerpos como puro elemento afectivo, liberado de las constricciones impuestas por las formas normativas del análisis clásico, y centrándose en su lugar en el valor de la singularidad y lo impredecible.

Sin embargo, como ya anticipábamos en la sección anterior, esto presenta varios problemas más allá de las debilidades de su construcción teórica a la hora de interiorizar el discurso de la biología y la neurociencia. Y es que, si bien la crítica de la identidad es un gesto teórico que se ha llevado a cabo desde múltiples corrientes filosóficas en la segunda mitad del siglo XX, y su necesidad es algo perfectamente asumido por cualquier movimiento con inquietudes progresistas, la forma en que es abordada por los autores del Giro Afectivo que

estamos viendo aquí compromete algunos de estos avances. Esto se ve a través de varios frentes. Por una parte, si bien las concepciones antiidentitarias son fundamentales en la lucha contra la violencia que impone lo normativo, y como forma de dar entrada a aquellos elementos diferenciales que la norma expulsa hacia la marginalización y la precariedad, la adhesión a este tipo de propuestas puede generar justamente el efecto contrario, invisibilizando aquella opresión que algunos cuerpos, precisamente por tener unas características adscribibles a determinadas identidades, sufren con mayor frecuencia. Hiram Pérez, en una crítica realizada a la deriva que, desde su punto de vista, estaba tomando la teoría *queer* de principios de siglo, exponía esta tensión entre identidad y diferencia de la siguiente manera:

La teoría queer ha cambiado demasiado precipitadamente la política de la identidad por la política de la diferencia. Para combatir la opresión es necesario teorizar cómo las comunidades están unidas por fantasías y deseos compartidos, en otras palabras, cómo están unidas en algún nivel por la igualdad. Esto es especialmente crucial donde la igualdad se hace transparente, como ocurre con la blancura [*whiteness*]. A veces, las personas no son tan diferentes entre sí. *La teoría queer, cuando privilegia sin matices la diferencia sobre la igualdad, se confabula con el racismo institucionalizado al desvanecerse, y por lo tanto atrincherarse, el privilegio blanco*. Sirve como ayudante del mago en el acto de desaparición de la blancura (Perez 2005, p. 187 subrayado nuestro)

El ejemplo es de la teoría queer, pero nos sirve también para el caso del Giro Afectivo. Como señala Wen Liu (2020), si bien estas formas más extremas de la política antiidentitaria redefinen el espacio de lo político al desconfiar de las subjetividades y las dinámicas de producción identitaria de las democracias liberales, omiten, por otra parte, que los cuerpos “puros” o “impersonales” sobre los que construyen sus teorías y que definen la base material de la circulación afectiva libre que se está postulando, son únicamente adscribibles a aquellos cuerpos que se identifican con los rasgos de las identidades hegemónicas: “es decir, la sexualidad en cuerpos racializados nunca puede ser vista como ‘puro sexo’, sino que lleva un bagaje histórico adicional” (p. 12).

De la misma manera, Clare Hemmings señala cómo “sólo para ciertos sujetos puede pensarse que el afecto se vincula de una manera abierta; otros están tan sobreasociados con el afecto que ellos mismos son el objeto de la transferencia afectiva” (Hemmings 2005, p. 561). Como adelantábamos más arriba, en muchos casos los afectos no son la fuente de desterritorializaciones o de una experimentación corporal que lleve hacia estados que favorecen la trascendencia de la propia identidad; son, en muchas ocasiones, elementos ya asociados de antemano a ciertos tipos de cuerpos, o que sobredeterminan la experiencia que los sujetos

tienen de sí mismos en tanto pertenecientes a una determinada sexualidad o raza. Hemmings se vale de testimonios de Franz Fanon o Audre Lorde para mostrar este tipo de sobredeterminación afectiva, y cómo la relación que algunos cuerpos tienen con determinados afectos, y la forma en que experimentan su subjetividad, se produce a través de la forma en que *otros* reaccionan ante ellos: “mientras que el miedo del niño blanco, aprendido dentro de un orden social y familiar racista, puede adherirse a un objeto negro desconocido, el cuerpo de Fanon no es precisamente el suyo, sino que está ‘desparramado’ y ‘distorsionado’, presentándosele a él a través de la respuesta afectiva del niño blanco. Lorde recuerda de manera similar que se dio cuenta de que es su cuerpo lo que es repugnante para una mujer blanca sentada a su lado en el autobús” (p. 562).

Como señala de nuevo Wen Liu, “el cuerpo generizado, sexualizado y racializado frecuentemente lleva la vergüenza, el asco o el miedo de los demás, y se fija en una relación afectiva específica que viene a definir la subjetividad de unx” (Liu 2020, p. 7). De esta forma, no solo el afecto no es aleatorio, sino que en muchos casos tampoco existe la posibilidad de imaginarlo de otra manera. No deberíamos, sin embargo, entender las preocupaciones de estos críticos como la reivindicación de una vuelta a unos principios plenamente identitarios. Si no, en línea con la que viene siendo nuestra postura a lo largo de toda la investigación, quizás se trata más bien de mantener una cierta cautela a la hora de abandonar definitivamente conceptos como los de identidad o representación, especialmente en lo que respecta al caso de sujetos subalternos. Y también de cuestionar la descentralización del sujeto que realiza el Giro Afectivo y, especialmente, la forma en que el privilegio de la ontología y el desplazamiento de la crítica y la teoría cultural suponen un menoscabo de categorías críticas e históricas en favor de un sujeto “puro” que no es extrapolable a sujetos subalternos, y que acaba funcionando como modelo únicamente para sujetos hegemónicos.

Dentro del Giro Afectivo, sin embargo, no todos los autores comparten esta postura. Sara Ahmed, con una propuesta que combina un enfoque fenomenológico particular y un acercamiento hermenéutico, es un ejemplo de una concepción distinta en este sentido. Para ella, la circulación y la disposición de los afectos que pueblan un espacio o un objeto concreto (una mesa, por ejemplo) parten siempre ya de una relación politizada: la incomodidad, la vergüenza, o el dolor *queer* o femenino no se originan en la vivencia trágica de la identidad sexual, sino en la relación mundana y recurrente de sus cuerpos con otros cuerpos, espacios y objetos estructurados según un régimen de afectos heteronormativo, y no en función del régimen de afectos más libre que se presupone de las tesis de Massumi. Es por eso por lo que la propuesta que hace en obras como *Fenomenología Queer* (2006) nos parece más interesante en

tanto, aun manteniendo un interés por los afectos, se desvía de los propuestas que hemos visto aquí, siendo mucho más consciente de algunos de los peligros que hemos señalado. Por una parte, porque desde su postura más centrada en la orientación de los individuos concretos es capaz de estar sobre aviso del peligro existente en esta difuminación del sujeto en favor de una pretendida universalidad, pero que en realidad oculta la forma de la hegemonía –“las filósofas feministas nos han mostrado cómo se evidencia la masculinidad de la filosofía en la desaparición del sujeto bajo el signo de lo universal” (Ahmed 2019, p. 54)<sup>226</sup>. Así como parece tener también una postura mucho más medida a la hora de intentar resolver esta tensión entre identidad y diferencia que hemos comentado, y que en esta obra parece redefinirse en los términos de lo orientado/lo desorientado, o en términos de conservar/desviar, pero trabajados desde una óptica menos dicotómica o maniquea que la que parece sobrevolar en ocasiones alguna de las reflexiones en torno a la apuesta por la diferencia. Citamos en extenso dado lo revelador del pasaje:

Al mismo tiempo, conservar y desviar no son accesibles simplemente como opciones políticas. Por ejemplo, es importante que evitemos asumir que ‘la desviación’ siempre está ‘del lado’ de lo progresista’ (...) El acto de seguir [una línea] determina qué es lo que ‘sí hacemos’, y por lo tanto lo que ‘podemos hacer’. Pero hay diferentes tipos de implicaciones y compromisos. Para algunas personas, seguir ciertas líneas rectas puede ser vivido como un juramento de lealtad a las bases morales y políticas de ‘aquello’ a donde nos lleva la línea. Pero para otras, ciertas líneas pueden ser seguidas debido a una falta de recursos para apoyar una línea de desviación, por compromisos que ya habían hecho, o porque la experiencia de la desorientación es simplemente demasiado devastadora. Por ejemplo (...) algunas lesbianas y algunos gais pueden necesitar acceder a las redes de parentesco heterosexual para sobrevivir (...) Al defender una política que implica desorientación, que muestra que la desorientación subvierte nuestra implicación en un mundo, es importante no hacer de la desorientación una obligación o una responsabilidad para aquellas personas que se identifican como queer. Esta posición exige demasiado (para algunas personas, un compromiso de toda la vida con la desviación que no es física o materialmente posible, o no es sostenible, aunque sus deseos sean más bien oblicuos),

---

<sup>226</sup> Es justamente la negación de esta universalidad que promete la fenomenología, y el preguntarse por la familiaridad de lo puesto entre paréntesis en la reducción fenomenológica la que dota de particularidad a la apuesta de Ahmed, y lo que lleva su enfoque hacia la hermenéutica en línea con la crítica de Gadamer a Husserl, y la importancia del prejuicio a la hora de percibir o juzgar un objeto: “esto es una manera de recordar la crítica de Heidegger (2002) y Gadamer (1995) a la fenomenología de Husserl sobre la base que esta asume que se puede percibir un objeto sin la mediación de presuposiciones, o que podemos simplemente dejarlas aparte. En otras palabras, abandonar la fantasía de los paréntesis lleva la fenomenología hacia la hermenéutica, con su énfasis en la interpretación como una instancia que da forma a lo que se ha aprehendido en primer lugar” (Ahmed 2006 p. 53n). Así, “en lugar de considerar lo familiar como aquello que debe suspenderse para poder ver, podemos considerar qué es ‘eso’ que ‘pasamos por alto’ cuando vivimos dentro de lo familiar” (p. 54).

pero además 'perdona' demasiado, al dejar que aquellas personas que son heterosexuales se queden en su línea (pp. 239-242).

Establecidos así los problemas que creemos encontrar en las propuestas del Giro Afectivo, pasaremos ahora a estudiar críticamente algunas de las alternativas del Realismo Especulativo, para comprobar si su filosofía expresa o no las mismas dudas en cuanto a su enfoque ontológico, y en cuanto a su concepción de la subjetividad.

## 5.2 CRÍTICA DEL REALISMO ESPECULATIVO. CORRELACIONISMO, ONTOLOGÍA Y POLÍTICA

La cohesión y coherencia teórica de las corrientes del Giro Afectivo o del Giro Ontológico permite adoptar una postura maximalista a la hora de analizar críticamente unas teorías que, al menos desde el punto de vista de sus génesis, se presentan en términos razonablemente homogéneos independientemente de los autores a los que hagamos referencia. En el caso del Realismo Especulativo, sin embargo, será imposible abordar la tarea crítica desde el mismo punto de vista, pues, como comentamos más arriba, el Realismo Especulativo es una corriente fuertemente heterogénea, y cuya definición común se establece en términos fundamentalmente negativos: como aquellos autores que se oponen o que buscan trascender el *correlacionismo* kantiano según su definición en los términos de Meillassoux. El propio éxito o fracaso de este intento será algo que analizaremos en algunos casos. Sin embargo, como decimos, la crítica de cada una de las diferentes corrientes es algo que se escapa a nuestras capacidades, y que queda fuera de los objetivos de esta investigación. De ahí que, si bien comentaremos también alguna cosa de Brassier y especialmente de Meillassoux, el grueso de la crítica tratará ideas generales susceptibles de ser adscritas a todo el movimiento, para centrarse después en la Ontología Orientada a los Objetos [OOO de aquí en adelante] y, en concreto, en la propuesta de Graham Harman, por ser esta última aquella que presenta unos rasgos que encajan más con esta tendencia poshumana de horizontalidad ontológica que venimos describiendo a lo largo esta segunda parte del trabajo<sup>227</sup>.

Sin embargo, en el espíritu pragmático que parece alimentar nuestro recorrido por los diferentes movimientos que estamos analizando en la investigación, centrándonos en las tesis que encajan con la filosofía de Deleuze y en el marco del Antropoceno, podríamos preguntarnos si tiene algún sentido analizar de una forma crítica profunda los fundamentos teóricos del Realismo Especulativo -más aun teniendo en cuenta que no estamos realizando una

---

<sup>227</sup> Para una crítica más precisa de los autores principales del movimiento remitimos a la ya mencionada obra de Ernesto Castro (2020).

investigación específica sobre el movimiento-, y si no estará acaso el valor de estas nuevas teorías en otro lado. Es decir ¿tienen un verdadero interés para nosotros estas críticas a los presupuestos epistemológicos y ontológicos del Realismo Especulativo para el objetivo de la investigación? Como habíamos establecido en la primera sección de esta parte de la investigación, las tesis poshumanistas que se extraían del Realismo Especulativo derivaban, por un lado, de la posibilidad de trascender el correlacionismo, afirmando la posibilidad de acceder a un afuera asubjetivo vetado por el marco humanista y antropocéntrico que imponían estas corrientes. Por otro lado, la vertiente poshumana se alcanzaba desde la defundamentación subjetiva y (presunta) horizontalidad ontológica, organizando la distribución de los seres en torno a un marco igualitario. La estricta continuidad entre las tesis ontológicas y su correlato político, ético y social justifica, desde nuestro punto de vista, que emprendamos una mirada crítica hacia estos fundamentos ontológicos. Los siguientes apartados llevarán a cabo esta crítica, cerrando la sección las consecuencias más estrictamente políticas que de ellas se derivan.

### **5.2.1. Correlacionismo y pensamiento antiantropocéntrico**

En el capítulo anterior mencionábamos tres rasgos que podíamos adscribir en términos generales a prácticamente la totalidad de las corrientes englobadas bajo el paraguas del término “Realismo Especulativo”. Tres rasgos que además podíamos considerar una extensión de la filosofía del propio Deleuze en la interpretación de estos autores: la apuesta por una filosofía no antropocéntrica, descentrada respecto al sujeto; una filosofía de la creación, donde la especulación juega un papel central en la apuesta por trascender el correlacionismo; y una filosofía de la inmanencia, y, por lo tanto, como mencionamos arriba, también realista y materialista. Vamos a ver ahora, de manera muy general, en qué medida la apuesta por cada uno de estos tres rasgos filosóficos se concreta de manera satisfactoria. Y en qué medida implican o no un progreso de la disciplina filosófica en términos ontológicos y políticos.

#### **5.2.1.1. Rompiendo el círculo correlacional. Antiantropocentrismo y “democracias de objetos”**

En el primer capítulo habíamos definido el correlacionismo como el término que para Meillasoux hacía referencia al pensamiento que, desde Kant en adelante, afirma que no podemos conocer nada más allá de nuestra relación con el mundo. O lo que es lo mismo, que no tenemos acceso más que a la *correlación* entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos

términos tomados aisladamente. Y habíamos visto dos de las formas principales en que este correlacionismo intentaba ser superado. Por un lado, Meillassoux intentaba probar como errónea la hipótesis correlacional planteando la cuestión de cómo nuestra capacidad para establecer verdades aceptadas sobre hechos acaecidos en una dimensión *ancestral* -en una “realidad anterior a la aparición de la especie humana, e incluso anterior a toda forma registrada de vida sobre la Tierra”-, o sobre *archifósiles* –“materiales que indican la existencia de una realidad o de un acontecimiento ancestral” (Meillassoux 2015, pp. 36-37)- nos permite establecer juicios absolutos sobre una realidad no sustentada sobre la correlación de pensamiento y ser. Por otra parte, la Ontología Orientada a los Objetos de Harman, Levi Bryant y otros, buscaba superar el correlacionismo planteando una ontología relacional inspirada en la Teoría del Actor Red de Latour, donde la relación sujeto-objeto aparece como una relación objeto-objeto más, despojando de todo privilegio epistémico al sujeto y dejando de considerarlo como una especie de “superente” ontológicamente superior al resto de objetos. Pero ¿son realmente capaces estos intentos de superar el idealismo impuesto por la correlación? ¿Podemos llegar a un acceso no mediado a las cosas desde estas teorías? Son muchos los críticos que consideran que no es así.

En el caso de Meillassoux han sido dos las críticas fundamentales que se le han realizado contra su intento de superación del correlacionismo: en primer lugar, la forma en que su argumento de la ancestralidad es incapaz de escapar del idealismo correlacional y, por otro lado, la confusión entre epistemología y ontología que se desprende del mismo. Con respecto al primer punto, Brassier, por ejemplo, considera que el argumento de la ancestralidad, y el privilegio de la dimensión temporal que conlleva sitúa a Meillassoux en un idealismo que no sólo no compromete el correlacionismo, sino que incluso refrenda sus posturas: de la excepcionalidad de lo ancestral, parecería deslizarse que el correlacionismo podría “dar cuenta de toda realidad no ancestral sin mayor problema” (Brassier 2017, p. 128). El énfasis de la dimensión temporal por parte de Meillassoux parecería obviar que, una verdadera puesta en cuestión de la postura correlacional no sólo debería estar adscrita a los fenómenos ancestrales, sino también a todos aquellos que están ocurriendo en este momento y que sabemos son fidedignamente descritos por las ciencias naturales (movimientos de placas tectónicas, expansión de la galaxia, etc.). Omitir esto e insistir en que únicamente la dimensión ancestral trasciende la correlación “da a entender que el surgimiento de la conciencia señala algún tipo de ruptura ontológica fundamental que hace añicos la autonomía y la consistencia de la realidad, de tal forma que, una vez que la conciencia aparece en escena, nada puede llevar ya una

existencia independiente” (p. 129). De esta forma, la singularidad del archifósil parecería reintroducir el mismo privilegio de la conciencia que se quería desterrar.

Steven Shaviro va a realizar también una crítica similar, aunque en su caso partiendo de posiciones cercanas al pampsiquismo, y que conllevará también una crítica al nihilismo de Brassier. Tanto Meillassoux como Brassier, señala Shaviro, operan desde una discontinuidad radical entre la materia y el pensamiento. Y, al hacerlo, estarían trabajando desde un marco cartesiano en el que la extensión aparece como mera materia pasiva e inerte, y donde la aparición del pensamiento en la vida restaura, de nuevo, el excepcionalismo humano que ambos quieren desbancar. Para Shaviro, tanto el materialismo de Meillassoux, como el nihilismo de Brassier, estarían defendiendo un eliminitavismo que, paradójicamente, presupone la centralidad humana y subjetiva que se quiere sobrepasar, pues estaría admitiendo la ausencia de todo significado, valor o agencia a cualquier elemento que no fuera el antropocéntrico:

El problema real con los relatos de Meillassoux y Brassier es que ambos asumen que la materia en sí misma, tal como existe fuera de la correlación, debe ser simplemente pasiva e inerte, completamente desprovista de significado o valor. Pero, ¿no es esta suposición en sí misma una consecuencia de la bifurcación de la naturaleza? Es solo un prejuicio antropocéntrico suponer que las cosas no pueden ser animadas, activas y conscientes por sí mismas, sin nosotros. ¿Por qué deberíamos suponer que estas son cualidades que solo nosotros poseemos y que simplemente las proyectamos en el “universo de las cosas” fuera de nosotros? Así, los argumentos eliminitavistas parten de presuponer la excepcionalidad humana, incluso cuando su objetivo explícito es humillar esta excepcionalidad (Shaviro 2014, p. 77).

Por otro lado, como adelantábamos, el argumento de la ancestralidad supondría una confusión por parte de Meillassoux entre el plano del pensamiento y el plano del ser, entre una dimensión epistemológica del argumento correlacionista y su dimensión ontológica. Peter Hallward ha puesto de manifiesto este aspecto, y ha criticado la caracterización que Meillassoux hace de cierto correlacionismo como aquel que diría que “el universo físico no podría preceder *realmente* a la existencia del hombre, o al menos a la existencia de los seres vivos” (Meillassoux 2015, pp. 44-45). Para Hallward, en realidad, la defensa de este argumento no es imputable a ninguna teoría filosófica seria, puesto que el correlacionismo, tal como lo presenta Meillassoux es una teoría epistemológica perfectamente compatible, como ya señalaba Brassier antes, con las perspectivas de cualquier teoría científica, hable o no de un hecho ancestral: “nada impide a un correlacionista pensar objetos ancestrales o mundos más antiguos que el pensamiento que los piensa, o incluso más antiguos que el pensamiento mismo; incluso desde una perspectiva

kantiana ortodoxa hay poca diferencia en principio entre pensar un evento que tuvo lugar ayer y un evento que tuvo lugar hace seis mil millones de años” (Hallward 2008, pp. 54-55).

Se puede mantener la primacía del ser sobre el conocer y considerar el ser como irreductible al conocer, sin dejar de considerar que la epistemología es una condición para el acceso ontológico a la realidad (Wolfendale 2014, p. 76). En este sentido, todo lo que un correlacionista dice sobre los hechos ancestrales es que, por mucho que ocurrieran antes de la existencia del pensamiento, *pensamos* en ellos. Por eso, la ancestralidad y el archifósil de Meillassoux no parecen suponer ningún reto para el saber correlacional en lo que concierne a la certificación de la existencia de determinados hechos, en tanto este es un debate que se libra en el terreno epistemológico. Como señala Hallward, la ruptura del círculo correlacional no requiere referencias a objetos más antiguos que el pensamiento, “sino a procesos de pensamiento que proceden sin pensar, u objetos que de alguna manera son presentables en ausencia de cualquier presencia o evidencia objetiva” (Hallward 2008, p. 55). No es difícil estar de acuerdo con Meillassoux en la idea de que pensar la ancestralidad es pensar un mundo antes del pensamiento, o antes de la vida, lo difícil, en todo caso, surge de la pregunta acerca de “cómo podríamos pensar tal mundo sin pensarlo, o cómo podría llegar al conocimiento científico de tales objetos predeterminados si nada se da de ellos” (*Ibid.* p. 55).

En lo que respecta al caso de la OOO, podríamos pensar que su apuesta por la desjerarquización del ser, borrando las diferencias ontológicas entre humanos y objetos, salva los problemas de Meillassoux, al tiempo que sería una forma de aproximarse a la petición pampsiquista de Shaviro, otorgando agencia a la materia no-humana y librándose así de la tentación antropocéntrica. Pero, de nuevo, esto no sólo no es así, sino que para muchos autores la filosofía de Harman no compromete en ningún momento la teoría correlacional, sino que, antes bien, supone una consolidación de sus tesis principales (Wolfendale 2014).

De nuevo, el propio Brassier ha realizado algunas críticas al respecto de la incapacidad de la OOO de escapar de la postura antropocéntrica. Como decíamos, las tesis centrales de esta OOO o de las ontologías planas en general es que lo humano no goza de una posición ontológica especial en la jerarquía de los seres, y que los objetos no existen en oposición a un sujeto, sino que existen por su propio derecho y en igualdad ontológica. Así, la oposición sujeto-objeto no representa un tipo de relación especial, sino un tipo más de interacción objeto-objeto entre otras. Desde esta posición, lo que la OOO de Harman plantearía, no es tanto la ruptura con la intencionalidad correlacional, sino su extensión a todos los objetos en general: toda interacción se basa en un tipo de intercambio intencional entre objetos, aunque únicamente sean capaces

de captar las cualidades sensuales y no las cualidades reales de un objeto que nunca se presenta en su totalidad. Hay, sin embargo, varios problemas con esta visión. El primero y más obvio quizás sea el que señala Brassier al respecto de la posibilidad, una vez suspendida la perspectiva antropocéntrica, de establecer las condiciones para la individuación de los objetos: “una vez que suspendemos la perspectiva antropocéntrica desde la cual la hormiga es percibida como una hormiga y el puente percibido como un puente, se vuelve muy difícil decir a qué objeto se dirige la hormiga cuando cruza el puente, o a qué objeto se dirige el puente cuando deja que la hormiga se arrastre por su superficie” (Brassier 2015, p. 68). Puesto que el objeto real se retira siempre de las posibilidades de su aprehensión total, y puesto que las cualidades sensuales de los objetos se perciben en función de un componente intencional que, por otro lado, es complicado especificar una vez que prescindimos del horizonte epistémico subjetivo, resulta difícil deducir que tipo de ventaja nos otorga la teoría de Harman frente a la propuesta correlacional a la hora de acercarnos a la realidad: “la consecuencia de esto es que la explicación de Harman de los objetos reales fusiona la infabilidad epistémica, es decir, no poder precisar dónde terminan las propiedades sensuales y comienzan las reales, con inescrutabilidad ontológica, es decir no ser capaz de decir qué son los objetos reales” (p. 69).

Parece difícil, entonces, que la forma en que la OOO plantea la superación del correlacionismo nos ofrezca un mejor acceso a la realidad. La cuestión es que, como comentábamos antes, este gesto representa una radicalización y una consolidación antes que una superación del mismo. Como señala Peter Wolfendale, el desplazamiento de la correlación desde lo humano a todo lo demás “no es una *respuesta* metafísica al correlacionismo débil, sino la conversión del correlacionismo débil en una metafísica” (Wolfendale 2014, p. 204). Al igual que en el caso de Meillassoux, Harman convierte lo que es una consideración epistemológica sobre los límites del conocimiento en una aseveración positiva y ontológica sobre lo que es la realidad. Así, para Wolfendale, la diferencia que existe entre el noumeno kantiano como ejemplo de la inescrutabilidad que plantea el correlacionismo, con la teoría de Harman y su posición sobre los objetos reales es que “mientras la primera es fundamentalmente una noción epistemológica que circunscribe los límites del conocimiento empírico, la segunda es una noción metafísica que fundamenta estos límites. Para Kant, la pensabilidad del en sí no nos proporciona ningún conocimiento positivo de él; nuestro conocimiento de su existencia y su no contradictoriedad es simplemente una delimitación crítica de lo que significa” (Wolfendale 2014, p. 204). La perspectiva objetivista de Harman no sirve entonces para ofrecer un mejor acceso a la realidad, sino para fundamentar, siquiera inconscientemente, la incognoscibilidad que el correlacionismo situaba en el campo del conocimiento en la realidad misma.

Tampoco la retirada del sujeto parece ofrecer mejores resultados. En primer lugar, porque no parece que se haya producido. Pues, como señala Peterson, el gesto de la igualación ontológica de Harman no estaría eliminando los privilegios del sujeto, sino que, justamente, estaría imponiendo la visión antrópica al resto de entes que conforman el mundo: “¿de qué otro modo puede pretender ampliar la finitud kantiana excepto tomando la finitud del mundo humano como prototipo de la retirada entre objetos? (...) Cualquiera que sea la conclusión sobre la proposición de que los objetos inanimados se ‘perciben’ unos a otros, basta con decir que la teorización de la intencionalidad entre objetos presupone una concepción previa de la intencionalidad humana” (2017, p. 73). Pero, en segundo lugar, porque ni tan siquiera parece que esta retirada del sujeto sea deseable. La OOO, con la extensión de la intencionalidad a la totalidad de los objetos, busca propiciar un escenario de inmanencia pura, de “democracia de objetos”, donde todos cuenten por igual y donde el sujeto no tenga el privilegio que le otorgaba la posición fenomenológica. La fenomenología había fallado al ser demasiado restrictiva, al haber hecho de la intencionalidad el patrimonio del sujeto, y no haber sido capaz de preguntar, “¿qué se siente ser una computadora, un microprocesador o un cable plano? (...) ¿Qué significa la experiencia? ¿Cuál es su fenomenología propia? En resumen, ¿cómo es ser una cosa?” (Bogost, citado en Zahavi 2016, p. 6). Sin embargo, al eliminar el privilegio del sujeto en esta búsqueda de horizontalidad, limado de diferencias y “empatía” hacia los objetos, la OOO elimina también justamente aquel elemento que, desde la teoría fenomenológica, permitía esta relación con la alteridad. Como señala de nuevo Peterson, es el reconocimiento de la posición de excepcionalidad humana la que estaría garantizando la posibilidad de su apertura hacia su exterioridad: “ningún sujeto puede percibir y experimentar el mundo sino habitando un espacio virtual de excepción, de semiexterioridad y privilegio. Lejos de encerrar completamente al sujeto, la reducción trascendental no permite ninguna relación originaria con el mundo que borre la distinción entre el yo y el otro. Mientras que el aparente solipsismo de la reducción trascendental impide la reducción de la alteridad a lo mismo, el plano de inmanencia de la OOO allana por completo las diferencias, privando así al sujeto cuasi trascendental de relacionarse con la alteridad por completo” (2017, p. 72). Así, para estos críticos, la eliminación de la distinción entre humanos y el resto de los entes implica suplantarse una relación jerárquica con una relación de homogeneidad, donde el término “objeto” funciona como un comodín bajo cuyo paraguas todo resulta intercambiable.

### 5.2.1.2. El problema del realismo y el acceso a la realidad

Otro de los puntos en torno al cual existen discrepancias es en el carácter realista de las teorías de estos autores. De hecho, en tanto el Realismo Especulativo sitúa la vocación realista en el compromiso de trascender un correlacionismo del que finalmente hemos visto que no consigue escapar, podríamos concluir que ninguno de ellos es plenamente realista. No al menos bajo los parámetros que ellos mismos se estarían imponiendo, al ser incapaces de *acceder* a esa realidad no mediada por la conciencia. Y es justamente sobre esta filosofía del *acceso* que autores como Jocelyn Benoist (2016) van a criticar las pretensiones realistas del movimiento.

Por una parte, Benoist, que viene de una tradición ajena a la de estos autores, admite la necesidad de buscar una alternativa al enfoque correlacional, “puesto que *¿cuál es el objeto propio del pensamiento, –en todo caso al menos de un cierto tipo de pensamiento, aquél que aspira a la verdad– a no ser la cosa tal y como ella es independientemente del pensamiento?*” (2016, p. 216). Para Benoist, la búsqueda de la verdad, la aprehensión de la cosa como es en realidad, no es únicamente una necesidad deontológica, sino que es el ejercicio que describe el sentido mismo del pensamiento como facultad. La superación del correlacionismo en la forma en que aparece descrito por Meillassoux es entonces una obligación de cara a dotar al ejercicio del pensar de su sentido último: “lo menos que podemos decir es que si el pensamiento sólo nos ‘diera acceso’ a la cosa pensada y no a la cosa real, entonces quedaría sistemáticamente por debajo de lo que pretende hacer (...). Sería el sentido mismo del pensamiento –y no sólo sus *performances*– el que estaría cuestionado, si lo que alcanzara no fuera absoluto sino solamente relativo” (pp. 216-217).

Sin embargo, como anunciábamos, esta idea del *acceso* a la realidad, de buscar una filosofía que nos permitiera *acceder* a las cosas mismas, va a ser criticada por Benoist al considerarla una forma del Realismo Especulativo de incurrir en los errores del propio correlacionismo que critica. En realidad, el argumento es muy similar al de Hallward al respecto de la confusión entre el plano epistemológico y el plano ontológico: “a decir verdad, no me gusta mucho el discurso del acceso, que dicho anti correlacionismo parece compartir con su hermano-enemigo, el correlacionismo. No me parece, en general, que el pensamiento pertenezca al orden del acceso a algo –como si el hecho de pensarlas nos ‘acercase’ a lo que son las cosas. Se trata, más bien, de una normación: pensándolas, aplicamos una norma a las cosas” (p. 217). El error del correlacionismo en términos fuertes era concluir “que no podíamos pensar la cosa, sino simplemente la cosa pensada” (*Ibid.*). Y el error del anti-correlacionismo es pensar que “tal ‘cosa pensada’ no puede ser ‘la cosa misma’”, mezclando de nuevo el plano epistemológico con el

ontológico, como si la única forma de acceder a la realidad fuera aspirar a tematizar “algo así como un ‘ser puro’, que se situaría, por así decir, más allá de todo pensamiento. Como si, de algún modo, hubiera una manera de pensar un ser sin pensarlo” (p. 218), al igual que veíamos en la crítica de Hallward. Pensar el realismo bajo esta forma del *acceso* mantiene al Realismo Especulativo bajo la forma del correlacionismo, categorizando el realismo desde unas premisas inalcanzables por contradictorias. Para Benoist, en cambio “el ser es, justamente al contrario, lo que es captado por nuestros pensamientos, es decir, lo que es normado por ellos, tal y como los mantenemos en circunstancias reales en las que somos confrontados a la realidad misma y donde esta reviste una fisonomía concreta y determinable” (*Ibid.*).

De una manera similar, David Golumbia o Dan Zahavi insisten en esta misma idea, inscribiendo el problema en la interpretación que el Realismo Especulativo realiza de la caracterización kantiana de lo nouménico, descuidando la distinción entre “*pensar* en algo y *saber* algo o, en terminología moderna, entre *cognición* y *conocimiento*” (Golumbia 2016, p. 9), y confundiendo el problema del acceso a las cosas con el problema metafísico de su existencia<sup>228</sup> (p. 21). De la misma forma, Zahavi recuerda que pensar que un objeto carezca de sentido fuera de nuestros esquemas conceptuales no implica negar su existencia externa. Y que, al final, nuestra realidad está ya tan mediada y tan articulada en función de las estructuras de la mente y del lenguaje “que es del todo imposible hacer una distinción cercana entre aquellas partes de nuestras creencias que reflejan el mundo ‘en sí mismo’ y aquellas partes de nuestras creencias que simplemente expresan ‘nuestra contribución conceptual’” (Zahavi 2016, pp. 11-12). La pretensión de “pensar un ser sin pensarlo” como señalaban Benoist y Hallward, no es más realista por más radical, e, incluso, habría que ver hasta qué punto no implica esta idea la reintroducción de un cierto pensamiento ontoteológico o místico, como ha señalado Andrew Cole (2013, pp. 106-112)<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> “El problema para Meillassoux es que, de manera continua e irreflexiva, asume no la existencia de un reino nouménico (...) sino nuestro acceso verdadero, directo y absoluto a él. Estas son preguntas diferentes; una es metafísica, y es esta pregunta la que Meillassoux afirma estar persiguiendo tan a menudo, mientras niega las sencillas afirmaciones de tantos filósofos para respaldar la doctrina (la existencia del mundo externo independientemente del acceso humano a él); pero la otra es epistemológica, y es en este sentido que Meillassoux falla tan a menudo en cumplir sus promesas” (Golumbia 2016, p. 21).

<sup>229</sup> Podría parecer un poco injusto realizar esta crítica sobre el realismo de los diferentes autores habiendo mencionado que desde hace años muchos de ellos han dejado de identificarse con la etiqueta de “Realismo Especulativo”. Sin embargo, creemos que las críticas hacia esta idea de realidad como el afuera puro del pensamiento, y hacia la idea del acceso siguen estando vigentes para la mayoría de ellos. Por otro lado, no deja de resultar curioso su compromiso realista habida cuenta de la idea de realidad que tienen cada uno de ellos. Como señala Zahavi, “Harman defiende un escepticismo radical que nos niega cualquier vislumbre de la realidad (mientras hace varias afirmaciones sobre el carácter de esta inasible realidad en sí misma), y mientras que Meillassoux busca reconciliar un racionalismo al viejo estilo según

### 5.2.1.3. Especulación y crítica de la racionalidad

Cabría revisar en último lugar la faceta creativa de estas filosofías y su componente especulativo. Según lo dicho en los apartados anteriores, parecería que la propuesta del Realismo Especulativo no es suficiente para justificar el éxito masivo de unas teorías cuya implantación en el ámbito de las ciencias sociales o de la filosofía política es marginal<sup>230</sup>, y cuya radicalidad se ha visto comprometida por el poco progreso de sus teorías. No obstante, es innegable que estas teorías no se agotan en lo poco que hemos dicho de ellas. Así como también lo es que la revolución que han supuesto para el panorama filosófico tiene que ver además de con una cuestión de contenido, también con una determinada gestualidad rupturista, acogida en un escenario sociopolítico global ávido de originalidad y propuestas de renovación. La combinación entre una aproximación científica a los fenómenos por un lado, y el uso de un lenguaje especulativo como forma de volver a una filosofía de las esencias por otro parece una propuesta ganadora a la hora de alzarse como nueva lengua vehicular filosófica desde la que superar la distinción entre continentales y analíticos, dejar atrás el *affaire* Sokal y Bricmont, abordar los retos globales del Antropoceno, o analizar fenómenos derivados del trumpismo como la posverdad o las *fake news* desde una postura esencial, al tiempo que se mantiene el gusto de la filosofía continental por la importancia de la estética y la creatividad.

Sin embargo, ¿es tal la radicalidad y la originalidad de la filosofía del Realismo Especulativo? ¿Es esta combinación de científicismo y especulación realmente tan fructífera? Al respecto del primer punto, hemos visto ya que el alcance de su propuesta debe ser, cuanto menos, puesta entre paréntesis. Christopher Norris ha sido especialmente crítico, insistiendo en que parte del éxito del Realismo Especulativo tiene que ver con este componente gestual, completamente autoconsciente, que hace que sea una propuesta “quizás (...) más llamativa y contundente que genuinamente radical u original” (2013 p. 187) y que, como decimos, haya prosperado avivada por un ambiente político global favorable. Para Norris, la forma de este crecimiento está atravesada además por diferentes tensiones, así como por una profunda ambivalencia entre la radicalidad de la propuesta y un conservadurismo que dificulta su hegemonía y el proceso de sustitución de las antiguas formas de pensamiento: “por lo tanto, a menudo ocurre con movimientos conscientemente radicales de pensamiento que emergen a

---

el cual solo lo que es susceptible de ser matematizable cuenta como real con la idea de que el caos es lo primario absoluto, Brassier opta por un eliminativismo nihilista. ¿Cuán sólidamente realistas son estas posiciones divergentes? Si el realismo se trata de afirmar la realidad de los objetos cotidianos, los realistas especulativos fracasan estrepitosamente” (Zahavi 2016, p. 12).

<sup>230</sup> Habría que excluir aquí a algunos autores como al ya mencionado Manuel Delanda, cuya *assemblage theory* sí que ha gozado de aceptación en campos como la geografía, o a Timothy Morton, muy presente también en el ámbito de la ecología.

pesar de (o tal vez en respuesta a) circunstancias políticas adversas que exhiben una especie de ambivalencia estructural u oscilación crónica entre el radicalismo manifiesto y algo que, en última instancia, es mucho menos desafiante para las formas de pensamiento recibidas” (*Ibid.*).

Como hemos señalado ya, en el caso del Realismo Especulativo esta ambivalencia estaría representada por la dualidad del discurso científico-especulativo, cuya expresión teórica, más allá de sus buenas intenciones deja para Morris mucho que desear: “esta dualidad –o línea de falla conceptual– discurre entre una perspectiva científico-realista que, aunque expresada con estilo dramático, está claramente subteorizada o carente de sustancia filosófica y, por otro lado, una inclinación especulativa que se inclina hasta ahora en un dirección ‘radical’ (autoconscientemente heterodoxa) como para perder el contacto con cualquier variedad viable de realismo científico” (*Ibid.*). Los problemas de esta tensión se agravan en tanto este discurso científico-especulativo, puesto al servicio de una visión realista de la naturaleza, estaría infrateorizado en su vertiente científica, y donde, como vimos en los apartados anteriores, la parte especulativa tampoco responde a una teoría del conocimiento que pueda soportar sus reivindicaciones metafísicas. Al igual que veremos más adelante en el caso del Giro Ontológico, para muchos de sus críticos el Realismo Especulativo construye su armazón teórico a partir de la laxitud conceptual y de la carencia de un discurso científico convenientemente teorizado, resultando en un uso puramente heurístico de sus conceptos, incapaces de producir un anclaje estable en lo real, y haciendo, por lo tanto, que su componente especulativo, carente también de fundamentos gnoseológicos sólidos, vaya tornándose poco a poco indistinguible de un lenguaje estrictamente metafórico o figurado. Hasta el punto de que Zahavi, en su crítica de Harman, se pregunta: “¿Cómo podemos distinguir la especulación de la pura fantasía?” (Zahavi 2016, p. 15). En estricta continuidad con el componente retórico y de autoconsciencia revolucionaria que le imputábamos a este pensamiento, para estos críticos, al conformarse fundamentalmente como un movimiento de oposición a las tendencias filosóficas antirrealistas, el Realismo Especulativo habría adoptado una posición de línea dura en su rechazo de estas propuestas, pero “sin haber desarrollado aún los recursos (en particular, los recursos modales y lógico-semánticos) para apoyar plenamente sus afirmaciones” (p. 187). En un pecado que sería común a cierta tradición francesa posestructural -por ello también al propio Deleuze<sup>231</sup>, este tipo de actividad intelectual acaba derivando en la construcción de metafísicas introspectivas

---

<sup>231</sup> El propio Morris señala: “por lo tanto, esto resulta típicamente en un énfasis en la polisemia textual infinita en oposición a las ambiciones metodológicas del alto estructuralismo clásico, en los flujos ‘moleculares’ de la producción deseante en oposición a las formas ‘molar’ del discurso racional autoautorizado, en el entrecruzamiento patrones de acoplamiento ‘rizomático’ en oposición a todas las estructuras en forma de árbol (jerárquicas), y en todo ese nexo de ideas radicalmente antinómicas que se conoce bajo el nombre de ‘Nietzsche francés’”. (Morris 2013, pp. 193-194).

(Wolfendale 2014, p. 105), alejadas del objetivo realista que podían tener en un principio, diseñadas simplemente para encajar dentro de sus propuestas teóricas (Zahavi 2016, p. 15).

### **5.2.2. Ontología Orientada a los Objetos. Una crítica política**

Comenzamos la investigación apuntando al Antropoceno y a los retos políticos y sociales adscritos a él como el marco en el que surgían estos movimientos. Siendo que los fundamentos ontológicos y epistemológicos que acabamos de revisar nos han dejado dudas en cuanto a su consistencia interna, ¿podemos establecer un corte o señalar una autonomía del marco político al respecto de su marco ontológico? ¿es este marco político y social dónde realmente brillan estas teorías y donde pueden ser de utilidad? Todo parece apuntar a que no es así. Y que, en este aspecto, al igual que en los demás, el Realismo Especulativo arroja luces y sombras. Hemos indicado más arriba cómo el Realismo Especulativo emprende una serie de reflexiones que se antojan capitales para la comprensión del horizonte apocalíptico arrojado por el Antropoceno. Siendo dos propuestas, irremediabilmente unidas, las que ocupan todo el protagonismo: el intento de alcanzar un pensamiento de un mundo sin sujeto, sea a través de las reflexiones en el marco de la extinción o de la ancestralidad de Brassier y Meillassoux, sea a través del desfondamiento ontológico del sujeto de la OOO, y, como consecuencia, la búsqueda de un pensamiento que tome también lo animal, vegetal o inorgánico como materia principal de consideración ontológica. Es desde estos postulados que surge la posibilidad de un nuevo pensamiento ético y político, uno que permita una revisión de la subjetividad de cara a poder realizar un abordaje global de los retos que plantea el Antropoceno. Y, desde este punto de vista, es la OOO o las ontologías planas y ontologías del ensamblaje en general las que se encuentran más próximas al planteamiento de una articulación política coherente.

Como vimos en el primer capítulo, en un momento en que el Antropoceno supone una serie de nuevos retos en cuestión de escala, y que se presentan de una forma que problematiza la identificación clara tanto de sus causantes y de los agentes encargados de revertir la situación, como de sus pacientes y elementos sobre los que actuar, las propuestas de estas nuevas ontologías permiten articular nuevas perspectivas, nuevas configuraciones y distribuciones desde las que abordar el problema, haciendo partícipes en el debate ético, político y ontológico a entidades anteriormente descartadas. Lo vimos en el caso de la *geontología* de Povinelli, y es también muy claro en el caso de la OOO. No es de extrañar, por eso mismo, que el mayor arraigo político de estas nuevas ideas se haya producido en el campo de la ecología, a través de propuestas como las de Timothy Morton o Jane Bennett. Son este tipo de escenarios de carácter

más holístico los que aparecen como ámbito predilecto de aplicación de estas nuevas ontologías, donde el sujeto comienza a difuminarse y donde el enfoque sobre el individuo pierde protagonismo en favor de una perspectiva de carácter más ambiental o ecológica, centrada en lo no-humano, y en la posibilidad de agencia de lo cósmico u objetual. A este respecto, resulta iluminadora esta descripción de Bennett:

La materia exhibía su poder-cosa: emitía una llamada, aunque no entendía bien lo que decía (...) Me di cuenta de que la capacidad de estos cuerpos no se restringía a una “intratabilidad” pasiva sino que también incluía la capacidad de hacer que las cosas sucedan, producir efectos. Cuando la materialidad del guante, la rata, el polen, la tapa de la botella y el palo comenzaron a brillar y chisporrotear, fue en parte por el cuadro contingente que formaron entre sí, con la calle, con el clima. (...) En este ensamblaje, los objetos aparecían como cosas, es decir, como entidades vividas no del todo reducibles a los contextos en los que los sujetos (humanos) los situaban, nunca del todo agotados por su semiótica. En mi encuentro con la cuneta de Cold Spring Lane, vislumbré una cultura de las cosas irreducible a la cultura de los objetos. Logré, por un momento, lo que Thoreau había hecho el objetivo de su vida: poder, como dice Thomas Dumm, “sorprenderme con lo que vemos”. (...) [Una] materialidad vital nunca puede realmente “desecharse”, ya que continúa sus actividades incluso como una mercancía descartada o no deseada. (Bennett 2010, pp. 4-6)

Žižek ha dado buena cuenta de la capacidad política de estos enfoques, cuyas virtudes y cuyos defectos aparecen, por otro lado, orbitando ambos en torno a la misma cuestión: la ausencia de sujeto. Para Žižek, “hay un auténtico conocimiento teórico y ético-político en este planteamiento” articulado en torno a la idea de red o de ensamblaje, cuyo verdadero potencial aparece al ser aplicado como forma de “describir una constelación que también incluye a los seres humanos, pero desde un punto de vista ‘inhumano’, de modo que los seres humanos aparezcan como actantes entre otros actantes” (Žižek 2020, p. 393). Y cuyo papel, el de estos seres “inhumanos”, al no estar subordinado ya al punto de vista del sujeto, deja de ser un papel puramente pasivo. De igual manera, las teorías antirreduccionistas de la materia como la de Harman, pero muy especialmente los materialismos emergentistas en la estela de Deleuze como el que hemos descrito más arriba de Manuel DeLanda, al promover la “dinámica aleatoria inmanente a la materia” favorecen la posibilidad de encuentros y relaciones entre múltiples especies de actantes *-agenciamientos-* que hasta ese momento no eran previsibles. Esta forma del ensamblaje, de una forma de pensar la individualidad desde un punto de vista ambiental, ecológico u holobiótico podríamos decir, implica también una forma de repensar la ética y la política en la forma de una reconsideración del interés propio; en el momento en que todos los

elementos participantes, humanos o inhumanos tienen la misma consideración ontológica, merecen también una atención y unos cuidados. La agencia, entonces, como dice Žižek,

se transforma en un fenómeno social, en el que los límites de la socialidad se expanden para incluir a todos los cuerpos materiales que participan en el ensamblaje relevante. Es decir, un público ecológico (...) un grupo de cuerpos -algunos humanos; la mayoría, no- expuestos a sufrir daños y definidos por su mermada capacidad de acción. Las implicaciones éticas de esta actitud se traducen en que debemos reconocer nuestro conflicto con ensamblajes de mayores dimensiones: hemos de ser más sensibles a las exigencias de estos públicos y un sentido reformulado del interés propio nos exige responder a su situación (Žižek 2020, p. 394).

La materia, antes concebida como sustancia puramente pasiva e inerte, pasa a ser repensada como “una plétora de cosas que forman ensamblajes de actores (actantes) humanos y no humanos”, otorgando la capacidad de articularse en un red de fuerzas potencialmente ilimitada (*Ibid.*), y que implica, además, una reformulación de los principios del interés o del utilitarismo ético a través de la forma en que concebimos nuestra relación con las *cosas* y los *objetos* de nuestro entorno.

La potencialidad política de estas tesis en un momento de crisis ambiental global salta a la vista. Sin embargo, como anunciábamos, las ventajas de esta nueva visión enfocada en la pura materialidad asubjetiva tienen también sus contrapartidas, algunas de las cuales hemos comentado ya. La primera sería, como hemos visto en las secciones anteriores, la imposibilidad de articular esta visión de horizontalidad ontológica desde los fundamentos epistemológicos de estas ontologías planas, ya que el “punto de vista ‘inhumano’ en el que los humanos aparecen como un agente más entre otros implica ya un sujeto puro ‘cartesiano’, el único capaz de ocupar esta posición” (*Ibid.*). Como ya hemos comentado, y como dice Žižek en otro lugar, el problema de las propuestas que buscan producir una igualdad ontológica a partir de la destitución de los privilegios del sujeto, “no es que sean demasiado objetivos, descuidando el papel del sujeto, sino que lo que describen como mundo sin sujeto de los objetos es demasiado subjetivo, ya dentro de un horizonte trascendental no problematizado” (Žižek 2016, p. 191).

Alenka Zupančič ha desarrollado más en profundidad los problemas políticos que se pueden derivar de esta situación de omisión del sujeto. Una apuesta teórica que, según ella, pone en peligro “—entre muchas otras cosas—precisamente esa dimensión política de la ontología que inspira este tipo de proyecto democrático e igualitario” (2017, p. 122). Esto se debe a que para Zupančič el sujeto no puede ser considerado nunca un objeto entre otros, pues al hacerlo se ofusca el componente intrínsecamente antagónico y contradictorio que lo caracteriza y que lo hace irreductible a una dimensión puramente objetiva. El punto de vista

hegeliano-laciano que adoptan Žižek y Zupančič hace del sujeto la encarnación del componente antagónico que articula la realidad misma. Situando la imposibilidad de acceso pleno a lo real, que la herencia kantiana adscribía a la incapacidad epistémica de dar cuenta de lo nouménico, en el terreno propiamente ontológico: no es que haya una brecha insalvable o una incompletitud en la forma en que las apariencias dan cuenta de la cosa en sí, sino que es la propia cosa en sí, la propia realidad la que está atravesada por esa brecha: “el hecho de que no podamos aprehender la realidad como un todo no significa que la realidad como un todo esté más allá de nuestro alcance, significa que la realidad es en sí misma ‘no todo’, contradictoria, marcada por una imposibilidad constitutiva” (Žižek 2020, p. 145)<sup>232</sup>. Para Žižek y Zupančič es en el sujeto que se expresa este fracaso constitutivo, y en su conciencia de ello, y en el intento de reversión de este componente intrínsecamente antagónico y problemático de la realidad es donde se juega la posibilidad de la política. Algo que se pierde en el momento en que se iguala el sujeto al resto de objetos, la materia a la vida, y la vida al pensamiento (*Ibid.* p. 56). Dice Zupančič:

*En este sentido preciso, la tesis, que suena muy bien, sobre la “democracia de los objetos” (todos los objetos son ontológicamente iguales, y todos son igualmente dignos de nuestra atención) podría verse como algo que en realidad (y bastante “subjetivamente”) ofusca la realidad “tal como es”: antagónica. El sujeto, modesta y humildemente, se retira a un lugar no particularmente distinguido en la realidad infinita, y así enmascara eficientemente su división, produciendo la realidad como neutral y no problemática en sí misma (o al menos intocable en su carácter problemático). Contrariamente a esto, se puede concebir al sujeto como existencia/forma de cierta dificultad (lo Real), y como “respuesta” a ella. Esta respuesta bien puede ser subjetiva/patológica, pero nunca completamente reducible a su propia patología; lleva también consigo lo Real (de porte posiblemente universal) que no es accesible —en sí mismo— de ningún modo sino a través de la figura misma del sujeto. Por eso, al plantear (in)modestamente al sujeto como un punto más o menos insignificante del universo, uno se priva de la posibilidad de pensar, radical y seriamente, la misma “injusticia” (asimetría, contradicción) que hacía querer desarrollar un proyecto ontológico igualitario en primer lugar. (Zupančič 2017, p. 122 subrayado nuestro).*

Por otro lado, y dejando de lado las críticas de Žižek y Zupančič -que exigirían su propia revisión-, distintos autores han destacado cómo el intento de purga del componente subjetivo

---

<sup>232</sup> Señala Žižek: “[Hegel] hace algo mucho más refinado: permaneciendo en el horizonte trascendental de Kant, transpone la limitación epistemológica de aquel (la incognoscibilidad de las cosas en sí mismas) a la imposibilidad ontológica; las cosas son fallidas en sí mismas, están marcadas por una imposibilidad básica, son ontológicamente incompletas” (p. 42). Para ver esto en profundidad ver Žižek (2020), especialmente pp. 32-240.

adscrito a la correlación supone un menoscabo de las posibilidades políticas del movimiento. Alexander Galloway, por ejemplo, advierte del peligro que corren tanto la OOO como la filosofía de Meillassoux de bascular “de un sistema de esencialismo subjetivo (patriarcado, logocentrismo, aparatos ideológicos) a un sistema de esencialismo “objetivo” (un real sin mediación, el infinito, el ser como las matemáticas, lo absoluto, el burbujeo del caos)” (Galloway 2013, p. 256), que deje por el camino todas las conquistas del marxismo, el feminismo o el poscolonialismo<sup>233</sup>. En esta misma línea se mueve Rosi Braidotti, para quien estos autores, plantean una ontología y una política que no sería tanto poshumanista, como lo es su propia propuesta, cuanto anti-humanista, puesto que no sólo rechazan la tradición fenomenológica de la intencionalidad y la conciencia, sino que “rechazan específicamente las posibilidades políticas que brindan las producciones alternativas de subjetividad y deseo” (Braidotti 2019, p. 61). Para Braidotti, al igual que para Galloway, la destitución del sujeto y de cualquier tipo de materialismo en clave vitalista como el que ella practica supone ignorar el feminismo, el poscolonialismo y los estudios sobre la raza, y aunque en muchas de sus obras existe una reflexión sobre la técnica y la conectividad, desde la racionalidad antihumanista que predicán son incapaces de proporcionar ningún tipo de análisis sobre fenómenos como “la colusión entre la tecnología y las finanzas, o el aumento generalizado de la xenofobia en nuestros tiempos hiperconectados” (*ibid.*), haciendo de esas reflexiones terreno exclusivo de los científicos sociales.

Por otro lado, el carácter refractario que el Realismo Especulativo guarda hacia el feminismo es una constante resaltada por sus críticos. Y realmente no resulta extraño que una filosofía de carácter esencialista, que reniega del sujeto y en la que la inmensa mayoría de autores son hombres levante suspicacias en este sentido. Y si bien en los últimos años han nacido corrientes como el Xenofeminismo del colectivo Laboria Cuborniks adscritas al aceleracionismo<sup>234</sup>, y han aparecido obras como la de Katerina Kolozova y Eileen Joy (2016) que han intentado aunar el mundo del Realismo Especulativo con el del feminismo, sigue habiendo dudas sobre la capacidad de amalgama de ambos mundos. En este espíritu conciliador, la propia Katerina Kolozova ha puesto de relevancia la cantidad de disputas teóricas que el Realismo

---

<sup>233</sup> Algo que no es solo posible, sino que para Galloway es una condición *sine qua non* de la aceptación de la superación del correlacionismo: “recuérdese lo que hay que desechar a la hora de derribar el correlacionismo. Ciertamente, uno debe descartar la fenomenología, pero también debe descartar el constructivismo social y los diversos campos que se basan en una metodología de constructivismo social que incluye gran parte del feminismo de segunda y tercera ola, ciertos tipos de teoría crítica de la raza, el proyecto de políticas de identidad en general, teorías de la posmodernidad y gran parte de los estudios culturales” (Galloway 2013, p. 357).

<sup>234</sup> Ver *Xenofeminismo: Una política por la alienación* del colectivo Laboria Cuborniks en Avanesian y Reis (2017).

Especulativo ha traído a primera línea de debate que habían sido ya anticipadas por destacadas pensadoras feministas:

Aunque otras filósofas feministas no han usado la misma terminología ni han propuesto el mismo análisis o uno similar, muchas académicas feministas han compartido la afirmación de que el binario sujeto/objeto está informado por la ideología patriarcal y que la filosofía nunca ha sido ideológicamente inocente ni ha ido más allá de lo simbólico y su lenguaje. A pesar de las numerosas y significativas diferencias, tales posiciones han sido defendidas por Donna Haraway, Judith Butler, Rosi Braidotti y muchos otros. En otras palabras, para el feminismo de finales del siglo XX y principios del siglo XXI, la afirmación de que la filosofía es esencialmente patriarcal y masculinista se ha extendido más allá de la condición epistémica poskantiana y su prevalencia en la época. La afirmación no es solo que el conocimiento es “subjetivo”, sino también que el acceso a lo real, al “allá afuera”, está prohibido a priori. También es una afirmación de que lo trascendental, o la estructura mínima de racionalidad y lenguaje, tiene fundamentalmente género. (...) En definitiva, las provocaciones de los filósofos del “giro especulativo” (en general, todos hombres) al poskantismo ya estaban precedidas por la filosofía feminista (2017, p. 13).

Una puesta en común que suena más bien a reproche hacia un movimiento que, en su pretendido carácter rompedor y mesiánico, parece haber olvidado otorgar el crédito merecido a aquellas que -no siendo referencias precisamente arcanas- habían anticipado ya parte de sus tesis. Pues, yendo más allá incluso de sus contenidos teóricos, ¿cómo hemos de entender el gesto de *abandonar el sujeto* cuando este se realiza desde el lugar enunciativo del Realismo Especulativo? Si ya en el caso de Deleuze habíamos mostrado los peligros que podría suponer para determinados sujetos el hecho de despojarse de unos principios de estabilidad y subjetividad mínima, esta tendencia parece agravarse en el caso del Realismo Especulativo. El hecho de que desde el mundo teórico de una amplísima mayoría masculina, occidental, blanca, anglófona y de clase acomodada se plantee la supresión del sujeto no puede tomarse más que como un gesto de arrogancia masculinista que parece desconocer los esfuerzos históricos que muchos han realizado para poder llegar a ser considerados como sujetos políticos. En ocasiones resulta difícil no percibir este tipo de proclamas contra el sujeto como un brindis al sol por parte de aquellos que saben que, de ningún modo, el desposeimiento subjetivo que preconizan les va a llevar enfrentarse a la situación real de ser considerados cuerpos sin estatuto político, social, o incluso ontológico. Que la noción de sujeto haya sido el lugar a partir del cual se hayan articulado las ficciones más violentas de la modernidad capitalista, patriarcal y colonial implica que debemos revisar sus presupuestos y estar en constante vigilancia ante las políticas que se hagan en su nombre. Eliminarlo de la ecuación, sin embargo, o reducirlo a una neutralidad y pureza ontológica que sólo es válida para aquellos que, justamente por gozar de esta posición,

sufren menos las violencias derivadas de este dispositivo de subjetivación es, en el mejor de los casos una torpeza teórica y política, y, en el peor, una torpeza ética. Lo interesante, y también lo complicado, es pensar el sujeto desde ese lugar de in-existencia que describía Paul B. Preciado, según el cual son las distintas *técnicas de gobierno*, bajo su forma institucional, administrativa, normativa, etc. la que crean unos sujetos a través de las relaciones de violencia y sujeción a las que son sometidos. Y es en ese terreno resbaladizo entre la opresión y el reconocimiento, entre la fuga y la posibilidad de la desubjetivación absoluta, como vimos en el caso de Deleuze, en el que se mueve siempre el juego de la política.

En cualquier caso, parece que esta es la mayor falla del Realismo Especulativo a nivel político: al constituirse en términos fundamentalmente negativos, como oposición al correlacionismo y a los movimientos constructivistas, pragmatistas o textualistas que van implícitos en esa categoría -con la variedad interna que representan-, arrastra en su cruzada a muchos de los movimientos más transformadores de la segunda mitad del siglo XX. Con ello, no sólo se muestra incapaz de incorporar algunos de los triunfos de estos movimientos feministas, marxistas o poscoloniales, sino que, en su objetivismo, omite la posibilidad de incorporar a sus análisis las dinámicas y procesos de transformación basadas en componentes ontológicamente positivos, y que estos movimientos anteriores sí habrían tenido en cuenta, como las fuerzas históricas, las contradicciones sociales, y laborales, o las dinámicas de poder (Hallward 2008, p. 55). Si el precio a pagar por superar el correlacionismo implica abandonar todos estos materiales y herramientas teóricas, quizás no sea tan buena idea emprender este viaje.

### **5.3 EL GIRO ONTOLÓGICO. CRÍTICA DEL PERSPECTIVISMO Y EL MULTINATURALISMO**

De las corrientes que hemos comentado, el Giro Ontológico es, seguramente, la que ha recibido las mayores críticas. Y, sobre todo, la que presenta una mayor distancia entre la consideración que sus tesis y sus autores -especialmente Viveiros de Castro, Descola o Latour- tienen dentro de la propia disciplina con respecto al predicamento del que gozan fuera de su ámbito específico. La problematización a la que han sido sometidos sus postulados desde hace años por parte de la antropología contrasta con la proyección de estos mismos principios fuera de su ámbito disciplinar, haciendo que debamos cuestionarnos las presuntas novedades teóricas que representan el *perspectivismo* o el *multinaturalismo*, así como su valor revolucionario tanto en lo teórico como en lo político.

Nosotros no somos antropólogos. Como tal, las críticas que recogeremos aquí intentarán ceñirse al componente epistémico y ontológico que está en juego en la teoría del

perspectivismo que desarrolla el giro ontológico, y especialmente la obra de Viveiros de Castro tal y como hemos descrito en el capítulo anterior. El objetivo es intentar mantenernos en la línea de lo que esta investigación pretende ser: una mirada crítica sobre las formas en que el pensamiento deleuziano, en su vertiente ontológica y epistemológica, está siendo actualizado en los últimos años, así como las consecuencias políticas que se derivan de su orientación poshumana. No obstante, sin la necesidad de acudir a las discrepancias referidas al trabajo de campo o a los elementos más específicos del trabajo etnográfico, sí nos parece destacable mencionar algunas críticas metodológicas para darles la importancia y la credibilidad que merecen. En primer lugar, porque nos parece relevante conocer el lugar que ocupan las teorías a las que recurrimos los filósofos en el ámbito disciplinar de procedencia; en segundo lugar, porque algunas de estas críticas hacen aflorar las grietas y los puntos más débiles del pensamiento del Giro Ontológico, especialmente en lo tocante a sus consecuencias políticas. Además, algunos de estos análisis son susceptibles de leerse también desde un punto de vista más general, como comentarios sobre algunos procedimientos y comportamientos académicos, y como una crítica del uso que cierto deleuzianismo -y en ocasiones también el propio Deleuze- realiza de ciertas tradiciones teóricas y de herramientas conceptuales ajenas a su campo de origen<sup>235</sup>.

### 5.3.1. Antropología y filosofía

El primero de los frentes críticos que tiene que encarar el perspectivismo tiene que ver justamente con la preponderancia que la filosofía tiene para Viveiros de Castro. En el capítulo anterior habíamos visto que el antropólogo brasileño encontraba en la filosofía posestructuralista, y más en concreto en el *Anti-Edipo* y en *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari, un depósito conceptual que consideraba profundamente afín con las cosmovisiones amerindias que se pretendían reivindicar. Por un lado, la filosofía de Deleuze ofrecía una serie de herramientas conceptuales que permitían romper con la centralidad epistemológica del criticismo anterior, dando lugar a una “ontología práctica” donde lo importante ya no residía en el explicar, el conocer, el interpretar o el representar al Otro, sino en el “interactuar con él, es decir un modo de crear más que de contemplar” (Viveiros de Castro 2010, p. 97). Por otro lado, reivindicaba para la antropología la idea deleuziana de la creación conceptual como fin último

---

<sup>235</sup> Ver la feroz crítica de Reynoso (2018) sobre el uso que Deleuze hace de la filosofía de las matemáticas de Albert Lautmann, o de la noción de “multiplicidad” y su forma de entender los espacios de Riemann (pp. 253-279), así como su crítica (2015) al pensamiento rizomático y a la oposición arbóreo-rizomático desde los lenguajes de la gramática o la programación.

de la filosofía, como una forma de favorecer la creatividad en una disciplina anquilosada, y de favorecer la destrucción de la *imagen del pensamiento* del campo antropológico y de los estudios indígenas.

A este respecto, han sido varias las reticencias que distintos autores han expresado contra esta forma de entender la antropología. Y lejos de entender esta suspicacia hacia la filosofía como un hermetismo corporativista, parece haber buenas razones teóricas para dar por válida esta crítica:

1. La primera de ellas tiene que ver con cierto uso de los conceptos filosóficos. Sería este, como decíamos, un problema no exclusivo de Viveiros, sino que conformaría una práctica común a una gran parte de los acólitos de Deleuze en distintas disciplinas. Esta práctica estaría caracterizada por un tratamiento superficial de los conceptos deleuzianos, haciendo de ellos meras herramientas intercambiables y listas para ser insertadas en cualquier campo de aplicación, sin una preocupación real por el contexto de origen o destino, y convirtiendo la posible potencialidad conceptual en un ejercicio de pura retórica. Gregg Lambert hacía referencia a este problema como uno de las mayores errores de interpretación de la obra de Deleuze y Guattari, cuyo origen, curiosamente, adscribe a Massumi:

Una de las primeras definiciones de sus conceptos fue ofrecida por su traductor inglés, Brian Massumi, quien los definió como herramientas en una caja de herramientas. Por muchas razones nunca estuve contento con esta analogía, e incluso podría catalogarse como el cuarto error de traducción más importante de su trabajo, lo que llevó a muchos malentendidos ya que muchas personas simplemente pensaron que podían leer a Deleuze y Guattari y luego aplicar sus conceptos a un panoplia completa de procesos culturales, económicos, políticos y sociales. *Las obras secundarias escritas para interpretar el proyecto de Deleuze y Guattari podrían caracterizarse como una serie de manuales de "Cómo hacer", que comienzan explicando un concepto dado y luego ilustran sus usos para explicar varios fenómenos; sin embargo, este estilo de comentario condujo a una cierta "alegoresis" que se ha convertido en la marca registrada del término "deleuziano".* Lo que pocas personas notaron, o más bien de lo que se dieron cuenta gradualmente, fue que sus conceptos nunca funcionaron del todo bien en diferentes contextos interpretativos, al menos, no sin producir anomalías y excepciones ingobernables que anularon la definición misma del concepto como "herramienta". Y a menudo me ha divertido cómo en los primeros tratamientos académicos de su trabajo, los críticos pasaban una cantidad excesiva de su tiempo tratando de "arreglar" sus máquinas conceptuales para que pudieran hacer que funcionaran bajo los protocolos normales de la actividad hermenéutica, solo para descubrir, al final, *que seguían desmoronándose y tenían la extraña tendencia de socavar el marco de interpretación mismo* (Lambert 2006, p. 6, subrayado nuestro).

La obra de Viveiros no es ajena a este relajamiento conceptual ni a la predilección por dejar de lado la terminología antropológica en favor de la filosófica. Carlos Reynoso (2018) ha mostrado convincentemente cómo algunos de los términos fundamentales del perspectivismo se construyen desde una adhesión incuestionada de la terminología deleuziana, completamente descuidada con respecto a su referente, y desde una laxitud que incluso los lleva a contradicciones dentro de su propia obra. Es el caso del propio término “perspectivismo”, y de sus referencias a un Nietzsche o a un Leibniz que parecen haber sido asimilados únicamente a través de Deleuze y no directamente (pp. 36-38). Y lo mismo sucede con el concepto de “multiplicidad” (pp. 253-279), o con el concepto de “rizoma”<sup>236</sup> (p. 50). La crítica de Reynoso a este respecto, y estamos de acuerdo, aunque seguramente en muchas ocasiones podríamos ser también nosotros objetos de ella, no tiene tanto que ver con la necesidad de mantener una fidelidad inquebrantable con la fuente de origen del concepto, ni con la obligación de tener, por ejemplo, unos conocimientos matemáticos que permitan un dominio irreprochable del concepto de multiplicidad desde los postulados de Riemann, que es de donde los toma Deleuze. Sino que el comentario de Reynoso se articula como una crítica de “las modas disciplinares, de los propósitos académicos, políticos e intelectuales que las impulsan, de sus rutinas discursivas de justificación y contracritica, de la construcción de sus autoimágenes y de las formas en que tales instancias están cristalizando y afianzándose en los tiempos que corren” (pp. 18-19).

Pareciera que por momentos, lejos de que la filosofía desempeñe alguna de las labores que históricamente se le suelen adscribir -ya sea la de una posición trascendental en el sentido kantiano, ya la de la creación de conceptos deleuziana a la que Viveiros se adscribe, o a cualquier otra-, pareciera, decimos, que esta estaría ejerciendo simplemente la función de un cajón de sastre del cual extraer conceptos que funcionen en la forma de argumentos de autoridad en disciplinas ajenas a ella, variando según la moda filosófica del momento: en este caso, el posestructuralismo. El producto de esta práctica correría el riesgo entonces de resultar en una serie de discursos vacíos, pura retórica y especulación, que bajo un argumento de autoridad se permitiría la licencia de descuidar los mínimos preceptos teóricos y metodológicos de la disciplina de destino. Obviamente, esto no supone una enmienda a la totalidad de una forma de pensamiento perfectamente válida y útil. La traducción y trasplante de conceptos entre disciplinas, aún si se traiciona su significado original, tiene en muchas ocasiones un gran valor heurístico. Y, a menudo, sólo a través de lo metafórico o lo oblicuo, podemos vislumbrar el potencial de dichos conceptos, y sacar a la luz sentidos hasta entonces sólo latentes en los

---

<sup>236</sup> Concepto al que Reynoso ha consagrado una obra entera a su crítica. Ver Reynoso, Carlos (2015). *Árboles y redes. Crítica del pensamiento rizomático*. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

objetos de estudio. Pero, como señala Reynoso, “tantas licencias interpretativas, tantos contextos fragmentados y tantos grados de distanciamiento idiomático, semántico y disciplinar como los que aquí se presentan me llevan a creer que en este escenario debe tornarse inevitable algún efecto de entropía, ruido o degradación progresiva” (p. 50). El resultado es entonces un uso de los conceptos tan disperso que dificulta cualquier intento de construcción de un sistema coherente.

2. En segundo lugar, independientemente de este uso perverso de los conceptos filosóficos, la tendencia de la antropología actual a hacer de la filosofía su referencia conceptual primordial despierta reticencias por otros motivos. Uno de ellos tiene que ver con una cuestión disciplinar. David Graeber y Giovanni da Col señalan cómo esta práctica dirige a la antropología hacia una “irrelevancia parroquial”, puesto que, mientras que “los deleuzianos y los realistas especulativos escribían sobre la ontología y la condición elusiva de la *vida*” y sus reflexiones inundan los debates de múltiples disciplinas, nadie percibe “la rica literatura antropológica sobre el *mana*” (2011, p. x). La ruptura con la tradición antropológica anterior estaría dejando de lado conceptos ya ampliamente presentes en la antropología, y cuya ausencia no haría sino empobrecer cualquier intento de debate. De nuevo Reynoso, en la ya citada *Relectura crítica de la antropología perspectivista* (2018) muestra cómo multitud de conceptos perspectivistas aparecen de una forma muy similar en obras de antropólogos anteriores. Alfred Irving Hallowell (1892-1974), por ejemplo, habría anticipado ya la crítica de Viveiros sobre la centralidad de la mente en la construcción de la subjetividad, desarticulando además la dicotomía interno/externo como criterio de construcción del individuo (p. 26). O la célebre distinción *emic/etic*, introducida por el lingüista Kenneth Lee Pike, y popularizada por el antropólogo Marvin Harris en la segunda mitad del siglo pasado, que nombra la forma en que un fenómeno es descrito bien por el agente que la realiza (*emic*), bien por el observador o analista (*etic*), establecería un marco de referencia también muy similar al perspectivista (pp. 81-83)<sup>237</sup>. Siendo

---

<sup>237</sup> Por ejemplo, cuando en *O Nativo Relativo*, Viveiros de Castro define su proyecto de la siguiente forma: “Lo que estoy sugiriendo, en pocas palabras, es la incompatibilidad entre dos concepciones de la antropología, y la necesidad de definir entre una de ellas. Por un lado, tenemos una imagen del conocimiento antropológico como resultado de la aplicación de conceptos externos al objeto: sabemos de antemano lo que son las relaciones sociales, o la cognición, o el parentesco, la religión, la política, etc. y vemos como tales entidades se realizan en este o aquel contexto etnográfico -como ellas se realizan, claramente, a espaldas de los interesados. Por otro lado (y este es el juego aquí propuesto), está una idea del conocimiento antropológico como sobrevolando la presuposición fundamental de que los procedimientos que caracterizan la investigación son conceptualmente del mismo orden que los procedimientos investigados. Tal equivalencia en el plano de los procedimientos, cabe destacar, supone y produce una no-equivalencia radical de todo lo demás. Pues, si la primera concepción de la antropología imagina cada cultura o sociedad como encarnando una solución específica de un problema genérico -o como llenando preventivamente una forma universal (el concepto antropológico) con un contenido particular-, la segunda, al contrario, sospecha que los problemas son ellos mismos radicalmente diversos;

así, la práctica ausencia de referencias a estos conceptos y autores en la obra de Viveiros, y la ausencia de cualquier debate sobre los mismos no levanta sospechas únicamente por una carencia de erudición ya por sí misma cuestionable, sino porque parecería implicar, en el peor de los casos, una omisión deliberada a fin de revestir su teoría con un halo de novedad y revolución que no es tal; y en el mejor, un empobrecimiento del debate teórico, y una preocupación endeble por los cimientos de su propia teoría.

3. Por último, cabría comentar cómo la ruptura con los principios teóricos anteriores y la conversión de esta filosofía posestructuralista en un nuevo credo antropológico acaba socavando los propios preceptos perspectivistas, enfatizando las opresiones que quería combatir. Para poder comentar esto en profundidad debemos hacer un repaso por algunas de las ideas perspectivistas ya mencionados más arriba.

### **5.3.2. Perspectivismo, multinaturalismo y etnocentrismo**

Hemos visto cómo el Giro Ontológico buscaba expandir el reconocimiento de otras realidades otorgando plena validez ontológica a las cosmovisiones indígenas. Lo que antes era percibido como diferencias culturales de una única realidad (la occidental), pasa a concebirse ahora en el sentido opuesto. El *multinaturalismo* de Viveiros de Castro postula una cultura común -un condición de humanidad- expandida a todo grupo de personas, animales o cosas frente a múltiples naturalezas; los mundos que plantean las cosmologías indígenas no son mitos o realidades exclusivamente credenciales, sino que son realidades ontológicas igualmente válidas que las nuestras. Paradójicamente, la adopción de este principio *animista*, es decir, la proyección de la humanidad a todos los entes, pasando a considerar incluso a los animales y plantas como insertos en la comunidad de personas, implicaría un alegato contra la idea de una humanidad compartida refractada en diferentes versiones culturales; como ya hemos visto, el giro ontológico propone en su lugar una antropología poshumana que no busca *comprender* o *explicar* las diferentes perspectivas culturales aplicables a esta humanidad común, sino naturalizar la diferencia generada por cada perspectiva, para otorgar su lugar propio a todas las realidades en su alteridad radical. Este giro promueve entonces un cambio del enfoque antropológico, que trata de ver las perspectivas, como señalan Sausdal y Vigh, “no como versiones diferentes de un punto de vista común sino como realidades completamente

---

sobre todo, ella parte del principio de que el antropólogo no sabe de antemano cuáles son. Lo que la antropología, en este caso, pone en relación son problemas diferentes, no un problema único ('natural') y sus diferentes soluciones ('culturales')” (Viveiros de Castro 2002, pp. 116-117).

diferentes; no perspectivas culturalmente informadas *sino perspectivas que constituyen su propia realidad natural*". (Sausdal y Vigh 2014, p. 53 subrayado nuestro). Allí donde la epistemología y antropología tradicional abogaban por un principio de *variación cultural dentro de una unidad humana*, el perspectivismo y el multinaturalismo de Viveiros de Castro consideran esto como meras versiones de una sustancia humana predefinida de antemano, como diferencias culturales que refieren a un fondo de similitud compartida, en lugar de intentar describir mundos *esencialmente distintos*.

Sin embargo, estas ideas parecen estar lejos de concretarse en el perspectivismo de Viveiros de Castro, y son varias las objeciones que pueden sugerirse en este sentido. En primer lugar, cabría plantear una salvedad en términos casi éticos o deontológicos a la forma en que está enfocada esta búsqueda de la "alteridad radical". A este respecto, cuando David Graeber examina esta cuestión, se pregunta cuál debe ser en realidad la labor de la antropología y la etnología:

¿Estamos alterando nuestras categorías para (1) comprender mejor la "alteridad radical" de un grupo específico de personas (cualquiera que sea el "nosotros" que aquí se considera); o (2) para mostrar que, en cierto sentido, al menos, tal alteridad no era tan radical como pensábamos, y podemos poner esos conceptos aparentemente exóticos a trabajar para reexaminar nuestras propias suposiciones cotidianas y decir algo nuevo sobre los seres humanos en general? Obviamente soy un exponente de la segunda posición. De hecho, me sorprende que los mayores logros de la antropología hayan llegado precisamente cuando estamos dispuestos a dar ese segundo paso. Decir: "¿Pero no somos todos, en cierto sentido, totemistas?". "¿No es la guerra una forma de sacrificio ritual?" "¿No nos permite el conocimiento de la lógica del tabú polinesio ver categorías familiares como la etiqueta o lo sagrado bajo una luz diferente?" (2015, p. 6)

En segundo lugar, aun dando por válida la orientación que el perspectivismo toma al respecto de esta cuestión antropológica, en ocasiones ni siquiera parece capaz de cumplir él mismo con sus propios preceptos. El argumento perspectivista basa parte de su apuesta en que: 1) La ontología es primera con respecto a la epistemología. La ciencia y la antropología tradicional estarían arrogándose una autoridad epistémica que percibe las otras culturas desde los criterios propios y que domestica la diferencia al concebirla únicamente en la forma de un relativismo cultural. 2) La verdadera diferencia, la alteridad radical, solo se alcanza, por tanto, otorgando a los pueblos ajenos a la tradición occidental la capacidad de autodeterminarse ontológicamente; en consecuencia, el trabajo teórico debe dejar paso a una tarea de observación del indígena, de dejarle hablar en lugar de tratar de *explicarlo*, puesto que 3) la

*perspectiva* de cada uno de estos pueblo se basta para constituir su propia realidad natural como realidad ontológica plena.

Sin embargo, para algunos críticos como Álvaro Pazos (2007), la forma en que se expresa esta crítica de las pretensiones epistemológicas de la antropología anterior, y la recuperación del pensamiento indígena aparece más bien como “una dimisión del trabajo teórico” (pp. 372-373) que, en realidad, no hace sino enfatizar el autoritarismo teórico que aspira a rebatir. En la misma línea, para Graeber, el Giro Ontológico no estaría renunciando ni mucho menos a la tradicional aspiración universalista de las ontologías y epistemologías filosóficas y antropológicas en favor de punto de vista más abierto que tuviera en cuenta las diferencias particulares de cada cosmovisión indígena, sino que, al contrario, estaría proponiendo “su propia ontología universal tácita, que es esencialmente una forma de idealismo filosófico”. (Graeber 2015 p. 3). Y es que, en efecto, parecería haber una contradicción entre postular la existencia de una realidad que se constituye a partir de su descripción, a partir de la perspectiva y la posición desde la que se habla, y querer hacer de este un principio universal. Y resulta especialmente contradictorio cuando esta teoría no viene sancionada desde los propios principios indígenas a los que se les quiere dar voz, sino a través de una teoría que no es menos occidental que las anteriores que se quieren desechar. Como señala Alberto del Campo Tejedor, si nos tomamos en serio los ataques de Viveiros contra el etnocentrismo de la antropología, “el perspectivista sería un etnocéntrico más pues estaría aplicando un paradigma que se ha gestado en el mundo occidental (...) dado que no son los propios amerindios los que han levantado la bandera del giro ontológico, sino los antropólogos que los estudian, basándose en teorías que se han gestado en Occidente” (2017, p. 31)<sup>238</sup>.

---

<sup>238</sup> Carlos Reynoso ha criticado también las fallas metodológicas del perspectivismo y la muy patente contradicción entre la negación de un principio teórico general sobre el que crear una teoría antropológica, al tiempo que el perspectivismo cae en esto mismo. Crítica especialmente relevante, cuando éste último se construye desde la elevación a principio fundamental de unos pocos hechos empíricos, sin una estrategia teórica adecuada que la fundamente: “un batesoniano o un latouriano disciplinado debería saber que una suma de inducciones, así sea borgeanamente infinita, no logra componer una prueba deductiva; ninguna elicitación meticulosa de singularidades, en ninguna ciencia o filosofía, constituye una estrategia adecuada para producir una teoría general (y menos todavía un ‘hecho demostrado’, como es Viveiros quien lo expresa) en el debido nivel de generalidad (...) Lo más grave, sin embargo, es que todos estos escrúpulos se revelan vanos en el momento en que Viveiros cruza el Rubicón para abrazar una metafísica rizomática y una teoría actancial que instauran otros criterios de racionalidad y en las cuales toda suerte de pensamiento histórico, dialéctico, diacrónico, taxonómico, comparativo, causal, explicativo, deductivo, predictivo o genealógico que no sea una línea de fuga abstracta o un devenir liso y amorfo se encuentra lisa y llanamente interdicta (cf. Deleuze y Guattari 1980: cap. 1; Latour 2005: 5, 8-10, 16, 22, 45, 47, 49-50, etc; Descola 2014: 299). No encuentro sentido en capitalizar un argumento histórico, construir una porción de la teoría arriba suyo y luego estipular que, en principio (y sólo porque ése es el precio a pagar para pertenecer a la liga deleuziana) todo juicio de carácter onto-

Por mucho que el perspectivismo quiera establecer un corte con las teorías anteriores y desmarcarse del autoritarismo teórico que le imputa a la tradición epistemológica occidental, la forma en que se concretan sus escritos parecen poner en evidencia que no sólo no evita este autoritarismo, sino que profundiza todavía más en él. Esto se percibe, por ejemplo, en la comparación con el relativismo, del que conscientemente se quiere separar<sup>239</sup>. Señala Graeber que, para el relativismo, la única cosa sobre la que no se puede ser relativista es sobre la autoridad. Es decir, la constitución de un principio, externo al propio objeto de estudio, que legisla sobre qué cosas o a quién se toma en cuenta y qué categorías son relevantes a la hora de definir lo que los nativos sean. A fin de evitar una circularidad teórica por la cual los nativos se definan por las propias categorías que ellos utilizan, debe haber siempre una autoridad que sancione cuáles de ellas son válidas o no para su estudio (Graber 2015, p. 33). Ante la aparente imposibilidad de sortear este principio de autoridad, ¿implica el perspectivismo alguna mejora sobre este panorama? Para David Graber es claro que no solo no lo hace, sino que, como decimos, agrava todavía más la situación:

La única diferencia importante que yo mismo puedo distinguir con la posición relativista, con respecto a estos problemas específicos, es que algunos defensores (p. ej., Holbraad 2011) llevan las implicaciones conservadoras del relativismo clásico aún más lejos y proponen que el OT protege incluso los puntos de vista autorizados dentro de "occidente". Lo que es más, no solo parece seguir requiriendo estándares universales para reconocer la autoridad legítima (incluso a través de "mundos"), sino que propone que a esas autoridades se les otorgue autoridad para determinar la naturaleza de la realidad misma, dentro de su territorio designado, ¡ya sea o no que los individuos en cuestión realmente desean que se les otorgue tal autoridad! (...) Los miembros del Giro Ontológico, ¿realmente piensan que la mayoría de las personas que estudian los antropólogos estarían de acuerdo con la proposición de que viven en una "naturaleza" u "ontología" fundamentalmente diferente a la de otros humanos, y mucho menos que las palabras determinan las cosas? (2015, págs. 33-34).

Esto sucede porque el perspectivismo no se conforma como una teoría antropológica más, que, en el espíritu que se le presupone, podríamos entender formando parte de distintas alternativas válidas para abordar el estudio de las realidades indígenas. Sino que, antes bien, se constituye en la forma de una metateoría con reclamaciones políticas explícitas que pretende legislar sobre lo que los antropólogos deben o no deben decir (p.32), pero, sobre todo, que condiciona también lo que los indígenas dicen. La propuesta ontológica de Viveiros y el resto de

---

filogenético, evolutivo, fundacional, teorético o generalizador es anatema. Si eso no es una incongruencia, no conozco nada que lo sea" (Reynoso 2018, p. 57).

<sup>239</sup> Ver más arriba el capítulo 4.3.1.

los autores del Giro Ontológico basa parte de su carácter revolucionario en la acusación de que las antropologías anteriores son todas deudoras del pensamiento Occidental, cuyo dispositivo epistémico las hace abordar las cosmovisiones nativas desde un orden conceptual que no es el que estos nativos captan desde su propia perspectiva. Sin embargo, esta denuncia resulta extraña en el momento en que se utilizan etiquetas como “perspectivismo *amerindio*” o “pensamiento *amerindio*” que engloban bajo una misma forma de pensamiento un elevado número de sistemas sociales, culturales y de pensamiento diferenciados. La importación de las formas filosóficas del posestructuralismo, y concretamente del deleuzianismo, por muy abiertas a la diferencia que se pretendan, acaban formando parte de la misma construcción etnocéntrica que se denuncia, presentando la variedad de sistemas de pensamiento indígena a través de unos pocas etiquetas conceptuales, comprimiendo toda esa diversidad amazónica bajo una misma óptica perspectivista. Como señala Turner,

la representación de las ideas modernistas occidentales empleadas en la comparación cultural como un sistema integral y homogéneo de conceptos-tipo ideales altamente abstractos sirve retóricamente para autorizar la representación perspectivista de las ideas amazónicas como un sistema igualmente homogéneo de conceptos abstractos comparables en generalidad y correspondientes en contenido temático y preocupaciones filosóficas con el sistema occidental con el que se comparan: en resumen, un sistema filosófico no muy diferente del idealismo especulativo occidental moderno. El resultado es la tergiversación y mala traducción de la forma, el contenido y el significado de las categorías ideales y los significados sociales de muchos sistemas culturales amazónicos, sin mencionar algunas de las ideas occidentales utilizadas para la comparación (Turner 2009, p. 18).

La conclusión que cabría esperar de una antropología como la perspectivista sería justamente que el pensamiento indígena no admite tipificarse en una sola clase homogénea e isomorfa y que, en realidad, este “comprende una miríada de formas, algunas de ellas creativas, otras mitopoéticas, otras profundamente racionales y otras de una complejidad y un polimorfismo que recién estamos comenzando a comprender” (Reynoso 2018, p. 72). La presentación de este “pensamiento *amerindio*” como un todo perfectamente coherente niega la multiplicidad de formas de pensamiento existentes en los diferentes contextos indígenas y somete la diferencia a la misma homogeneidad teórica que el perspectivismo dice combatir.

### **5.3.3. Diferencia, homogeneidad y exotismo**

Sería posible, sin embargo, pasar por alto estas contradicciones si el perspectivismo nos ofreciera efectivamente herramientas conceptuales desde las que construir un pensamiento de

la diferencia, y favoreciera la autodeterminación ontológica de los indígenas de la que habla Viveiros. Sin embargo, también aquí encontramos problemas, y el acercamiento a la figura del nativo dista mucho de ser el adecuado para la obtención de estos objetivos. Son varios los autores que efectivamente han reconocido la capacidad del Giro Ontológico para impulsar la creatividad del antropólogo y para tomar conciencia sobre el esfuerzo que hay que hacer a la hora de comprender una realidad que no puede ser nunca subsumida bajo nuestras categorías conceptuales (Graeber 2018, p. 22; Rita Ramos 2012, p. 489). Para el Giro Ontológico, la comprensión de la “alteridad radical” no puede llevarse a cabo exclusivamente a través del razonamiento deductivo, sino que exige una carga de experimentalismo que convierte la tarea del antropólogo en una tarea por momentos casi poética o artística, de forma equivalente a la labor creativa que el filósofo desempeña en la obra de Deleuze.

No parece sin embargo que esas directrices hayan traspasado el terreno de las intenciones. Ya hemos mencionado que muchas de las ideas del perspectivismo parecerían carecer de la originalidad que se atribuyen, hasta el punto de que Reynoso ha llegado a afirmar que “en la producción de ambos [Descola y Viveiros], y con la única posible excepción del multinaturalismo, ni una sola categoría vigente, provechosa o esencial proviene de sus propias plumas o (mucho menos) de lo que a los subalternos se les permite hablar” (Reynoso 2018 p. 122). En una línea parecida se expresa Alcida Rita Ramos, para quien, a pesar del carácter novedoso que inspira, el perspectivismo está abierto “a su replicación vulgar, invitando a los excesos interpretativos”; facilidad de replicación que lleva, “a una inverosímil uniformidad de resultados tomando a menudo la forma inquietante de un dogma”; y, por último, y al igual que destacaba Reynoso, “al reducir la complejidad etnográfica a un solo modelo, virtualmente se niega a reconocer la creatividad indígena”, además de mostrarse indiferente “al predicamento histórico y político de la vida indígena en el mundo moderno” (Rita Ramos 2012, p. 489).

Así, la posición que ocupa el indígena en el perspectivismo es terriblemente incómoda. En primer lugar, desde el punto de vista de la propia terminología. Pues resulta chocante que una teoría que define la existencia ontológica de la realidad desde la perspectiva desde la que se construye, y que critica que el aparato epistemológico occidental cohíba la diferencia que se expresa en las cosmologías indígenas, sea incapaz después de incorporar conceptos nativos a la caracterización de estas realidades, siendo menos reticente, eso sí, a llenar su obra con los conceptos de la *French Theory* en general, y de Deleuze en particular (Reynoso 2018, p. 43)<sup>240</sup>, y

---

<sup>240</sup> Para el término “French Theory” ver Cusset, François. 2008. *French Theory. How Foucault, Derrida, Deleuze & co. transformed the intellectual life of the United States*. University of Minnesota Press. Minneapolis/London.

a presentar todo el pensamiento indígena desde el isomorfismo que definíamos en el apartado anterior. En palabras de Michael M.J. Fischer:

El problema es que estos debates sobre el llamado “giro ontológico” se desarrollan íntegramente en el vocabulario y las inferencias occidentales, en un nivel de abstracción que pocas veces trata el material etnográfico en sus propios juegos de lenguaje, que darían las bases para saber cómo y dónde las palabras occidentales se desvían, como inevitablemente lo hace la traducción. Estos son viejos problemas metodológicos en antropología (no sacar las cosas fuera de contexto, siempre rastrear las formas lingüísticas que se usan en los contextos originales), y es inquietante ver cómo se violan en nombre de las abstracciones llamadas “diversidad” (2014, p. 348).

Pero además de esta poca consideración por la propia terminología y formas del pensamiento indígena, la posición en que son retratados los nativos tampoco resulta mucho más favorable. En el artículo “O Nativo Relativo”, Viveiros se pregunta:

¿Qué pasa si le negamos al discurso del antropólogo su ventaja estratégica sobre el discurso del nativo? ¿Qué sucede cuando el discurso del nativo funciona, dentro del discurso del antropólogo, de tal manera que produce recíprocamente un efecto de conocimiento sobre este discurso? ¿Cuándo la forma intrínseca a la materia del primero modifica la materia implícita en la forma del segundo? Traductor, traidor, se dice; pero ¿qué pasa si el traductor decide traicionar su propio idioma? ¿Qué sucede si, insatisfechos con la mera igualdad pasiva, o de facto, entre los sujetos de estos discursos, reivindicamos una igualdad activa, o de *jure*, entre los propios discursos? ¿Si la disparidad entre los significados del antropólogo y del nativo, lejos de ser neutralizada por tal equivalencia, es interiorizada, introducida en ambos discursos y, por tanto, potenciada? ¿Si, en lugar de admitir complacientemente que todos somos nativos, hacemos la apuesta contraria hasta las últimas o debidas consecuencias: que todos somos 'antropólogos' (Wagner 1981:36), y no unos más antropólogos que otros, sino simplemente cada uno a su manera, es decir, de formas muy diferentes? (Viveiros de Castro 2002, p. 115).

Aunque hemos llamado ya la atención sobre lo poco revolucionaria de esta propuesta y su similitud con la distinción *emic/etic* de Kenneth Lee Pike (Reynoso 2018, p. 82), la forma en que Viveiros define la estrategia antropológica como aquella que busca dar voz al nativo, y aquella que busca introducir una distorsión en el lenguaje teórico a fin de potenciarlo a través de la premisa de que “somos todos antropólogos”, podría, no obstante, resultar interesante. El problema es que esta operación, o bien no se lleva a cabo y se le niega la palabra al nativo, o bien se realiza a través de estrategias de dudosa solidez teórica. El primer caso lo hemos mencionado ya. Supone tanto la negación de la voz indígena a través de la ausencia total de su idioma y sus conceptos dentro de la propia teoría antropológica que aspira a definirlo, como la

circunscripción y limitación de una variedad de pueblos y sistemas de pensamiento múltiples a una modalidad homogénea, isomorfa, monádica e invariable de pensamiento. El segundo problema vendría de la mano de un proceso de exotización del nativo en el cual, por un lado, se fuerzan rasgos de su cosmovisión con un afán diferencialista, convirtiendo una *posición* dentro de un determinado sistema de pensamiento en la imputación de una *identidad* que, en realidad, es cuestionable que sea tal<sup>241</sup>; y, por otro, se convierte al nativo en poseedor de una ventaja epistémica que por una parte lo hace garante de una total objetividad en la descripción de su mundo, al tiempo que convierte esta descripción en perfectamente coincidente con los parámetros perspectivistas<sup>242</sup>. Es decir, como veíamos que algunos críticos poscoloniales achacaban también a Deleuze, sólo se echa de mano de las epistemologías y ontologías indígenas para ponerlas al servicio de la propia teoría que se busca implantar.

En realidad, como mencionábamos más arriba, personalmente nos encontramos más cómodos con una antropología como la que propone Graeber, según la cual, el aparente exotismo de los otros sirve para revisar nuestras propias concepciones diarias, así como para descubrir algo nuevo sobre los humanos en general, y donde la conciencia de los problemas epistemológicos de nuestras teorías no conlleva una enmienda a la totalidad de planteamientos

---

<sup>241</sup> Como bien ha señalado Dimitri Karadimas: “En el perspectivismo, cada cuerpo expresa una ‘naturaleza’ particular, mientras que, al mismo tiempo, existe una sola ‘cultura’, que es la relación depredadora entre los seres vivos. Entonces, si bien la depredación implica relaciones antagónicas (enemigos), también crea afinidad (y viceversa). (...) Las implicaciones de este enfoque son, para dar un ejemplo, que los pecaríes ven a los humanos como ‘jaguales’, los gusanos son los ‘pecaríes’ de las hormigas, un pájaro oropéndola es el ‘halcón’ del escarabajo, etc. No parece haber identidades estables en la cosmovisión del ‘sujeto perspectivista’, ya que la identidad depende del sujeto y del punto de vista de ese sujeto. (...) El principal problema de este enfoque es que no hay una forma absoluta de acceder a la interioridad de otros seres: siempre se trata de una imputación de identidades que se produce. Lo que la antropología aborda, por tanto, son las diferentes formas en que las culturas construyen esta imputación de interioridad. Y es siempre una construcción, no de un punto de vista acerca de un ser particular, sino de la forma en que los amerindios consideran una relación específica entre dos seres o dos entidades (...) Es por lo tanto una definición dada a una posición y no a una identidad. En esta definición relacional, los amerindios transforman la posición de los humanos en la de los pecaríes; de hecho, todavía son humanos en identidad. Tenerla como una ontología perspectivista como afirma Viveiros de Castro es, en cierto modo, confundir el objeto con la categoría y pensar que las categorías crean el mundo aunque solo dan cuenta de él de manera específica y siguen creando un mundo relacional diferente” (págs. 27-28).

<sup>242</sup> Como señala Reynoso: “A mi juicio, pretender que la argumentación que uno mismo elabora califique como ‘una teoría indígena’ incurre además en la triple, envejecida y transparente argucia de insinuar (a) que uno conoce los mecanismos íntimos de la alteridad mejor de lo que podría conocerlos cualquier antropólogo moderno por cuanto los contempla desde dentro de la cabeza del Otro que, en tanto Nativo, sigue siendo la máxima autoridad etnográfica concebible; (b) que esta cabeza del Nativo encapsula por extraordinaria coincidencia toda la sustancia conceptual amasada al cabo de tres o cuatro siglos por el perspectivismo filosófico y por una galería de personajes favoritos, influencias de Spinoza, Leibniz, Nietzsche, Riemann, Bateson y esquizoanálisis pos-estructuralista incluidas; y (c) que este Nativo cuyos ojos son perspectiva pura opera como un escudo (pos)humano y como una garantía de objetividad (o intersubjetividad, o verdad, o autenticidad, o lo que fuere) que acreditan la teoría propia mucho más acabadamente de lo que cualquier antropología rival podría refrendar la suya” (Reynoso 2018 p. 75)

que podemos considerar fallidos, sino que nos lleva a preguntarnos “¿cuál es el enfoque más adecuado para apoyar a quienes intentan desafiar esas estructuras de poder y autoridad, y de qué manera?” (Graeber 2015, p. 6). El perspectivismo, al revestir al nativo de un aura de singularidad y diferencialismo, y al definir su actividad como la encarnación de la Otredad y de una alteridad radical, termina por exotizarlo y fetichizarlo, reintroduciendo inadvertidamente la dualidad salvaje/civilizado, e impidiendo cualquier tipo de comunicación abierta entre los dos mundos. Cuando, quizás, una vez que hemos admitido que la realidad del otro nunca puede ser plenamente comprendida por nuestras estructuras conceptuales, sería más adecuado decir que la “la alteridad radical es solo otra manera de decir ‘realidad’” (Graeber 2015, p. 28) sin necesidad de remitir esta diferencia a un terreno ontológico que restringe cualquier posibilidad de interlocución mutua<sup>243</sup>.

Llevar el énfasis en la diferencia cultural hacia la ontológica acaba forzando esta diferencia sobre premisas teóricamente cuestionables. Puesto que, como señala Álvaro Pazos, termina “reificando los diferentes procesos que están en juego”, presentando “rasgos culturalmente distintivos de las otras sociedades [como] lo que quizás convendría ver como formas de la experiencia prerreflexiva, (...) [presentes en] nuestra propia sociedad a poco que salgamos del ámbito en el que se produce el pensamiento teórico”. Puesto que, desde cierto punto de vista, no resulta descabellado plantearse, continua Pazos, “en qué medida podemos negar la existencia de formas de animismo y perspectivismo en nuestras experiencias de occidentales modernos: la concesión de conciencia o intencionalidad a los no-humanos (cosas, animales, vegetales, lugares...)” (2007, p. 372), haciendo ese ejercicio de autoexamen que citaba antes Graeber, y abordando una dimensión también relevante para el estudio de nuestros propios procesos sociales y organizativos con nuestro entorno. Tomado desde esta óptica, la concesión de una posición diferencial a los nativos no proviene de un mayor respeto por su figura, sino justamente de la institución de un marco exotizante que toma la parte por el todo, y eleva un rasgo concreto de una sociedad compleja a su factor definitorio, sin una mayor preocupación por los mecanismos sociales que subyacen al mismo<sup>244</sup>.

---

<sup>243</sup> “‘Toda la diferencia en el mundo’, vista desde esta perspectiva, es en realidad siempre sólo un cierto tipo de diferencia, que es instituida y espontánea; y porque siempre es ese tipo de diferencia, es necesaria y esencialmente siempre ese tipo de diferencia. Toda la diferencia en el mundo es la misma. Desde esta perspectiva, entonces, este ejemplo paradigmático de ‘alteridad radical’ en realidad nos dice que en cierto sentido todos somos iguales, y lo somos necesaria y esencialmente” (Heywood 2020, pp. 553-554).

<sup>244</sup> “Al mantener de forma tan pobre y confusa las relaciones entre el pensamiento indígena (las formas de vida ‘dignificadas’ como ‘pensamiento’) y la reflexión teórica (que no puede o no quiere reconocerse como tal), se produce un desajuste ya habitual: se da como culturalmente específico lo que es probablemente propio de toda forma social en tanto que no es teorizada, en tanto que se produce y reproduce como forma pre reflexiva” (Pazos 2007, p. 373).

La ventaja epistémica que el perspectivismo concede al nativo a la hora de describir su realidad reincide también en esta actitud exotista. No se trata, por supuesto, de dejar de lado las opiniones y las descripciones que los indígenas hacen de su propia realidad, sino de no reducir la verdad de la misma a lo que los nativos dicen de ella. Al hacerlo, el perspectivismo incurre en el mismo error en el que caía el estructuralismo, que es “la transformación de formas materiales de vida en modos de pensamiento” (Pazos 2007, p. 376), obviando los mecanismos sociales que operan bajo esas cosmovisiones, y que, en muchos casos, no son tan diferentes de los que operan en cualquier sociedad occidental. A este respecto, resulta iluminador acudir a la experiencia de Graeber con los Merina

Los argumentos sobre la eficacia de uno u otro tipo de *fanafody* [concepto que se referiría a un tipo de “medicina”], o de la *fanafody* en general, eran, de hecho, tan comunes que incluso los llamaría una forma popular de entretenimiento, no tan popular, tal vez, como las discusiones sobre el dinero o las complejas relaciones poliamorosas, pero popular al fin y al cabo. En otras palabras, mi declaración no fue una especie de rechazo prepotente de las concepciones mantenidas uniformemente por algunas personas llamadas “Merina”, fue una intervención en una conversación malgache en curso. Si resultó un poco arrogante, fue solo porque me identifiqué tan profundamente con mis informantes que sentí que podía expresarme como uno de ellos podría haberlo hecho. Es más, la existencia de tales argumentos fue el punto de partida de mi análisis original. Porque esta fue una de las cosas que más me sorprendió cuando comencé a hacer el trabajo de campo; algo que no anticipé, y que de hecho desestabilizó mis suposiciones de trabajo. Fui a Madagascar esperando encontrar algo muy parecido a una ontología diferente, un conjunto de ideas fundamentalmente diferentes sobre cómo funcionaba el mundo; en cambio, *me encontré con personas que admitieron que realmente no entendían lo que estaba pasando con fanafody, que decían cosas muy diferentes y, a menudo, contradictorias al respecto, pero que estaban todos de acuerdo en que la mayoría de los practicantes eran mentirosos, tramposos o fraudes* (2015, pp. 10-11, subrayado nuestro).

Esto tiene poco que ver con la indiscutida autoridad que los perspectivistas conceden por ejemplo a chamanes, adivinos u otras figuras dirigentes (pp. 7-8). Tomar en serio al interlocutor no significa creer o estar de acuerdo con él en todo lo que cuenta. Sino reconocer que, en ocasiones media una diferencia entre ambos que hará imposible el completo entendimiento, y, otras veces, consistirá en reconocer que los mecanismos sociales que actúan bajo su versión diferente del mundo son similares a los nuestros, y por lo tanto son, en muchas ocasiones, operaciones retóricas o políticas antes que ontológicas<sup>245</sup>. La visión contraria, la de

---

<sup>245</sup> “Los curanderos, genuinos o no, son personas claramente poderosas e influyentes. Significa que cualquiera que haya visto una actuación sabía que la persona frente a ellos podría ser alguien cuyo poder se basaba solo en su capacidad para convencer a otros de que lo tenían. Y eso, me parece, abre el camino

plantear una inconmensurabilidad entre los indígenas y los occidentales, “oscurece las contradicciones y las propias diferencias, intrínsecas a todo grupo humano” (del Campo Tejedor 2017, p. 38).

Así, insistimos, el respeto que supuestamente el perspectivismo profesa hacia el indígena se concreta en una visión “inevitablemente hiperintelectualizada” (Pazos 2007, p. 374) de las cosmovisiones, consecuencia, paradójicamente, de la ausencia de un verdadero trabajo teórico, y que deja intocadas las jerarquías y dicotomías entre lo salvaje y lo civilizado que, en principio, venía a desmontar. Se trataría, en suma, como señala de nuevo Álvaro Pazos, de un “género de exotismo radicalizado que escamotea la pregunta técnica y epistemológica a mi juicio central en este caso: qué es ser indígena” (p. 375).

#### **5.3.4. Ontología y política en el Giro Ontológico**

El ejemplo anterior de Graeber acerca de cómo los Merina cuestionaban determinadas prácticas de su comunidad es una buena crítica a la postura que el perspectivismo adopta hacia el trabajo de campo y hacia la autoridad epistémica que concede a los nativos a la hora de caracterizar sus realidades. Y, aun así, es evidente que las discrepancias en el interior de la propia comunidad indígena al respecto de sus instituciones no invalidan una cosmovisión que, en tanto existente, permite justamente en su seno la presencia de estas tensiones. Pero implica cuanto menos una forma un tanto laxa de concebir lo que tradicionalmente se ha entendido por “ontología”, refiriéndolo casi a cualquier cosa que conlleve unas “maneras de ser”-en ese sentido es clara la relación con esa ontología etológica descrita al respecto de Deleuze-, o a unas prácticas chamánicas, hasta ir subiendo en la escala y referirse a algo que presuntamente define a toda sociedad indígena del continente americano. Sobre este uso del concepto de ontología se asienta, de hecho, una de las críticas más duras hechas al perspectivismo. Citamos en extenso a Vigh y Sausdal:

El problema de la definición es que se vuelve tremendamente confuso lo que abarca el concepto, ya que se extiende a lo largo de una gama que incluye cosas, prácticas, conceptos, ideas, perspectivas y, no menos importante, las relaciones entre ellos, además de ser constantemente evocado para referirse a las diversas personas que 'piensan' todo esto. Al igual que con el concepto cosificado de cultura, parece haber un deslizamiento conceptual en juego

---

*para algunas ideas posiblemente profundas sobre la naturaleza del poder social.* (Graeber 2001). En otras palabras, lejos de descartar arrogantemente lo que me dijeron mis informantes, estaba tratando de tomarlos en serio, incluso cuando estaban haciendo el tipo de declaraciones que otros etnógrafos normalmente descartan como sin importancia, o simplemente ignoran” (Graeber 2015, p. 12).

donde la ontología se desliza de denotar no humanos, cosas y conceptos a denotar grupos o personas como, por ejemplo, chamanes, magos, manifestantes y migrantes, etc., que se considera que tienen una perspectiva única del mundo y, por lo tanto, una cierta ontología, a grupos cada vez más grandes, como comunidades religiosas y étnicas y delineaciones regionales más amplias, extrañas y extrañamente sin problemas, como 'euroamericano' y 'Amerindio'. Este último parece, a la manera tyloriana, delinear formas de ser 'civilizatorias': delineaciones que en su mayoría parecen existir dentro de la visión del mundo del ontógrafo, pero que se articulan como entidades empíricas por derecho propio. Esto está vívidamente retratado en la noción de amerindio de Viveiros de Castro (un término que nos deja inseguros sobre el aspecto de la autodeterminación ontológica que se proclama como central en su obra), utilizado para referirse tanto a un pueblo como a una forma de pensamiento. Y es igual de claro en el trasfondo euroamericano siempre presente, que parece proporcionar la base ontológica contraintentificatoria a partir de la cual se figura la alteridad dentro del giro ontológico. La noción de "lo euroamericano" parece ser esencial para el giro ontológico, ya que enmarca el objeto de estudio del ontógrafo al proporcionar el trasfondo sobre el cual se pueden definir la ontología y la alteridad (2014, p. 66).

Han sido comentarios de este estilo los que han llevado a los propios autores a reconocer esta ambigüedad conceptual, proponiendo el término de *ontografía*, y aduciendo que el Giro Ontológico es antes un método que una teoría (Graber 2014, p. 34), cuya estrategia vendría definida por el ya mencionado carácter creativo y experimental de la corriente<sup>246</sup>. En *The Politics of Ontology: Anthropological Positions* (2014), Holbraad, Pedersen, y Viveiros definen así el objetivo del Giro Ontológico: "esto, a nuestro entender, es de lo que se trata el giro ontológico: es una tecnología de descripción (Pedersen 2012a) diseñada con la esperanza optimista (no escéptica) de hacer visible lo diferente [*the otherwise*] mediante la experimentación con las posibilidades conceptuales (Holbraad, próxima publicación), presente en un cuerpo dado de materiales etnográficos".

Esta concepción de lo ontológico como vinculado a lo creativo y lo experimental no responde únicamente a una cuestión de método. Sino también al objetivo de hacer converger en una misma operación el trabajo de la ontología -en los términos que aquí manejamos- con el trabajo de la política, en una continuidad que definíamos también en Deleuze, y en el resto de corrientes examinadas aquí. Como mencionamos en la introducción a este capítulo, estas ontologías poshumanas, asubjetivas, planas, horizontales, que buscan la ampliación del campo ontológico a todo tipo de entidades, dibujan una concepción del mundo en la que lo creativo

---

<sup>246</sup> Lo que haría, como señala Fischer, que quizás sería más correcto hablar antes de una *poética*, y no de una *ontología* (Fischer 2014, p. 347).

tiene un gran peso en la configuración de la realidad; la política implícita en esta ontología supone que, como ocurría en el caso de Deleuze, ésta ya no se articule desde la óptica del conflicto o el antagonismo, sino desde la potencialidad, la experimentación y la ampliación de las posibilidades de la vida a partir de la imaginación o figuración de nuevos modos de existencia<sup>247</sup>: “el concepto antropológico de ontología como la multiplicidad de formas de existencia promulgadas en prácticas concretas, donde la política se convierte en la obtención no escéptica de esta multiplicidad de potenciales de cómo podrían ser las cosas, lo que Elizabeth Povinelli (2012b), tal como la entendemos, llama ‘lo diferente [*the otherwise*]’” (*Ibid.*)

Lo político y lo emancipador entonces, no tiene que ver con la gestión de tensiones políticas reales inter e intracomunitarias, pues según ellos, “no se necesita mucha antropología para unirse a la lucha contra la dominación política y la explotación económica de los pueblos indígenas en todo el mundo. Debería ser suficiente ser una persona medianamente informada y razonablemente decente” (*Ibid.*). La política es para ellos un ejercicio de “descolonización permanente del pensamiento”, que no tiene que ver con el análisis – “no explicar demasiado”-, sino con la forma en que “puede ayudar a promover ciertos futuros, pero también en la forma en que ‘figura’ el futuro en su misma promulgación”. De ahí que, para el Giro Ontológico, la política sea inmanente a la propia ontología que plantean, pues la antropología “es *ontológicamente política* en tanto que su operación presupone, y es un intento de ‘hacer’ experimentalmente, la diferencia como tal”. Y de ahí también que pueden atreverse a decir, ni más ni menos, que “el giro ontológico *no es tanto un medio para fines políticos definidos externamente, sino un fin político por derecho propio*” (*Ibid.* subrayado nuestro).

Como vemos, la concepción de la política perspectivista deja de lado todo lo que tenga que ver con la gestión de los problemas interétnicos y la preocupación por las asimetrías jerárquicas en la relación entre las comunidades indígenas y las democracias contemporáneas. El rechazo de la explicación -ese “no explicar demasiado”-, y la apuesta perspectivista por este otro tipo de política, que tiene mucho que ver con un tipo de política deleuziana, es loable como forma de plantear alternativas frente a proyectos que tienen todo el derecho a considerar vías muertas o poco productivas. La cuestión es que tomar este camino conlleva una serie de problemas, y la apelación a una forma distinta de entender la política no debería eximir a estas teorías de confrontar sus consecuencias éticas<sup>248</sup>.

---

<sup>247</sup> Ver nota 223 al respecto del comentario de Žižek sobre la concepción deleuziana y spinozista de la política como no-antagónica, como potencial y como despliegue de posibilidades.

<sup>248</sup> El perspectivismo, al autodenominarse el único método antropológico válido, y al renegar de las concepciones epistemológicas más o menos compartidas, dificulta la discusión en otros términos que no

En primer lugar, y como señalábamos más arriba al respecto de la crítica de Rita Ramos (2012, p. 489), esta forma de entender la política se muestra completamente indiferente al predicamento histórico y político de la vida indígena en el mundo moderno. La consecuencia es una consideración completamente homogénea de aquello que llaman “pensamiento amerindio”, y una visión exótica y completamente atemporal de las culturas nativas. Así, el antropólogo Orin Starn, señalaba en una entrevista que “no veo [en el trabajo de Viveiros de Castro] ninguna exploración real de las especificidades del contexto político, el cambio histórico o los desafíos de la modernidad. Por el contrario, utiliza la categoría asombrosamente amplia y esencializada de ‘pensamiento amerindio’ como si la extraordinaria heterogeneidad de la experiencia y la cultura nativas en el hemisferio pudiera reducirse a algunos principios comunes atemporales” (Levitt 2011). La ausencia de interés por la historia y la política implica el fracaso de una concepción que, pretendiéndose vanguardia, retoma y enfatiza aquellas categorizaciones binarias de la antropología que venía a desterrar: “no tengo ninguna objeción al tipo de antropología de Viveiros de Castro y, sin embargo, es un tipo extraño de curiosidad que lo que algunos académicos han tomado como la vanguardia de la antropología amazónica no pueda prestar atención real a la historia y opere dentro de la términos de un binarismo nosotros/ellos, Oeste/Otro, nativo/no nativo que pensé que había quedado en el basurero de la teoría social en la década de 1980” (*Ibid.*)

Así, es esperable que la implementación de una ontología y una política que no muestra interés alguno por las formas de conocimiento indígenas, por sus lenguas, o por el funcionamiento político de sus comunidades más que para hacerlos encajar con su propia teoría, por muy diferencial que se reivindique, no pueda sino aumentar las asimetrías entre lo occidental y lo americano que quería revertir. Como señala Reynoso, en una crítica comparable a la que hemos realizado al respecto de Deleuze en su forma de aplicar sus conceptos al terreno del feminismo o del poscolonialismo, cabría sospechar de toda estrategia cuyo valor sea “sólo inherente a su capacidad para politizar o –previsiblemente– ‘subvertir’ las formaciones culturales mayores, o sea las más desarrolladas. Una vez más, entonces, tal como Gayatri Spivak

---

sean los suyos. Esto se vuelve todavía más complicado al trabajar desde un aparato conceptual que, como también ocurre con el caso de Deleuze, está cimentado sobre conceptos no cuantitativos, diferibles y diferenciales, múltiples, etc. o sobre un valor de verdad ambiguo, que otorga importancia a lo equívoco o al malentendido, y donde no existe un criterio veritativo explícito que facilite la conversación, o que establezca los límites de estos *creative misunderstandings* de una forma que no sea puramente tentativa y prudencial. Esta ininteligibilidad entre sistemas o discursos se esgrime en ocasiones como excusa para la no confrontación –sabemos que Deleuze era enemigo de toda conversación filosófica. Sin embargo, no creemos, como decimos en el texto, que esta heterogeneidad sea excusa para no asumir las contrapartidas políticas o éticas de nuestro propio discurso, aun cuando estas críticas vengan formuladas desde coordenadas que no son las nuestras.

sugiere, el margen se pone al servicio del centro. ‘Cuando se asigna a uno una identidad cultural porque el centro necesita de un margen identificable, los reclamos de marginalidad aseguran validación por parte del centro’” (Reynoso 2018, p. 339-340).

Resulta difícil confiar en poder alcanzar un verdadero respeto por la diferencia desde las propuestas ontológicas perspectivistas y multinaturalistas. Si en el caso del Giro Afectivo veíamos que la omisión de las especificidades de los cuerpos invisibilizaba las opresiones a los que estos eran sometidos, en el caso del Giro Ontológico, la definición del otro en términos “radicalmente” diferenciales lleva aparejado una exotización en la consideración de los indígenas que reduce la complejidad de sus formas de vida, limita la capacidad de cualquier tipo de comunicación y aprendizaje compartido, y construye una mirada política al servicio de las preocupaciones de un academicismo occidental que en principio venía a cuestionar. Influenciados como están por los principios de univocidad de la filosofía de Deleuze, por la teoría del Actor-Red de Latour, o por la “democracia de los objetos” de Levi Bryant, resulta curioso -o quizás sea justamente esta la causa- que en su propuesta quepa una igualdad ontológica aplicable a todas las cosas, pero que no conciban sin embargo la idea “de que algún rasgo común del pensamiento, de la lógica o de la mera humanidad nos revele cognitiva o intelectualmente iguales a Otros que viven su vida bajo concepciones ontológicas distintas, esos Otros que sólo pueden ser entendidos, dicen, si aprendemos a pensar en pequeño, si pensamos con lentitud o dejamos de pensar” (Reynoso pp. 239-240).

#### **5.4. CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO**

Como comentábamos al inicio de este capítulo, pese a la heterogeneidad de las disciplinas de origen y de las teorías aquí presentadas, creíamos poder detectar una serie de rasgos comunes a estos movimientos que nos permitían abordarlos desde un mismo enfoque. La idea es que todos ellos se asentarían sobre unos mismos principios compartidos: por un lado, los tres fundamentan parte de sus propuestas teóricas sobre la base de una actualización - crítica, en muchos casos- en clave ontológica de los postulados deleuzianos. Por otro, los tres son movimientos que se sitúan en el horizonte temático del Antropoceno, desplegando sus propuestas filosóficas en el marco de un pensamiento poshumano.

Desde estas premisas, la búsqueda de los objetivos particulares de cada disciplina se perseguía desde dos estrategias teóricas principales. La primera de ellas se correspondía con una impugnación del marco epistémico idealista, *correlacional* -por ponerlo en los términos del Realismo Especulativo-, característico de los constructivismos y textualismos filosóficos de la

segunda mitad del siglo XX. Se buscaba con ello retornar hacia un medio metafísico, como una forma de alcanzar cierto ámbito pre-significante desde el que acercarse mejor a los fenómenos sin las mediaciones de lo social, como una forma de otorgar voz a la alteridad sin la imposición de unos principios epistémicos autoritarios, o como forma de postular un conocimiento absoluto no mediado por la conciencia. La segunda estrategia se caracterizaba por volver a situar a la ontología en el centro de la reflexión filosófica, derivando de las apuestas particulares de cada movimiento no sólo una determinada visión del ser, del mundo, sino también una política o ética concretas. Las premisas básicas de este retorno ontológico se establecen en torno a un principio de difuminación del sujeto y de deposición de su autoridad trascendental, en torno a un principio de horizontalidad ontológica, y en torno a un principio mayoritariamente relacional en la forma de articulación de la realidad.

Desde estas coordenadas, el Giro Afectivo buscaba poner en cuestión la pareja emoción-afecto, descartando los componentes culturalistas o sociológicos del primer término para acercarse a esa visión más esencial de lo afectivo, y donde el sujeto no se entiende desde una autoridad cartesiana que se impone sobre el mundo, sino, fundamentalmente, como un cuerpo al que le pasan cosas. El Realismo Especulativo, por su parte, y en concreto la Ontología Orientada a los Objetos, buscaba difuminar la importancia del sujeto, instituyendo un principio de democracia ontológica que otorgara la misma importancia a los entes humanos y a los no humanos. Pretendía, de esta forma, superar el dualismo kantiano del fenómeno y la cosa en sí, haciendo de la intencionalidad algo extensible a todas las relaciones entre objetos, de forma que esta igualdad ontológica permitiera la adopción de una postura política realmente global desde la que afrontar los retos planteados por el Antropoceno. Por último, El Giro Ontológico, realizaba una impugnación del marco disciplinar de las corrientes antropológicas anteriores, buscando desechar el par Naturaleza/Cultura, y reivindicando un principio de *autodeterminación ontológica* de los indígenas. Como hemos podido ver, sin embargo, estas propuestas han estado lejos de cumplirse, y, aún si lo hacían implicaban en ocasiones unas contrapartidas difícilmente asumibles para un pensamiento de corte emancipador.

En el caso del Giro Afectivo, hemos analizado cómo su propuesta ontológica se fundaba sobre una interpretación un tanto sesgada de los hallazgos de la biología y la neurociencia, que reintroducía el dualismo ontológico cuerpo/mente que se pretendía desterrar, y que obviaba el papel estabilizador y coagulador que tienen los afectos en la conformación de la subjetividad por encima del carácter fluido que se le otorga. Por otro lado, hemos comentado también cómo la separación entre afecto y emoción sobre la que se basa parte de la crítica al constructivismo social anterior, y el intento de establecer una continuidad entre esta propuesta ontológica y su

aplicación al campo social eliminaba del análisis político los componentes ideológicos o credenciales de los afectos y, por tanto, omitía su funcionamiento como mecanismo no sólo de desterritorialización, sino también de adherencia y reproducción social. De esta forma, y sumado al componente anti-identitario o asubjetivo de los cuerpos que predica, el Giro Afectivo corría el riesgo de invisibilizar las opresiones a las que determinados cuerpos, debido a sus rasgos diferenciales, se ven más expuestos; al desplazar las categorías críticas, históricas e ideológicas de la crítica y la teoría cultural, el Giro Afectivo aparece como un modelo válido preferentemente para sujetos hegemónicos, en tanto el privilegio de la ontología y el modelo de un sujeto “puro” no es tan fácilmente extrapolable al caso de sujetos subalternos que aparecen ya siempre sobredeterminados afectivamente.

El mismo desfase entre propósitos y metas se podía constatar en el caso del Realismo Especulativo. En primer lugar y más importante, porque el desarrollo de su crítica al correlacionismo parece implicar una confusión de los planos ontológicos y epistemológicos. De esta forma, las propuestas de salida del círculo correlacional se producen en formas que no suponen una verdadera alternativa, sino que insisten en la misma circularidad correlacional. Al pensar la posibilidad de lo real como la posibilidad del acceso a la “cosa misma” independiente del pensamiento, el Realismo Especulativo se sigue moviendo en los mismo términos que su rival: si el error del correlacionismo es que no podemos pensar la cosa misma sino tan solo acceder a la cosa pensada, el error del anti-correlacionismo es pensar que la cosa pensada nunca puede ser la cosa misma. La confusión entre el plano epistemológico (que el acceso a lo real esté siempre mediado por las condiciones de nuestro pensamiento) y el plano ontológico (que aceptar lo anterior no implica que no podamos hablar de la existencia de una realidad independiente a nuestro pensamiento) deja las cosas tal y como estaban. De este mismo error se sigue también el fracaso en conformar un pensamiento antiantropocéntrico que al final no hacía sino reforzar el carácter intencional de acceso al conocimiento. La horizontalidad ontológica y las democracias de objetos, en la práctica, se acaban concretando en la extensión del campo subjetivo al resto de los objetos: fuera del horizonte trascendental del sujeto parece difícil postular una relación entre objetos en los términos en que lo hace Harman, por ejemplo, sin hipostasiar la intencionalidad humana, y expandirla a todo el ámbito de los objetos. En tercer lugar, vimos que el Realismo Especulativo se presentaba con una propuesta muy radical y ambiciosa de conjugar un pensamiento ontológico de las esencias, con una preocupación por el conocimiento científico, y con un componente especulativo e imaginativo que prometía llegar a cotas altas de pensamiento. Sin embargo, al final, la falta de un discurso científico convenientemente teorizado resultaba en un uso puramente heurístico de sus conceptos,

incapaces de producir un anclaje estable en lo real, y donde la especulación, carente también de un respaldo en una teoría del conocimiento sólida, iba tornándose poco a poco indistinguible de un lenguaje estrictamente metafórico o figurado. Por último, al respecto de su carácter político, y aunque reconocíamos algunos de sus méritos, vimos que al Realismo Especulativo le ocurría algo similar a lo que pasaba con el Giro Afectivo. Y es que su forma de acercarse a los fenómenos limitaba la posibilidad de incluir en sus análisis las conquistas que movimientos como el feminismo o el marxismo habían conseguido a lo largo del siglo pasado. Su propuesta de destitución del sujeto, como habíamos señalado también en el caso de Deleuze, no sólo caía en los errores del humanismo que aspiraba a combatir, sino que se percibía además como un cierto atrevimiento o una cierta pose, emitida desde la seguridad de un posicionamiento mayoritario inconsciente de lo que sus afirmaciones parecerían suponer para determinados cuerpos subalternos.

En el caso del Giro Ontológico, las discrepancias entre sus objetivos y sus resultados eran todavía mayores, con problemas incluso de orden metodológico que dificultaban llevar a cabo correctamente las intenciones iniciales. En primer lugar, detectábamos un uso laxo y demasiado vago de la terminología filosófica, y un empleo pobre de los métodos de la tradición antropológica. El olvido de esta tradición hace que se presentaran como novedosos aportes que ya habían sido hechos por la antropología anterior, y esta omisión, junto con la dependencia de la terminología filosófica, además de empobrecer el debate antropológico, lleva al Giro Ontológico a traiciones en sus propios preceptos. Por un lado, al tiempo que aboga por la verdad de cada perspectiva, impone sus tesis en forma de una metateoría a la que todos los antropólogos deben adscribirse; señala el carácter diferencial de cada visión del mundo, mientras engloba cada una de ellas bajo el término general “amerindio”, en una visión homogénea, monádica y atemporal de las sociedades indígenas; clama contra el eurocentrismo de la antropología anterior y por la verdad de las cosmovisiones indígenas, al tiempo que propone una antropología completamente centrada en la filosofía deleuziana y ausente de cualquier léxico o concepto nativo. Además, en el intento de abogar por una mejor consideración ontológica del indígena que lo respete en su alteridad radical, acaba por fetichizarlo y exotizarlo, reinscribiéndolo en la dualidad salvaje/civilizado, e impidiendo que rijan cualquier principio de igualdad en el acercamiento al otro. Al revestirlo de un aura de singularidad y diferencialismo, el perspectivista otorga al nativo una ventaja epistémica en la caracterización de sus cosmologías impropia de cualquier análisis antropológico o etnológico serio, obviando las propias tensiones -ontológicas y políticas- que todo tipo de sociedad compleja tiene al respecto de la forma en que se autorrepresenta. Por último, se produce una

extensión y una continuidad de lo ontológico hacia lo político, en línea con lo que veíamos antes, donde la promoción de la diferencia y de una experimentación y creatividad constantes se toman como fines políticos en sí mismos. Siendo esto defendible, esta concepción es indiferente a cualquier tipo de análisis sobre el papel de la vida indígena en el mundo moderno, y de la historia y evoluciones inter-comunitarias de estas poblaciones. De esta forma, como decimos, el perspectivismo continúa operando bajo los términos nosotros/ellos, no-nativo/nativo, cultural/natural, occidental/oriental, enfatizando aquellas asimetrías que se pretendían revertir.

En cualquier caso, parece que todos los retos políticos del presente se resuelven para estas corrientes en la forma de un poshumanismo. Las motivaciones parecen claras: en el marco de las emergencias planetarias marcadas por el Antropoceno, prescindir de lo humano permite una ampliación del campo de la ética y la política hacia otros entes, ampliando el marco de la sociabilidad, y buscando una forma de agencia distinta, una forma de comunidad otra, distinta de aquella que nos ha llevado hasta aquí. Prescindir de la categoría de lo *humano* saca a la luz aquella riqueza afectiva preindividual que se juega en un cuerpo aun no territorializado. Y saca a la luz también la potencia de un pensamiento animista que considera por igual a animales y plantas, y que permite dar voz a aquellos que, aun siendo humanos como nosotros, no lo eran por no entrar dentro de los cánones occidentales heredados de la racionalidad ilustrada. Sin embargo, reconociendo el valor de estas apuestas, la forma en que se concretan teóricamente dista mucho, como acabamos de ver, de ser satisfactorias. Y si algo hemos visto hasta aquí es que las pretensiones de igualdad, por sí mismas, no salvan ni mucho menos las asimetrías que se pretenden corregir, sino que incluso las enfatizan. Quisiéramos cerrar este capítulo con unas cita de Carlos Reynoso que, aunque aplicada a la crítica del perspectivismo, creemos que es plenamente extensible en su espíritu a todos los movimientos aquí estudiados:

No basta con postular que hay arcaísmos escondidos en nuestras propias ideas o que compartimos muy en el fondo (como decía el fascista Marcelo Bórmida) una misma barbarie primordial. No es –como en el *Magnificat*– *deponiendo conceptualmente a los de arriba y exaltando a los de abajo la forma en que se establecerá correctamente la simetría. En tanto siga siendo ella la que no puede parar de definir y reglar jerarquías del saber, similitudes y diferencias (y habida cuenta que toda definición de ese carácter se ha revelado, como hemos visto, filosófica, ética y axiomáticamente insostenible), la antropología no puede tomar otro punto de partida que no sea (como los viveirianos mismos dicen) el de la más extrema horizontalidad.* Ninguna ganancia filosófica o discursiva, por exquisita que se la estime, justifica que un antropólogo se permita el atropello de no reconocer a los otros como estricta y constitutivamente iguales a nosotros, ni siquiera en nombre de la diversidad (v. gr. Calavia Sáez 2014). Por eso concuerdo plenamente con Miguel Bartolomé (2014) cuando afirma que hoy en

día resulta éticamente inaceptable calificar a los miembros de culturas no occidentales o no industrializadas en los términos inferiorizantes de un “pensamiento mítico”, “un “pensamiento salvaje” e incluso un “pensamiento amerindio”. Nuestro propio exotismo no es un caso particular, como alega Descola con falsa humildad, sino meramente un caso más (Reynoso 2018, pp. 116-117, subrayado nuestro).

Habiendo mostrado, creemos, las carencias de estas propuestas y su fracaso al reintroducir las asimetrías y las desigualdades que pretendían solventar, pasaremos al cierre del trabajo con las conclusiones.



## 6. CONCLUSIONES

Comenzamos esta investigación proponiendo una serie de objetivos e hipótesis sobre el papel que la filosofía de Deleuze podía desempeñar en el marco del Antropoceno, y sobre las distintas formas en que esta había sido tomada como referencia por una serie de movimientos contemporáneos que actualizaban sus premisas filosóficas sobre la base de una ontología realista, y un pensamiento poshumanista. Para ello, dividimos la investigación en dos partes claramente diferenciadas, dedicando la primera al estudio de la obra de Deleuze, y la segunda al estudio del Giro Afectivo, el Giro Ontológico y el Realismo Especulativo, derivando para cada caso las consecuencias políticas de su pensamiento. A continuación, expondremos sintéticamente los hallazgos del proceso, poniendo en común ambas partes, y finalizando con una reflexión sobre las consecuencias de este tipo de pensamiento poshumano que se deriva de la filosofía de Deleuze y sus continuadores.

Establecimos como punto de partida la posibilidad de realizar una lectura sistemática del pensamiento de Deleuze sobre la base de una continuidad entre ontología, estética y política, y poniendo el foco en la cuestión de la temporalidad y de la subjetividad. Pretendíamos mostrar con ello la utilidad de este pensamiento para enfrentar los retos derivados del Antropoceno, muchos de los cuales se articulaban en torno a estas dos cuestiones. Con esto en mente, organizamos un recorrido por la filosofía de Deleuze que partía de sus reflexiones más estrictamente ontológicas, hasta llegar a aquellas más claramente políticas, observando la interrelación entre los dos terrenos. En primer lugar, en el capítulo 2.2 comenzamos realizando un acercamiento a la filosofía griega y a la forma polémica en que Deleuze se relacionaba con ella al respecto de su concepción del tiempo y el movimiento. Vimos cómo el intento deleuziano por liberar al tiempo de su subordinación al movimiento constituía una lucha por pensarlos a ambos en su sentido puro, en su estricto *pasar*, y no como mera acumulación de *ahoras*, como sujeción a un instante privilegiado, o como parte de un Todo que les otorgaba un sentido a partir de una perspectiva teleológica. La reflexión sobre el tiempo encubría no obstante un gesto filosófico más profundo, que consistía en la búsqueda de un pensamiento que fuera capaz de pensar el movimiento puro, el puro movimiento del pensar. Y que encontraba en el *devenir* la dimensión donde se expresaba esta temporalidad y este movimiento, y que permitía captarlos en su desplazamiento pleno más allá de su actualización en la forma presente del *ahora*. Frente a las categorías del ser y del acto, que privilegian el momento de la identidad a partir de la detención de la cosa en una entidad reconocible, la filosofía de Deleuze hunde sus raíces en el terreno virtual del devenir que no funciona ya según las reglas de la sucesión, sino que es el tiempo de la simultaneidad, de lo cualitativo, de la afirmación del pasado, el presente y el futuro

a la vez, el tiempo del verbo y el tiempo de la diferencia; frente al *ser*, el *devenir*, el “ser del no-ser”, el *entre*, aquello que no *es*, porque ya está siendo siempre otra cosa.

A partir de ahí, se trataba de ver cómo este movimiento tomaba cuerpo en distintos aspectos de la filosofía de Deleuze, y como este pensamiento del devenir y el movimiento resultaba en una determinada propuesta política y estética, cuyo centro iba a girar fundamentalmente en torno a la construcción de una nueva subjetividad, del carácter fluido y creativo de esta, y del rechazo, en general, de todas las formas de pensamiento identitario, normativo o representativo. La primera parada en el recorrido la ofreció la confrontación con el pensamiento kantiano y su nueva concepción del tiempo como *forma pura y vacía*, lo que nos ofreció los medios para comprender una nueva visión del sujeto, que iba a pasar por un proceso de desustancialización, y que iba a ser comprendido ahora desde la escisión y no desde la unidad. Vimos cómo la introducción del *tiempo* como forma de lo determinable rompía el *cogito* cartesiano, presentando ahora la anterior unidad del Yo bajo la fórmula rimbaudiana de “Yo es otro”, desdoblándolo en dos mitades, y presentando al yo [*moi*] como forma pasiva situada en el interior del tiempo. Junto a esto, el estudio de la radicalización del pensamiento kantiano en la que se asienta el *empirismo trascendental* de Deleuze nos permitió ir perfilando la idea de la subjetividad como *proceso*, al plantear que no existe un sujeto trascendental previo a su enfrentamiento con lo dado, sino que éste se va conformando al mismo tiempo que lo hacen también las propias condiciones de la experiencia. La ruptura con los principios de la identidad, el reconocimiento y la representación en los que se basan el sentido común y la imagen del pensamiento abrían la subjetividad a una concepción dinámica, no constituida ya como adecuación a unas categorías previas, sino como génesis de estas mismas categorías a partir del encuentro en la sensibilidad con una violencia sublime que las supera, y que las fuerza a organizarse sobre unos criterios no determinados de antemano.

Así, la filosofía de Deleuze aparecía dispuesta ante un escenario doble que enfrentaba por un lado a los principios de estratificación, de identidad, de reconocimiento o de sedimentación que caracterizan una filosofía de la representación, por un lado, y aquellos otros principios de la desestratificación, el devenir, el acontecimiento, la diferencia, la intensidad, etc. que definen la filosofía creativa, dinámica, también por ello incierta, que él quiere proponer. La filosofía de Deleuze se movería siguiendo un principio de destrucción creativa, donde lo que se trata es de llevar a cabo una desfundamentación de los principios de la identidad o el sentido común que determinan la forma en que (nos) pensamos, las formas por las que se guía el pensamiento, seguido de un proceso creativo e imaginativo que busca estar abierto a las fuerzas subrepresentativas que subyacen a la imagen del pensamiento anterior. La confrontación de

este esquema con los mundos de la historia y el arte nos permitía avanzar en la comprensión de esta creatividad y en la importancia que las dinámicas fabuladoras desempeñan en la conformación de la subjetividad. Siguiendo los esquemas anteriores, esta novedad no aparecía simplemente como la llegada de lo último, sino como aquello inactual o intempestivo que se escapaba del orden sucesivo, cronológico y representativo de la historia. Al igual que la creación tampoco es simplemente la expresión de una novedad conceptualizada bajo los mecanismos de la representación artística, sino la forma de una sensación que nos abría a nuevas formas de ver y de sentir. El estudio de la obra de Proust mostraba a Deleuze el funcionamiento de este primer caso, donde la vuelta del pasado no aparece como “mero recuerdo”, sino como la llegada de una imagen de un pasado ontológico puro que no pasa por los filtros de la conciencia subjetiva. De la misma forma que la obra de Francis Bacon le servía a Deleuze como ejemplo para mostrar que lo importante no es la representación de tal o cual escena, sino el desmembramiento de la figura a fin de hacer emerger las fuerzas subrepresentativas que actúan por debajo, el encuentro con la sensación a través del cual el sujeto experimenta un aumento de su potencia, una forma nueva de *ver* y de *sentir*.

Este gesto de destrucción creativa tan nietzscheano tiene su traslación política en el *Anti Edipo* y *Mil Mesetas*. Allí Deleuze y Guattari plantean un pensamiento de la subjetividad que busca escapar tanto de una política ideológica, como de la política representativa de las grandes formaciones identitarias -molaes en su terminología-, para entenderse, en su lugar, como una política de desviación de las mismas a través del menoscabo de las normas que las rigen, así como una apertura hacia nuevas formas de experimentar esta subjetividad. Lejos de caer en la concepción anti política que le achacan algunos autores, este gesto suponía, al contrario, la expansión de la política hacia unas prácticas originalmente ausentes en los análisis de este tipo, por situarse en un terreno ajeno al de las formas de la administración de lo público, e incorporando a la discusión un pensamiento de la subjetividad que normalmente se dirimía del lado de los asuntos privados. La forma de concebir este proceso de subjetivación, tal y como hemos explicado antes, según el cual el sujeto se crea al mismo tiempo que el medio de subjetivación en el que se produce, da lugar a un principio de subjetividad ecológica en el que esta no aparece como una forma de autoconocimiento de un individuo que se cierra sobre sí mismo, sino como una forma de subjetividad expandida, en conexión con otras fuerzas o con otras entidades en un proceso de afectación recíproca. Es el famoso caso de la avispa y la orquídea, por ejemplo. Es la idea de una subjetividad que es más activa, más rica y más potente cuanto *menos* sujeto se es; cuando es capaz de alcanzar un estado de impersonalidad en la que

se despoja de la identidad, reestructurando los cuerpos sobre nuevas organizaciones, y nuevas conexiones con otros cuerpos.

Lo que en Deleuze y Guattari aparece apuntado será recogido por los movimientos que presentamos en la segunda parte. Allí, al examinar las distintas corrientes que operaban, tomando la frase de Colebrook (2016a), siguiendo una *dirección posttextual de la teoría*, observábamos que gran parte de sus planteamientos políticos se realizaban en este mismo espíritu deleuziano, como una forma de ampliar la concepción de la subjetividad hacia formas posidentitarias en su entendimiento de lo humano, y como una forma de expandir el terreno de lo social y lo político hacia todo tipo de entidades biológicas o materiales, desembocando en las vertientes poshumanistas que anunciábamos al principio. En el primer caso, a través del estudio del Giro Afectivo, nos acercamos al intento de construir un pensamiento emancipador que no buscaba partir ni de una aproximación ideológica a la política, ni de un análisis representativo o identitario, sino que priorizaba un enfoque ontológico que tomaba el cuerpo y los afectos que experimentamos desde una óptica puramente somática, pre-representativa, y pre-social. La distinción entre emoción y afecto que llevaban a cabo autores como Massumi, buscaba purgar a los afectos de toda contaminación significativa o cultural y hacer del cuerpo el centro de la reflexión desde el que concebir una política somática; ofrecer un modelo para acceder a una experiencia cualitativa del mundo, superando la sujeción social y ofreciendo un modelo de formación subjetiva que priorizara lo somático y lo corporal sobre su interpretación crítica.

El Realismo Especulativo, quizás el menos directamente derivativo del pensamiento Deleuze, reconocía sin embargo su deuda con el pensador francés en la búsqueda de una filosofía no antropocentrada, acentuada además al situarse en el horizonte trascendental de la extinción planteado por el Antropoceno, que parecería exigir la necesidad de un pensamiento sin sujeto. A partir del estudio de distintos autores vimos cómo esto se llevaba a cabo a través de diversas estrategias. Algunas de las cuales consistían en otorgar consideración ontológica tanto a entidades naturales antes ignoradas (procesos naturales, formas minerales o inorgánicas, etc.), como a entidades antes subordinadas a su relación con el sujeto, y que ahora pasaban a considerarse en igualdad de condiciones (objetos, ideas abstractas, entidades imaginarias, procesos históricos, etc.). Y rehabilitando para ello las formas premodernas de un ontología realista y materialista que apostaba por la posibilidad de pensar la realidad de forma independiente del sujeto, buscando romper así con las formas correlacionales del trascendentalismo kantiano. Las ontologías de ensamblaje al estilo de la de Manuel DeLanda, esta sí claramente inspirada en la noción de *agencement* de Deleuze, o las ontologías planas al estilo de la de Graham Harman, buscaban verter sus propuestas ontológicas en la teoría social

bajo la forma de una *democracia de objetos*, destituyendo al sujeto humano de su centralidad política anterior, y abriendo este campo a una cantidad mayor de entidades, y a las distintas conexiones establecidas entre ellas.

En último lugar, veíamos como la influencia del pensamiento deleuziano llegaba también hasta el Giro Ontológico. Una primera rama de este movimiento compartiría muchas premisas con las definidas al respecto del Realismo Especulativo y su ampliación del espectro ontológico y político hacia las entidades no humanas, como era el caso de Haraway o Povinelli. La otra rama, aquella que refiere a la teoría antropológica fundada por Viveiros de Castro, acababa incidiendo también en la dimensión poshumanista, aunque a través de una estrategia distinta. No se trataba en este caso de negar la idea de *humanidad*, sino de expandirla a todos los seres, superando el antropocentrismo a fuerza de otorgar el estatus de “personas” incluso a animales o plantas. El cosmopolitismo del Giro Ontológico se establecía así sobre la base de un pampsiquismo o panhumanismo tomado de las ontologías indígenas, y que expandía la condición de lo humano hasta despojarlo de toda centralidad en la consideración política del mundo.

Durante el desarrollo de estas propuestas, sin embargo, nos surgieron ciertas dudas sobre la aplicabilidad de estas políticas. Y sobre si no valdría la pena revisar aquellas omisiones en torno a las cuales se construyen estas corrientes, por si hubiéramos abandonado demasiado rápidamente algunos elementos que deberían ser rescatados. En el capítulo 3 señalamos cómo, más allá de las virtudes evidentes que salían a relucir en el estudio de la micropolítica, el rechazo a hacer estas virtudes asumibles por el aparato institucional convertía esta micropolítica no sólo en una teoría de filosofía política, sino en un dispositivo retórico que fiaba parte de su poder revolucionario a la creación de nuevos lenguajes y de nuevos vocabularios, y a los cambios epistemológicos que estos pudieran generar, nunca fijados en un aparato de significación determinado. Era aquello que Rorty llamaba “exhibicionismo intelectual”. Y que suponía, por un lado, el riesgo a que la política molecular acabase presentándose únicamente como un simple ejercicio de desregulación estatal, fácilmente cooptable por las formas anti políticas de la derecha más reaccionaria. Y, por otro, el riesgo a caer en un rechazo militante a toda forma política de corte estatal o representativa. Haciendo que, en un escenario particularmente precario para mucha gente, y que se intuye todavía peor, las reivindicaciones de la sociedad civil no puedan encontrar nunca un acomodo dentro de un marco político o legislativo de protección de derechos.

Así, veíamos cómo la acción benéfica de liberar a los sujetos de las formas de servidumbre impuestas por los aparatos de normalización, de la segmentación y parcelación de la sociedad civil según un orden jerárquico excluyente, o de la inscripción sobre los cuerpos de los trazos de una identidad opresora y criminal, debería, desde nuestro punto de vista, poder ser complementada con una política representativa que, dependiendo del contexto, pudiera valerse de estos mecanismos a priori rechazados para constituirse también como una fuerza emancipadora. Los propios Deleuze y Guattari parecen moverse en un terreno semejante, aunque de una forma más ambigua, sin embargo, de lo que nos gustaría reconocer. Pues si por un lado parecen justificar su apuesta en función de un criterio estratégico, como cuando hablan de la necesidad también de una política molar de las mujeres, o en la forma en que comentan que toda desterritorialización implica una nueva reterritorialización, por otro lado, fían todo el peso de la política a un componente *revolucionario* que se deriva exclusivamente de su dimensión *menor*. Sin embargo, los análisis llevados a cabo en las secciones 3.3.1, 3.3.2, 3.3.3, al respecto de una política deleuziana frente al Estado, y de una política deleuziana feminista o poscolonial, mostraban los problemas de adoptar únicamente este enfoque, y la importancia de que fuera complementado con otras herramientas políticas que permitan experimentar por otros cauces las fuerzas creativas e imaginativas que impulsa la filosofía deleuziana, y que puedan, puntualmente, ejercer de parapeto para aquellos sujetos que más puedan sufrir ante un empeoramiento de las condiciones materiales.

La tendencia negativa que percibíamos en el estudio de la micropolítica deleuziana se iba a ver enfatizada todavía más en las propuestas analizadas en la segunda parte. Y si bien no podemos decir que estos movimientos partan de una micropolítica o política menor al estilo de la de Deleuze y Guattari, ya que desarrollan, además, propuestas muy dispares entre ellos, sí podemos decir que sus problemas desembocan en consecuencias en muchos casos equivalentes. Más allá de lo eficaces o no que podamos considerar las diferentes cosmovisiones políticas desarrolladas, la tensión a la que sometíamos sus premisas arrojaba, en todos los casos, consecuencias similares. En el caso de Deleuze y Guattari el peligro de la desterritorialización absoluta conllevaba una violencia aún mucho mayor que la que podía ocasionar el Estado. Y, como se veía de forma clara en el caso del poscolonialismo, esta forma de política manifestaba una dependencia e incluso un reforzamiento de las estructuras opresoras que buscaban combatir. A través de las propias prácticas metodológicas y epistemológicas empleadas, pero también a través de la perpetuación de su estado de subalternidad.

En cuanto a los movimiento analizados en la segunda parte, sus políticas iban a derivar en problemas semejantes. Como habíamos visto, las premisas básicas del retorno a la ontología

que promulgaban estos movimientos se establecían en torno a un principio de difuminación del sujeto y de deposición de su autoridad trascendental, en torno a un principio de horizontalidad ontológica y de una cosmovisión mayoritariamente relacional en la forma de articulación de la realidad, y en torno a un ejercicio de crítica de aquellos movimientos constructivistas que otorgaban un peso predominante a lo cultural, lo social y lo político, por encima de lo ontológico. Como ocurría en el caso de la política menor de Deleuze y Guattari, todo esto hacía que las formas de actuación de sus propuestas políticas funcionaran muy bien como forma de señalar y de deconstruir los modelos normativos dominantes sobre los que se asentaban visiones demasiado estrechas de la identidad o de lo humano, pero quizá no tan bien cuando se trataba de aplicar estos mismos principios desde el punto de vista de sujetos subalternos. Así, en el capítulo 5 habíamos visto que el componente anti-identitario o asubjetivo de los cuerpos que predicaba el Giro Afectivo corría el riesgo de invisibilizar las opresiones a las que determinados cuerpos, debido a sus rasgos diferenciales, se ven más expuestos. Al desplazar las categorías críticas, históricas e ideológicas de la crítica y la teoría cultural, el Giro Afectivo se nos aparecía como un modelo válido preferentemente para sujetos hegemónicos, en tanto el privilegio de la ontología y el modelo de un sujeto “puro” no es extrapolable al caso de sujetos subalternos que aparecen ya siempre sobredeterminados afectivamente. De la misma forma, al Realismo Especulativo le ocurría algo similar, puesto que su forma estrictamente ontológica de acercarse a los fenómenos limitaba la posibilidad de incluir en sus análisis las conquistas que movimientos como el feminismo, el poscolonialismo o el marxismo habían conseguido a lo largo del siglo pasado. Y el carácter anti antropocéntrico que buscaba proponer una igualdad ontológica entre humanos y objetos, lo que acababa era hipostasiando la intencionalidad humana y expandiéndola al resto de objetos en una especie de imperialismo epistémico. De manera similar a lo que ocurría con Deleuze, el Giro Ontológico de Viveiros de Castro, por su parte, que presuntamente se presentaba como un pensamiento de la alteridad radical que proponía otorgar al indígena la capacidad para su “autodeterminación ontológica”, ofrecía una visión fetichizada y exótica del salvaje, reforzando la dualidad salvaje/civilizado que supuestamente venía a abolir.

El recorrido por estos movimientos reveló además que parte de estos problemas no eran consecuencia únicamente de la elección de un determinado enfoque político, sino que tenían que ver con cuestiones epistemológicas que atañían a la confección de sus teorías. En algunos casos estos problemas aparecían como errores de fundamentación teórica. Así, el Giro Afectivo y el Realismo Especulativo, que promulgaban un acercamiento entre el pensamiento humanístico y el de las ciencias naturales, hacían un esfuerzo por cimentar sus teorías sobre una

base científica que, sin embargo, o bien no era correctamente asimilada, o era intencionalmente malinterpretada. Así ocurría con el caso de Massumi y el experimento de Libet tal y como fue expuesto en el apartado 5.1.1. Mientras que los problemas del Realismo Especulativo tenían que ver mayoritariamente, salvo en el caso de autores como Manuel DeLanda, con que la base científica de sus propuestas carecía de unos principios lo suficientemente sólidos como para sustentarlas, tal y como expusimos en el apartado 5.2.1.3, y con una confusión entre las dimensiones ontológicas y epistemológicas que hacían de su reflexión sobre el correlacionismo algo en ocasiones confuso y fútil. De este mismo error se sigue también el fracaso en conformar un pensamiento antiantropocéntrico y poshumano coherente, puesto que al final estos problemas teóricos no hacían sino reforzar el carácter intencional de acceso al conocimiento, manteniendo un mismo principio de asimetría entre el sujeto y el resto de los objetos. La horizontalidad ontológica y las democracias de objetos, en la práctica, se acaban concretando en la extensión del campo subjetivo al resto de los objetos: fuera del horizonte trascendental del sujeto, parece difícil postular una relación entre objetos en los términos en que lo hace Harman, por ejemplo, sin hipostasiar la intencionalidad humana y expandirla a todo el ámbito de los objetos.

Por otro lado, en la filosofía de Deleuze y Guattari y en el Giro Ontológico de Viveiros de Castro, a los problemas epistemológicos de solidez teórica se le sumaban otros que adquirían una dimensión prácticamente ética, sin que ambas cuestiones sean indesligables. La práctica ausencia de literatura feminista o de voces indígenas entre sus referentes suponía un toque de atención y la obligación de revisar el compromiso de la filosofía de Deleuze y Guattari con una política feminista y poscolonial. Como señalábamos en los apartados 3.3.2.4 y 3.3.3.2, reclamar la inclusión de estas voces no implicaba dotar automáticamente de infalibilidad enunciativa o epistémica a aquellas voces que hablan desde una perspectiva encarnada. Sino que tenía que ver con una cuestión de descentralización del canon, de incorporar a la conversación pública y al propio discurso aquellas voces que han sido descartadas de esos ámbitos; se trataba de no realizar un ejercicio de ventriloquía intelectual que buscara hablar por los otros, de tomarse en serio las cosmovisiones y epistemologías indígenas o periféricas que se dice respetar, y de no utilizarlas únicamente como vehículos puestos al servicio de la teoría propia. Si esto era algo que aparecía ya en Deleuze y Guattari, el caso de Viveiros de Castro, por cuestiones disciplinares obvias, resultaba algo mucho más sangrante por cuanto su teoría perspectivista pretendía promover la “autodeterminación ontológica” del indígena, y establecer una ruptura con las tradiciones epistemológicas occidentales.

Ante este escenario, una vez sintetizado el contenido del trabajo ¿qué podemos concluir al respecto del papel de la filosofía de Deleuze y de estos movimientos en lo que a su capacidad para pensar el mundo actual se refiere? Creemos que de lo expuesto en la investigación cabría extraer una serie de conclusiones específicas, que tienen que ver con las teorías expuestas, y otras conclusiones de carácter más general, que refieren más bien a la posición global que determinados movimientos juegan dentro del marco del Antropoceno.

1. En primer lugar, volviendo sobre lo ya dicho, creemos que ha quedado probada la continuidad entre la propuesta deleuziana y el Giro Afectivo, el Giro Ontológico y el Realismo Especulativo. Siendo Deleuze un filósofo que difícilmente puede desplegar una tradición escolar sin correr el riesgo de traicionar su propia obra, los movimientos estudiados habrían desarrollado en continuidad el pensamiento deleuziano a partir de la profundización en una serie de gestos y de temas que aparecían ya en la obra del francés. La perspectiva ontológica, la voluntad especulativa y creativa y la posibilidad de derivar una política de las dos primeras opciones serían el núcleo de esta semejanza. Sobre estos principios, el ejercicio de una desfundamentación del sujeto, llevada a cabo de maneras distintas en cada movimiento, sienta las bases de un pensamiento no antropocéntrico, que se abre a nuevas formas de subjetividad relacional más allá de lo humano, y a una reformulación de la política bajo unas coordenadas distintas a las de la política representativa.

2. La desfundamentación del sujeto y la apuesta por una ontología relacional sobre unas bases no antropocéntricas abren el espectro social y político a una serie de agentes no humanos. Esta orientación poshumana permite ampliar las posibilidades de comprensión de la propia subjetividad, trascendiendo la noción de individuo hacia entidades de carácter ecológico o ambiental. Y permite ampliar también la noción de comunidad política, incluyendo elementos biológicos, geológicos o, simplemente, a todos aquellos excluidos del humanismo clásico por ser considerandos no humanos –o menos humanos-, convirtiéndolos ahora en seres dignos de consideración moral, y en agentes y pacientes del cambio político.

3. La reunificación de la estética que promueve Deleuze, a la que restituye la unidad originaria previa a su escisión kantiana en teoría del arte y teoría de la sensibilidad, la convierte en una herramienta más con la que encarar la reflexión política actual. El componente estético de la política deja de referir a una dimensión superficial o accesoria de la misma, para pasar a definir el régimen de la experiencia sensible a partir del cual se configura una sociedad. Esto, que también Rancière puso de relevancia, determina que los cambios sociales y políticos pueden realizarse a través de cambios en la sensibilidad y en la capacidad de sentir. Lo que otorga al arte

-en sentido laxo- la capacidad de fomentar y desarrollar nuevas formas de experiencia colectiva y de agencia política a partir de trastocamientos de los órdenes normativos de la sensibilidad, y no únicamente a través de la expresión de un determinado contenido político. Por otro lado, el imperativo creador e imaginativo que impone la estética deleuziana obliga a pensar formas de subjetividad colectiva no predeterminadas de antemano, que no caigan en los riesgos de las apelaciones humanísticas al estilo del Antropoceno. La centralidad de la estética se va a mantener también en los movimientos posteriores. El encuentro con la sensibilidad como determinación de las formas de configuración de una subjetividad que no preexiste a su encuentro con lo dado será uno de los puntos nodales sobre los que se articula el Giro Afectivo. Y el componente altamente especulativo y de creación conceptual será recogido igualmente por el Giro Ontológico y el Realismo Especulativo.

4. La cuestión de la temporalidad está presente en todas estas corrientes, aunque de forma dispar. Como comentamos al inicio, el Antropoceno, como toda teorización de una nueva época, trae consigo la idea de una nueva temporalidad, organizada en este caso en torno a su dislocación y a su aceleración bajo el signo de un horizonte apocalíptico. Las reacciones a esta conceptualización han consistido en la propuesta de estabilización y rearticulación de estas temporalidades -Hartog y Rosa-, o en el entendimiento de estos principios desde una percepción optimista o, cuanto menos productiva. El Aceleracionismo buscaba entender el funcionamiento de la aceleración como esperanza tecno-utópica desde la que avivar las contradicciones internas del propio capitalismo, como forma de llevarlo a su superación. Ray Brassier construía su *realismo trascendental* tomando la certeza de la *extinción* como el hecho trascendental que condicionaba toda experiencia posible, lo que permitía abolir el sentido y profundizar en el desencantamiento del mundo iniciado por la Ilustración. Y, por último, dando la vuelta a la perspectiva de Hartog, podíamos entender la dislocación temporal desde la perspectiva deleuziana como ese tiempo *out of joint* que hace saltar los principios cronológicos y sucesivos de la identidad, permitiendo hallar un principio de creación en esa temporalidad desviada y exorbitante. En última instancia, las premisas del Aceleracionismo acaban sin embargo derivando en una pura erótica nihilista y una retórica antidemocrática, y el pensamiento de Brassier no conseguía salir tampoco del círculo correlacionista ni conseguía aportar gran cosa sobre lo que criticaba (Castro 2020). La opción deleuziana aparecía así como la única que tenía una carga política interesante, pero con una aplicación limitada, puesto que su propuesta, como hemos visto a lo largo de toda la investigación, no pertenece al orden de la historia, sino al orden del devenir. Esto significaba, como vimos que señalaba Isabelle Garo (2011), que la condición limitante de la filosofía deleuziana es también aquella que funciona como condición de su éxito:

para Garo, si bien la filosofía de Deleuze no funciona tan bien como un *diagnóstico* de las crisis políticas en un sentido histórico macro, por el hecho de que su orientación micropolítica y no programática trasciende el terreno de lo actual para priorizar el terreno virtual del acontecimiento y el devenir, esto posibilita que pueda ser movilizada una y otra vez como herramienta para el desplazamiento filosófico de los marcos normativos de cada época.

5. La relación de la ontología con la política es una relación complicada. Como hemos visto, la reivindicación de la importancia de la ontología es una constante en las corrientes posttextuales que analizábamos en la segunda parte del trabajo. Frente a una primera impresión de entusiasmo y expectación por el componente renovador de esta apuesta, la segunda parte de nuestro análisis mostró las complicaciones con las que se topaban a la hora de derivar posturas políticas directamente desde sus planteamientos ontológicos. Esta circunstancia hace que debamos preguntarnos por la idoneidad de esta continuidad entre ontología y política que hemos establecido durante todo el trabajo. En su artículo *A Commonist Ethics*, Susan Buck-Morss declara que “la política no es una ontología. La afirmación de que lo político es siempre ontológico debe ser cuestionada”. Manifestando, más bien, que “lo ontológico nunca es político” (2011)<sup>249</sup>. Para Buck-Morss, cuya cercanía a Adorno es evidente, “la ontología identifica”, y estaremos equivocados si suponemos que la captación conceptual del ser nos permitirá establecer una comprensión filosófica del mundo que dé cuenta de manera adecuada de “las exigencias de la acción colectiva, las demandas de la vida política actual”. Aun cuando la crítica de Buck-Morss está tomando como referencia una ontología de tipo heideggeriana, tampoco las formas de ontología social al estilo de Foucault o la ontología deleuziana, estarían libres de esta crítica, por mucho que sean capaces de incluir el elemento de la diferencia. Habíamos mencionado cómo la ontología de Foucault no trabajaba sobre unos principios *a priori* eternos, sino que convertía lo trascendental en histórico y lo fenomenológico en epistémico, mostrando los puntos de ruptura y disensión entre determinadas formaciones históricas coincidentes. Mientras que, por su parte, la filosofía de Deleuze no funcionaba como una descripción de lo dado, sino como un principio generador de las condiciones de la subjetividad sobre un principio diferencial. Sería, no ya una ontología, sino una ontogénesis; no ya una ontogénesis, sino una heterogénesis (Sauvagnargues 2022, p.151). Sin embargo, aunque esto implica un progreso, la inclusión de la diferencia y de lo social en la ontología no basta por sí solo para cubrir todo el campo social y político. Como señala Buck-Morss, aunque “la ontología social

---

<sup>249</sup> Buck-Morss, Susan. 2011. “A Commonist Ethics”. En *The Committee on Globalization and Social Change*. November 11. <https://globalization.gc.cuny.edu/2011/11/susan-buck-morss-a-commonist-ethics/> De ahí la ausencia de paginación.

nos permite considerar estas categorías de diferencia”, la fuerza crítica de lo social “tiene que venir de otra parte —de la política, la ética, la moralidad, la religión— lo que sea, pero no puede venir de la pretensión ontológica” (2016)<sup>250</sup>. Así como el poder explicativo que puedan tener los conceptos marxistas de clase, alienación o explotación no conduce automáticamente a la protesta contra estos problemas, la política para Buck-Morss no se llega a constituir como instancia crítica a partir de una definición ontológica de la realidad, la justicia o la naturaleza humana, por muy abierta y creativa que ésta sea. Sino que apela a una dimensión propia que tiene que ver con “acciones, prácticas y no con el ser” (2016). De manera similar, podríamos adscribir parte de los problemas o las carencias políticas que hemos detectado en la apuesta deleuziana y de sus epígonos a esta atención exclusiva en lo ontológico, y a su falta de complementariedad con una dimensión política específica.

6. El repaso por la filosofía deleuziana y por los proyectos poshumanos del resto de corrientes muestra cómo el sujeto es una de las cuestiones centrales del pensamiento contemporáneo, y seguramente también una de las nociones más elusivas y difícilmente abordables. Los intereses de Deleuze y de tantos otros por deshacer los regímenes institucionales o de pensamiento que regulan la identidad y que obligan a los cuerpos a pasar por el cadalso de la normatividad, se justifican en tanto la del “sujeto” es una de las ficciones modernas sobre las que se ha articulado una mayor violencia contra los cuerpos. Y ha sido también la categoría desde la que se han regulado la mayoría de las exclusiones políticas -la expulsión de la vida pública de determinados cuerpos bajo el pretexto de su inferioridad con respecto al modelo normativo dominante: mujeres, migrantes, personas racializadas, personas con discapacidad, etc.-, e incluso desde dónde se ha producido la negación ontológica de su propia existencia, como ocurre en el caso de los cuerpos trans. Desde este punto de vista, las políticas humanistas fracasan. Pues o bien inciden en estas mismas exclusiones -el humanismo deja fuera a aquellos cuerpos que, justamente por no representar los valores canónicos de lo humano, son considerados *menos* humanos, o *inhumanos*. O bien, en el intento de establecer un sujeto universal *humano* que englobe a todo tipo de cuerpos, somete a aquellos cuerpos disidentes a una violencia humanizadora, que sólo los reconoce a condición de perder sus diferencias específicas. La condición de ser humano pasa en este caso por someterse a esas violencias normativas que regulan y se inscriben en los cuerpos a costa de destruirlos. Como hemos visto, Preciado describía la condición de estos cuerpos disidentes como la de una

---

<sup>250</sup> De la entrevista de Kester, Grant. *Field. A journal of socially engaged-art criticism*. “Politics is not Ontology: An Interview with Susan Buck-Morss”. Otoño 2016. <https://field-journal.com/issue-5/politics-is-not-ontology-an-interview-with-susan-buck-morss>

condición de in-existencia: son las *técnicas de gobierno* ejercidas por todos los aparatos e instituciones de normalización los que autorizan la existencia pública de los cuerpos al mismo tiempo que los someten a su violencia y opresión. Y es en este limbo, en esta brecha constante que los cuerpos migrantes, racializados, o adscritos a un determinado régimen de feminidad se están habitando constantemente. Era desde este punto de vista que la noción de minoría de Deleuze aparecía como una herramienta política interesante, pues permitía pensar, al mismo tiempo, el lugar de máxima opresión como el lugar privilegiado de disidencia y de transformación social y política. Esto lo hacía renunciando a la pretensión de constituirse en identidades que pudieran disputar el campo de la norma mayor, para devenir arietes que perforaran constantemente y que desplazaran esta misma norma, en un movimiento que no aspiraba a construir *más sujetos*, sino a llevarlos hacia un *devenir-imperceptible*.

Sin embargo, hemos visto que los ejercicios de desposesión de la subjetividad conllevaban también una serie de peligros. Por un lado, estaban los peligros de la desterritorialización absoluta, que amenazaban con llevar a los cuerpos hasta su propia destrucción. De ahí que Deleuze y Guattari introduzcan una regla de prudencia en las formas en que experimentamos nuevas formas de subjetividad y sus fugas de los regímenes normativos e identitarios. Por otro lado, la forma en que las nuevas ontologías del Realismo Especulativo buscaban eliminar el sujeto solo podía entenderse como un gesto vacío por parte de aquellos que nunca van a ver amenazada su reconocimiento como sujetos en el espacio de representación político y social. La inexistencia subjetiva, que, para un hombre blanco, heterosexual, occidental, de clase acomodada y que habla en una lengua mayor puede resultar un ejercicio de especulación sugerente es para muchos otros su condición diaria. Por eso, reconociendo todas las formas de opresión y violencia derivados de los mecanismos de estabilización subjetiva, cabría preguntarse si en determinadas situaciones, de forma estratégica y puntual, las formas de representación y reconocimiento no funcionan también como mecanismos, sino liberadores, sí al menos de protección de derechos y de vidas.

En este sentido, la filosofía de Deleuze se presentaba de una forma mucho más matizada que las opciones más toscas del Realismo Especulativo y el Giro Ontológico, aun portando en ella una gran ambigüedad. Pues, aunque de una forma que quedaba únicamente apuntada, su obra reconocía la entrada de determinadas políticas molares que pudieran complementar las formas de acción micropolíticas. En su momento intentamos mostrar cuáles podían ser estos momentos, siendo especialmente adecuados aquellos casos en que la posición de subalternidad de los sujetos parecería recomendar una opción política representativa en lugar de profundizar en los devenires menores. Pensamos que la incorporación de esta dimensión a la filosofía

deleuziana contribuye a presentar un abordaje político mucho más completo a la problemática del sujeto en el mundo contemporáneo: por un lado, otorgando su debida importancia al reconocimiento y estabilización de las identidades políticas como lugares desde los que conquistar derechos por parte del Estado, por precarios y mejorables que sean. Por otro, dejando claro que el lugar de las identidades no es donde se producen las mejores formas de experimentación y creatividad; la función deseante y la capacidad de construir nuevos agenciamientos políticos alcanza todo su esplendor al margen de las identidades.

Por otro lado, cabría apuntar también unas consecuencias de carácter más general, que tienen que ver en este caso con el marco temporal del Antropoceno en un sentido más amplio, y con la forma en que determinadas decisiones epistemológicas vienen derivadas de la conciencia de este carácter epocal, y de su encaje en un determinado marco académico.

7. Las orientaciones epistemológicas que toman estos movimientos no son importantes únicamente por las consecuencias que desencadenan a un nivel teórico, tal y como hemos analizado antes. Sino porque, además, forman parte de un dispositivo autoconscientemente retórico y revolucionario, cuyas premisas se asientan sobre decisiones que tienen que ver también con cuestiones metateóricas y de sociología de la ciencia. Como señalan Carrigan y Porpora (2021), gran parte de los discursos poshumanistas se construyen sobre la pretensión consciente de caracterizar teóricamente una época subrayando la singularidad en la que vivimos, proporcionando marcos generales de pensamiento sin una preocupación por constatar esta novedad sobre la base de investigaciones empíricas. La búsqueda constante de nuevos marcos que den cuenta de las transformaciones de un mundo dirigido hacia el colapso no solo sería síntoma, por tanto, de la aceleración del mundo, sino también de la aceleración de las propias dinámicas teóricas, y de un colapso al nivel de nuestras compresiones sociológicas y culturales. Esta práctica de aceleración de la producción científica daría lugar a lo que Carrigan y Porpora, citando a Burrows, llaman *sociological passéification*, “la conversión en pasado de neologismos pasados con cada ola sucesiva de (pseudo) innovación conceptual, [lo que] nos aleja más de los cambios empíricos que habíamos tratado de describir” (2021). El rechazo de marcos teóricos anticuados y la producción de otros nuevos no responde exclusivamente a una voluntad de investigación, sino que estas prácticas forman parte de una economía de la producción del conocimiento que tiene que ver también con recompensar aquellos marcos que se consideran novedosos, antes incluso de haber sido contrastados con otros tipos de investigaciones, o a pesar de haber sido incluso parcialmente refutados o puestos en duda. Lo que esto produce es la sobredimensión de la novedad por encima de otros trabajos quizás más ajustados a la nueva realidad, aunque trabajen desde marcos teóricos distintos: “definir un

mundo cambiante por lo que hemos dejado atrás (post) o hacia lo que nos estamos moviendo (neo) reemplaza una falta fundamental de especificidad sobre el cambio que se postula que está teniendo lugar” (Crouch 2011, p. 2 en Carrigan y Porpora). Sin necesidad de hacer una enmienda a la totalidad, y sin restar ni mucho menos valor a las teorías descritas, creemos que parte de la expectación levantada por movimientos como el Giro Ontológico o el Realismo Especulativo tiene mucho que ver con estas dinámicas sociológicas, y no tanto con su supuesta novedad radical, parte de la cual hemos desmontado en el cuerpo de la investigación.

8. Consecuencia directa de lo anterior, las dinámicas sociológicas de la investigación propician que en ocasiones se cataloguen las novedades conceptuales como un fin en sí mismo y como algo intrínsecamente progresista, antes incluso de ser sometidas a un análisis riguroso. Esto ocurre, por ejemplo, y quizás nosotros mismos hemos pecado de ello, con la propuesta del poshumanismo de expandir el campo de lo político y lo social a aquellas entidades no humanas, tal y como hemos descrito a lo largo del trabajo, o con las afirmaciones acerca del componente eminentemente dinámico, creativo y abierto de la materia. Con respecto al primer punto, como señalan Carrigan y Porpora, debería ser sencillo imaginarse escenarios donde la extensión de la subjetividad a actores no humanos arroje una perspectiva no tan deseable como las que hemos tratado hasta ahora. Así, estos autores recuerdan cómo, en la campaña a las elecciones presidenciales de 2012, el candidato republicano Mitt Romney señalaba que “las corporaciones también son personas, amigo mío” (2021). Con respecto al segundo punto, los mismos autores señalan que, por ejemplo, en la tradición del poshumanismo de Braidotti, y que podríamos extender a otros de los aquí tratados, la preocupación por adoptar una creatividad y una complejidad a la altura del dinamismo propio de la materia -“el proyecto colectivo de buscar una comprensión más adecuada de la complejidad de los factores que estructuran el sujeto poshumano: la nueva proximidad a los animales, la dimensión planetaria y el alto nivel de mediación tecnológica” (Braidotti 2013, p. 94)- tendría más que ver con la capacidad autopoietica de su propia reflexión, y menos con su referencia a las dinámicas internas de la realidad concreta que se quiere reflejar. Esto vendría determinado por un mal uso de la distinción entre ontología y epistemológica, como pusimos de manifiesto en la crítica de los movimientos del Realismo Especulativo, “de modo que un cambio conceptual se vuelve indistinguible de un cambio en los objetos que se conceptualizan” (Carrigan y Porpora 2021), volviendo a estas corrientes en una posición por momentos indistinguible de aquellos constructivismos que niegan. Estas críticas no implican desechar las teorías glosadas, pero sí obligan a una actitud más vigilante frente a determinados gestos teóricos que en ocasiones damos por buenos sin adentrarnos más allá.

Llegados a este punto creemos que podemos considerar cumplidos los objetivos que nos imponíamos en un comienzo, dejando a juicio del lector la mayor o menor solvencia con la que esta tarea se haya llevado a cabo. El trabajo impuesto desde el inicio era de una labor de cartografía y de compilación, de rastrear las posibles formas de lectura de Deleuze y de sus actualizaciones, pero también de análisis y crítica en la medida de nuestras posibilidades. Los posibles enfoques y la variedad de temas y autores a los que podría haber remitido un trabajo como el nuestro es amplísima. Nosotros aquí hemos escogido solo unos pocos. Creemos, no obstante, haber mostrado una panorámica bastante completa de estas relaciones, así como un nivel de profundidad adecuado en el análisis de aquellas cuestiones más importantes para nuestro trabajo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sara. 2005. "The Politics of Bad Feeling" en *Australasian journal of Critical Race and Whiteness Studies*, 1, pp. 72-85.
- Ahmed, Sara. 2015. *La Política Cultural de las Emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F.
- Ahmed, Sara. 2019. *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Bellaterra. Barcelona.
- Aldea, Eva. 2011. *Magical Realism and Deleuze. The Indiscernibility of Difference in Postcolonial Literature*. Continuum. London.
- Al-Saji, Alia. 2004. "The memory of another past: Bergson, Deleuze and a new theory of time". En *Continental Philosophy review*. 37. pp. 203-239.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Trilce. Fondo de Cultura Económica. Montevideo.
- Anderson, Perry. 2018. *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI. Madrid.
- Aubenque, Pierre. 1987. *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus. Madrid.
- Aristóteles. 1995. *Tratados de lógica (Órganon) II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. Gredos. Madrid.
- Aristóteles. 1995. *Física*. Gredos. Madrid.
- Aristóteles. 2014. *Metafísica*. Gredos. Madrid.
- Aristóteles. 2020. *Poética*. Gredos. Madrid.
- Avanessian, Armen; Reis, Mauro (eds.). 2017. *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Caja Negra. Buenos Aires.
- Avanessian, Armen (ed.). 2019. *Realismo Especulativo*. Materia Oscura. Segovia.
- Avanessian, Armen. 2021. *Meta-Futuros. Perspectivas especulativas para el mundo que viene*. Holobionte Ediciones. Barcelona.

- Axel Pedersen, Morten; Holbraad, Martin; Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. "The Politics of Ontology: Anthropological Positions." *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*, January 13. <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Badiou, Alan. 1998. "De la vie comme nom de l'Être" en *Rue Descartes: Gilles Deleuze-Immanence et vie*". nº20. PUF. París. pp. 27-34
- Badiou, Alan. 2018. *Deleuze. "El clamor del ser"*. Manantial. Buenos Aires.
- Ball, Andrew. 2018. *Manuel DeLanda Assemblage Theory*. *Pharresia*, 29, pp. 241-247.
- Beckman, Frida (ed.). 2010. *Deleuze and Sex*. Edinburgh University Press. Edinburgh.
- Behdad, Ali. 2005. "Postcolonial Theory and the Predicament of 'Minor Literature'" en Lionnet, Françoise y Shih, Shu-mei (eds.). *Minor Transnationalism*. Duke University Press. Durham.
- Benhabib, Seyla (ed.). 1996. *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the political*. Princeton University Press. Princeton.
- Bennett, Jane. 2010. *Vibrant Matter. A political ecology of things*. Duke University Press Durham and London.
- Benjamin, Walter. 2012. *Obras. Libro 1/vol.2*. Abada. Madrid.
- Benoist, Jocelyn. 2016. "Realismo sin metafísica" en *Cuadernos salmantinos de filosofía*. Vol. 43, pp. 213-236.
- Bensamaïa, Réda. 2017. *Gilles Deleuze, Postcolonial Theory, and the Philosophy of Limit*. Bloomsbury. New York.
- Bergson, Henri. 1963. *Obras escogidas*. Aguilar. Madrid.
- Bignall, Simone; Patton, Paul (eds.). 2010. *Deleuze and the Postcolonial*. Edinburgh University Press.
- Bignall, Simone. 2014. "The collaborative struggle for excolonialism" en *Settler Colonial Studies*. Vol. 4. Nº 4, pp. 340-356.
- Bignall, Simome; Rigney Daryle. 2019. "Indigeneity, Posthumanism and Nomad Thought. Transforming Colonial Ecologies" en Bignall, Simone; Braidotti, Rosi (eds.). *Posthuman Ecologies. Complexity and Process After Deleuze*. Rowman & Littlefield. New York/London.

- Biset, Emmanuel. 2022. "Escena posttextual de la teoría" en *Revista de estudios literarios latinoamericanos*. Número 12. Julio 2022 pp. 124-150.
- Boltanski, Luc; Chiapello, Eve. 2002. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal. Madrid.
- Boticci, Chiara. 2022. *Anarcafeminismo*. Ned Ediciones. Barcelona.
- Boundas, Constantin V. 1996. "Deleuze-Bergson: an Ontology of the Virtual" en Patton, Paul (ed.). *Deleuze: A Critical Reader*. Blackwell. Oxford.
- Braidotti, Rosi. 2004. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa, Barcelona.
- Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*. Polity Press. Cambridge.
- Braidotti, Rosi. 2019. *Posthuman Knowledge*. Cambridge Polity Press.
- Brah, Avtar. 2011. *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Traficantes de sueños. Madrid.
- Brassier, Ray. 2017. *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción*. Materia Oscura. Segovia.
- Brassier, Ray. 2015. "Develing: Against 'Flat Ontologies'" en Channa van Dijk, Eva van der Graaf, Michiel den Haan, Rosa de Jong, Christiaan Roodenburg, Dyane Til & Deva Waal (eds.), *Under Influence - Philosophical Festival Drift (2014)*. Omnia. pp. 64-80.
- Brassier, Ray. 2019. "Conceptos y Objetos" en Avanesian, Armen (ed.). *Realismo Especulativo*. Materia Oscura. Segovia. pp.235-279.
- Brehm Sausdal, David; Erdman Vigh, Henrik. 2014. "From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn" en *Anthropological Theory*, vol. 14 (1), pp. 49-73.
- Bryant, Levy; Harman, Graham; Srnicek, Nick (eds.). 2011. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Re.Press. Melbourne.
- Buchanan, Ian. 1997. "Deleuze and Pop Music" en *Australian Humanities Review*. Issue 07. Disponible en <http://australianhumanitiesreview.org/1997/08/01/deleuze-and-pop-music/>
- Buchanan, Ian; Colebrook, Claire (eds.). 2000. *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh University Press. Edinburgh.

- Buck-Morss, Susan. 2011. "A Communist Ethics". En The Committee on Globalization and Social Change. November 11. <https://globalization.gc.cuny.edu/2011/11/susan-buck-morss-a-commonist-ethics/>
- Butler, Judith. 2006. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Paidós. Buenos Aires.
- Byrd A., Jodi. 2011. *The Transit of Empire. Indigenous Critiques of Colonialism*. University of Minnesota Press, Minneapolis/London.
- Callard, Felicity; Papoulias Constantina (2010). "Biology's Gift: Interrogating the Turn to Affect" en *Body & Society*. Vol 16 (1) pp. 29-56.
- Callinicos, Alex. 2011. *Contra el Posmodernismo*. Ediciones RyR. Biblioteca Militante-Arte y Filosofía.
- Carrigan, M., & Porpora, D. V. 2021. "Introduction: Conceptualizing post-human futures". En *Post-Human Futures. Human Enhancement, Artificial Intelligence and Social Theory*. Routledge. Londres. pp. 1-22, disponible en <https://markcarrigan.net/2022/04/15/a-critical-realist-critique-of-rosi-braidottis-posthumanism/>
- Casanova, Pascale. 2001. *La República mundial de las Letras*. Anagrama. Barcelona.
- Castoriadis, Cornelius. 1988. "Los movimientos de los años sesenta" en *Leviatán: Revista de pensamiento socialista*. II Época, nº 32. Fundación Pablo Iglesias. Madrid pp. 81-89.
- Castro, Ernesto. 2020. *Realismo poscontinental. Ontología y Epistemología para el siglo XXI*. Materia Oscura. Segovia.
- Castro-Gómez, Santiago. 2015. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del Historicismo Posmoderno*. Akal. Madrid.
- Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Tusquets. Barcelona.
- Chakrabarty Dipesh. 2009. "Clima e historia: cuatro tesis" en *Paisajes: Revista de pensamiento Contemporáneo*. Nº 31 pp. 51-69.
- Charbonnier, Pierre; Salmon Gildas; Skafish, Peter (eds.). 2017. *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*. Rowman & Littlefield International, New York.
- Choat, Simon. 2010. *Marx Through Post-Structuralism. Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*. Continuum. London/New York.

- Cohen, Tom; Colebrook, Claire; Hillis Miller, J. 2016 *Twilight of the Anthropocene Idols*. Open Humanities Press. Londres.
- Cole, Andrew. 2013. "The Call of Things. A Critique of Object-Oriented Ontologies" en *Minnesota review* 80, pp. 106-119.
- Colebrook, Claire. 2008. "On not becoming man: the materialist politics of unactualized potential" en Alaimo, Stacy; Hekman, Susan. (ed.). *Material Feminisms*. Indiana University Press. Bloomington & Indianapolis.
- Colebrook, Claire. 2012. "Norm Wars" en Braidotti, Rosi; Pisters, Patricia. *Revisiting Normativity with Deleuze*. Bloomsbury. London/New York.
- Colebrook, Claire 2012. "Sexual Indifference" en Tom Cohen (ed.). *Telemorphosis. Theory in the Era of Climate Change*. Open Humanities Press. Michigan.
- Colebrook, Claire. 2013. "Modernism without Women: The Refusal of Becoming-Woman (and Post-Feminism)" en *Deleuze Studies* 7.4. Edinburgh University Press pp. 427-455.
- Connolly, William E. 2002. *Neuropolitics. Thinking, Culture, Speed*. Minneapolis University Press.
- Connolly, E. William. 2005. *Pluralism*. Duke University Press. Durham/London.
- Corngold, Stanley. 2004, "Kafka and the Dialect of Minor Literature" en Prendergast, Christopher (ed.). *Debating World Literature*. Verso. London.
- Critchley, Simon. 2020. *La tragedia, los griegos y nosotros*. Turner Noema. Madrid.
- Cromby, John; E.H. Willis, Martin. 2016. "Affect—or feeling (after Leys)" en *Theory & Psychology*, pp. 1-20.
- Cusset, François. 2008. *French Theory. How Foucault, Derrida, Deleuze & co. transformed the intellectual life of the United States*. University of Minnesota Press. Minneapolis/London.
- Da Col, Giovanni; Graeber, David. 2011. "The return to ethnographic theory". En *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 1 (1), pp. vi-xxxv
- Damasio, Antonio. 1999. *El Error de Descartes. La razón de las emociones*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile
- DeLanda, Manuel. 2002. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Continuum. New York.
- DeLanda, Manuel. 2006. *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. Continuum. New York.

- DeLanda, Manuel. 2016. *Assemblage Theory*. Edinburgh University Press.
- DeLanda, Manuel; Harman, Graham. 2017. *The Rise of Realism*. Polity Press. Cambridge
- Deleuze, Gilles. 1999. *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik Editores. Barcelona.
- Deleuze, Gilles. 2005. *La Isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos. Valencia.
- Deleuze, Gilles. 2008. *Kant y el Tiempo*. Cactus. Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles. 2008. *Dos Regímenes de Locos. Textos y Entrevistas (1975-1995)*. Pre-Textos. Valencia.
- Deleuze, Gilles. 2011. *La filosofía crítica de Kant*. Cátedra. Madrid.
- Deleuze, Gilles. 2012. *Diferencia y repetición*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles. 2012. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama. Barcelona.
- Deleuze, Gilles. 2014. *Conversaciones*. Pre-Textos. Valencia.
- Deleuze, Gilles. 2014. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Paidós. Barcelona.
- Deleuze, Gilles, 2015. *Empirismo y subjetividad*. Gedisa. Barcelona.
- Deleuze, Gilles. 2015. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Paidós. Barcelona.
- Deleuze, Gilles. 2016. *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Arena Libros. Madrid
- Deleuze, Gilles. 2016. *Crítica y Clínica*. Anagrama. Barcelona.
- Deleuze, Gilles. 2016. *Lógica del sentido*. Paidós. Barcelona.
- Deleuze, Gilles. 2017. *En Medio de Spinoza*. Cactus. Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles. 2017. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Paidós. Barcelona.
- Deleuze, Gilles. 2017. *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*. Cactus. Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles. 2017. *El Bergsonismo*. Cactus. Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles. 2017. *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*. Cactus. Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles. 2018. *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*. Cactus. Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles. 2018. *Cine III. Verdad y tiempo. Potencias de lo falso*. Cactus. Buenos Aires.

- Deleuze, Gilles. 2020. *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*. Cactus. Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles. 2021. *Proust y los signos*. Anagrama. Barcelona.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. 1990. *Kafka. Por una literatura menor*. Ediciones Era. México.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. 2014. *El Anti Edipo*. Paidós. Barcelona.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. 2015. *Mil mesetas*. Pre-textos. Valencia.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. 2015. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama. Barcelona.
- Deleuze, Gilles; Parnet, Clara. 1980. *Diálogos*. Pre-Textos. Valencia.
- Del Campo Tejedor, Alberto. 2017. "Antropología perspectivista o el giro afectivo. Crítica de un paradigma no tan nuevo". En *Revista Pucara*. Nº 28, pp. 11-54.
- Domínguez Prieto, César. 2020. "Estudios literarios comparados y minorización: por una literatura comparada pequeña" en Cabo Aseguinolaza, Fernando et. al (coord.). *Textualidades (inter)literarias: lugares de lectura y nuevas perspectivas teórico-críticas*. Iberoamericana Vervuert. Madrid. pp. 173-213.
- Enciso Domínguez, Giazú; Lara Alf. 2013. "El Giro Afectivo" en *Athenea Digital*, 13 (3), pp. 101-119.
- Ennis, Paul J.; Gratton, Peter (eds.). 2015. *The Meillassoux Dictionary*. Edinburgh University Press.
- Fernández Porta, Eloy. 2021. *Las aventuras de genitalia y normativa*. Anagrama. Barcelona.
- Fischer, Michael M.J. 2014. "The lightness of existence and the origami of "French" anthropology" en *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 331-355.
- Foucault, Michel. 1979. *La arqueología del saber*. Siglo XXI. México.
- Galloway R., Alexander. 2013. "The poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism" en *Critical Inquiry*, Vol. 39, Nº2 pp. 347-366.
- Gandhi, Leela. 1998. *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. Allen & Unwin. Sydney
- García Pérez, María. 2015. "Resistencia e insurrección en Gilles Deleuze. Una respuesta a Toni Negri". en *Eikasía. Revista de filosofía*. nº 64. pp. 195-216.
- Garo, Isabelle. 2011. *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La Politique dans la Philosophie*. Demopolis.

- Columbia, David. 2016. "'Correlationism': The Dogma that Never Was". *Boudary* 2. 43, pp. 1-25. Duke University Press.
- Gómez Villar, Antonio. 2019. "Del operaísmo al (post)operaísmo: la importancia del cruce con el post-estructuralismo francés". en *Pensamiento*. Vol. 75. Núm. 287. pp. 1545-1569.
- Graeber, David. 2015. "Radical alterity is just another way of saying 'reality': a replay to Viveiros de Castro". *Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2), pp. 1-41.
- Greppi, Andrea. 2016. *Teatrocracia. Apología de la representación*. Trotta. Madrid.
- Gross M., Daniel. 2006. *The Secret History of Emotion. From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Grosz, Elizabeth. 1994. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Allen & Unwin. Indiana.
- Grosz, Elizabeth. 2008. *Chaos, Territory, Art. Deleuze and the Framing of the Earth*. Columbia University Press. New York.
- Halbmayer, Ernst. 2012. "Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies" en *Indiana*. 29, pp. 9-23.
- Hallward, Peter. 2006. *Out of this World. Deleuze and the philosophy of the creation*. Verso. London/New York.
- Hallward, Peter. 2008. "Anything is possible" en *Radical Philosophie* 152 pp. 51-57.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press. Durham/London.
- Haraway, Donna. 2016a. *Manifestly Haraway*. University of Minnesota Press. Minneapolis/London.
- Harman, Graham. 2005. *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*. Open Court. Chicago.
- Harman, Graham. 2016. *Inmaterialism. Objects and Social Theory*. Polity Press. Cambridge.
- Harman, Graham. 2018. *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything*. Pelican books, Great Britain.
- Hegel, G.W.F. 2005. *Enciclopedia de las Ciencias Filosófica*. Traducción de Ramón Valls Plana. Alianza. Madrid.

- Heidegger, Martin. 2005. *¿Qué significa pensar?* Trotta. Madrid.
- Hemmings Clare. 2005. "Invoking Affect. Cultural theory and the ontological turn" en *Cultural Studies*, 19:5, pp. 548-567.
- Heywood, Paolo. 2017. *The Ontological turn*. The Cambridge Encyclopedia of Anthropology.
- Heywood, Paolo. 2020. "'All the Difference in the World': The Nature of Difference and Different Natures" en *Philosophy of the Social Science*, Vol 50 (6) pp. 543-564.
- Hird J., Myra (2004). *Sex, Gender, and Science*. Palgrave Macmillan. New York.
- Hirose, Jon Fujita. 2021. *¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo? Filosofía política de Deleuze y Guattari*. Tinta limón. Buenos Aires.
- Holland, Eugene. 2003. "Representation and Misrepresentation in Postcolonial Literature and Theory". *Research in African Literatures*, Vol. 34, Nº1. pp. 159-173.
- Hughes, Joe. 2008. *Deleuze and the Genesis of Representation*. Continuum. Londres.
- Ingala Gómez, Emma. 2010. "Salvar lo infinito. La filosofía de Gilles Deleuze" en *Ontology Studies*. 10 pp. 233-244.
- Ingala Gómez, Emma Andrea. 2012. "Estructura y relación: filosofía trascendental en Gilles Deleuze y Jacques Lacan". Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Ingala Gómez, Emma. 2018. "El pueblo que falta. Deleuze, Lacan y lo política. En Ruíz Sanjuan, César; Villacañas, José Luis (eds.) *Populismo versus republicanismo: Genalogía, historia, crítica*. Biblioteca Nueva. Madrid. pp. 115-130.
- Irigaray, Luce. 1985. *The sex which is not one*. Cornell University Press. Ithaca/New York.
- Jouer, Martín. 2018. *El progresismo fascista. Marx, Deleuze & Guattari. Esclavitud libidinal y sujeción social en el patriarcado estatal y capitalista*. Colectiva Moi Non Plus. Buenos Aires.
- Kafka, Franz. 2018. *Diarios*. Contemporánea. Madrid.
- Kant, Inmanuel. 2005. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Taurus. Madrid.
- Kaplan, Caren. 2000. *Questions of Travel. Postmodern Discourses of Displacement*. Duke University Press.

- Karadimas, Dimitri. 2012. "Animism and perspectivism: Still anthropomorphism? On the problem of perception in the construction of Amerindian ontologies". *Indiana* (29) pp. 25-51.
- Kerslake, Christian. 2009. *Immanence and the Vertigo of the Philosophy. From Kant to Deleuze*. Edinburgh University Press. Edinburgh.
- Kester, Grant. *Field. A journal of socially engaged-art criticism*. "Politics is not Ontology: An Interview with Susan Buck-Morss". Otoño 2016. <https://field-journal.com/issue-5/politics-is-not-ontology-an-interview-with-susan-buck-morss>
- Kleinherenbrink, Arjen. 2019. *Against Continuity. Gilles Deleuze's Speculative Realism*. Edinburgh University Press.
- Kolozova, Katerina; Joy, Eileen A. 2016. *After the "Speculative turn". Realism, Philosophy and Feminism*. Punctum books, Nueva York.
- Koselleck, Reinhart. 2004. *historia/Historia*. Trotta. Madrid.
- Lambert, Gregg. 2006. *Who's Afraid of Deleuze and Guattari?* Continuum. London
- Lambert, Gregg. 2021. *The People are Missing. Minor Literature Today*. Provocations. Lincoln.
- Larrea, Felipe. 2017. "Deleuze. Hacia una imagen del pueblo que falta. Cine y pensamiento". *Demarcaciones* n.5 pp. 1-18.
- Latour, Bruno. 2016. "Del *Realpolitik* al *Dingpolitik*-o de cómo hacer las cosas públicas" en *Acta Sociológica*. Núm. 71, septiembre-diciembre, pp. 13-50.
- Latour, Bruno. 2017. *Facing Gaia. Eight Lectures on the new climatic regime*. Polity Press. Cambridge.
- Levitt, Emily. 2011. "Here Come the Anthros (Again): The Strange Marriage of Anthropology and Native America: Supplemental Material." *Supplementals, Fieldsights*, May 1. <https://culanth.org/fieldsights/here-come-the-anthros-again-the-strange-marriage-of-anthropology-and-native-america>
- Leys, Ruth. 2011. "The turn to affect" en *Critical Inquiry*, Chicago University Press, pp. 434-472
- Liu, Wen. 2020. "Sentir abatido, regresivo y maquínico: Teoría queer y el giro afectivo". *Athenea Digital*, 20(2), pp. 1-21

- Llevedot Pascual, Laura. 2017. "La estética más allá del arte: A propósito de Gilles Deleuze". *Aurora*. Vol. 29, n.46, pp. 179-198. Curitiba.
- Llevedot, Laura. 2020. "No somos histéricas, somos históricas": Žižek, Butler y el problema de la diferencia sexual". *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*. Ediciones Complutense 23 (3). pp 343-354.
- Llevedot, Laura. 2022. *Mi herida antes que yo. Feminismo y crítica de la diferencia sexual*. Tusquets. Barcelona.
- Lordon, Frédéric. 2018. *La Sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires.
- Lo Vuolo, Santiago. 2020. "Estructura". En Ferreyra, Julián; Soch, Matías. *Introducción en Diferencia y Repetición. Deleuze: Ontología práctica 2*. Ragif Ediciones. Buenos Aires.
- Maniglier, Patrice. 2019. "Problem and Structure: Bachelard, Deleuze and Transdisciplinarity" en *Theory, Culture & Society*. 0 (0). pp. 0-21.
- Marder, Michael. 2016. "Anti-Nomad" en *Deleuze Studies*. 10. 4. Edinburg University Press pp. 496-503.
- Martínez, Francisco José. 2009. "Ontología y diferencia en Gilles Deleuze" en *Eikasía. Revista de Filosofía*. Año IV. 23 pp. 33-335.
- Martínez Quintanar, Miguel Ángel. 2007. "La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático". Tesis Doctoral. Universidad de Santiago de Compostela.
- Martínez Quintanar, Miguel Ángel. 2019. "Concepto, método y sistema en *Différence et répétition* de Gilles Deleuze" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 36 (3) Ediciones Complutense, pp. 759-779.
- Massumi, Brian. 2002. *Parables for the virtual. Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press. Londres.
- McCormack, Derek. 2003. *An event of geographical ethics in spaces of affect*. Transactions of the Institute of British Geographers, 28(4), 488-507.
- Meillassoux, Quentin. 2015. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra. Buenos Aires.

- Meillassoux, Quentin. 2018. *Hiper-Caos*. Holobionte Ediciones. Barcelona.
- Mignolo, Walter. 2010. *Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Ediciones del Signo. Buenos Aires.
- Miller, Christopher L. 1993. "The Postidentitarian Predicament in the Footnotes of A Thousand Plateaus: Nomadology, Anthropology and Authority" en *Diacritics*. Vol. 23, No. 3, *Histoires Coloniales*, pp. 6-35.
- Mullarkey John. 2006. *Post-continental Philosophy. An Outline*. Continuum International Publishing Group. New York.
- Murphy, Justin. 2019. *Based Deleuze. The reactionary leftism of Gilles Deleuze*.
- Nancy, Jean-Luc. 2002. "Pliegue deleuziano del pensamiento" en Alliez, Eric (dir.). *Gilles Deleuze, una vida filosófica*. Euphorion. Medellín.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Schopenhauer como educador*. Valdemar. Madrid.
- Nietzsche, Friedrich. 2000. *La Voluntad de Poder*. Biblioteca EDAF. Madrid.
- Nietzsche, Friedrich. 2006. *Segunda Consideración Intempestiva*. Libros del Zorzal. Buenos Aires.
- Norris, Christopher. 2013. *Philosophy Outside in. A Critique of Academic Reason*. Edinburgh University Press. Edinburgh.
- Núñez García, Amanda. 2010. "Gilles Deleuze. Pensar el porvenir" en *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*. Suplemento 3, pp. 107-115.
- Núñez, Amanda. 2010a. "Gilles Deleuze: Hacia un análisis e intervención en el presente" en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*. Núm. 11 pp. 327-338.
- Núñez García, Amanda. 2012. "La fisura del Sistema: De Schelling y Hölderlin a Deleuze" en *Actas del congreso "El fondo de la historia: idealismo, romanticismo y sus repercusiones"*. Madrid. pp. 114-121.
- Núñez, Amanda. 2019. *Gilles Deleuze. Una estética del espacio para una ontología menor*. Arena Libros. Madrid.
- Nussbaum, Martha. 2003. *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*. Cambridge University Press
- Oñate y Zubía, Teresa. 2001. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Dykinson. Madrid.

- Oñate y Zubía, Teresa. 2004. *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Dykinson. Madrid.
- Oñate, Teresa. 2010. *El retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche en la Postmodernidad II*. Dykinson. Madrid.
- Oñate, Teresa. 2012. “¿En qué se reconoce el Lógos de la era hermenéutica?” en David Cáceres, L.; Oñate, Teresa; Zubía, Paloma (eds.). 2012. *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer. Los hijos de Nietzsche en la posmodernidad IV*. Dykinson. Madrid.
- Pachilla, Pablo. 2018. “Deleuze y la inversión del kantismo” en *Areté. Revista de Filosofía*. Vol. XXX, nº 1, pp. 147-162.
- Pachilla, Pablo Nicolás. 2019. “Sentido común y buen sentido en Deleuze” en *Valenciana*, núm. 23, pp. 139-174.
- Pachilla, Pablo. 2022. “Del idealismo trascendental al empirismo trascendental” en *Pensamiento*. Vol. 78. Núm. 299. pp. 1049-1066.
- Pardo, José Luis. 2011. *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Pre-Textos. Valencia.
- Pardo, José Luis. 2014. *A propósito de Deleuze*. Pre-Textos. Valencia.
- Patton, Paul. 2013. *Deleuze y lo político*. Prometeo. Buenos Aires.
- Pazos, Álvaro. 2006. “Philippe Descola: Par-delà nature et culture” en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. Vol1. Nº1 pp. 186-194.
- Pazos, Álvaro. 2007. “Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno”. Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.) en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. Vol. 2, nº 2, pp. 369-377
- Pelbart, Peter Pál. 2009. *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Tinta limón. Buenos Aires.
- Pérez López, Alejandro. 2018. Reseña de “Nihil desencadenado. Ilustración y extinción” de Ray Brassier. *Agora. Papeles de Filosofía*. 37/2 pp. 237-241.
- Perez, Hiram. 2005. “You Can Have My Brown Body and Eat It Too!”. *Social Text*, 23.3-4, pp. 171-192.

- Peterson, Christopher. 2017. *Monkey Trouble. The Scandal of Posthumanism*. Fordham University Press. Nueva York.
- Povinelli, Elizabeth. 2016. *Geontologies. A requiem to late liberalism*. Duke University Press. London.
- Prendergast, Christopher. 2004. "The World Republic of Letters" en Prendergast, Christopher (ed.). *Debating World Literature*. Verso. London.
- Platón. 2020. *Diálogo IV. República*. Gredos. Madrid.
- Platón. 1988. *Diálogos V. Parménides, Teéteto, Sofista, Político*. Gredos. Madrid.
- Platón. 1992. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Gredos. Madrid.
- Ramírez, Mario Teodoro; Ralón, Laureano. 2017. "Gilles Deleuze y el nuevo realismo" en *Avatares Filosóficos*, nº4, Buenos Aires, pp. 19-33.
- Rancière, Jacques. 2009. *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Lom Ediciones. Santiago de Chile.
- Renza A., Louis. 1984. "A White Heron" and the Question of Minor Literature. The University of Wisconsin Press. Madison.
- Reynoso, Carlos. 2000. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Gedisa. Barcelona.
- Reynoso, Carlos. 2015. *Árboles y redes. Crítica del pensamiento rizomático*. Universidad de Buenos Aires. Disponible en <https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2014/08/reynoso-critica-del-pensamiento-rizomatico.pdf> [existe edición en papel Reynoso, Carlos. 2014. *Árboles y redes. Crítica del pensamiento rizomático*. Ediciones desde abajo. Bogotá]
- Reynoso, Carlos. 2018. *Relectura crítica de la antropología perspectivista y de los giros ontológicos en la ciencia pos-social*. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- Ricoeur, Paul. 1999. *Historia y Narratividad*. Paidós. Barcelona.
- Rita Ramos, Alcida. 2012. "The Politics of Perspectivism". *The Annual Review of Anthropology*. (41) pp. 481-494.
- Rorty, Richard. 1996. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Paidós. Barcelona.
- Ross, Kristin. 2002. *May '68 and Its Afterlives*. The University of Chicago Press. Chicago/London.

- Ryder, Andrew. 2017. "Isabelle Garo and the Provincialism of French Marxism and Anti-Marxism" en *Historical Materialism*. 25. 1 pp. 220-236
- Said W., Edward. 1994. *Culture and Imperialism*. Vintage books. New York.
- Sapiro, Gisèle. 2016. *La sociología de la literatura*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Sauvagnargues, Anne. 2004. *Deleuze. Del animal al arte*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Sauvagnargues, Anne. 2022. *Una ecología de los signos. A partir de Deleuze*. Pólvora Editorial. Santiago de Chile.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 2003. *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press, London.
- Seltman, Cassandra B. *Los Ángles Review of Books*, "Too Much of Not Enough: An Interview with Alenka Zupančič" 9 de marzo de 2018 <https://lareviewofbooks.org/article/too-much-of-not-enough-an-interview-with-alenka-zupančič>
- Shaviro, Steven. 2009. *Without criteria. Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*. Mit Press. Cambridge.
- Shaviro, Steven. 2014. *The Universe of Things. On Speculative Realism*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- Smith, Daniel W. 1996. "Deleuze's Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality" en Patton, Paul (ed.). *Deleuze: A Critical Reader*. Blackwell. Oxford.
- Sontag, Susan. 2020. *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. Contemporánea. Barcelona.
- Spivak, Gayatri Chakravorti. 2009. *¿Pueden hablar los subalternos?* MACBA. Barcelona
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2009a. *Muerte de una disciplina*. Palinodia. Santiago de Chile.
- Spivak, Gayatri Chakravorti. 2010. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Akal. Madrid.
- Stengers, Isabelle. 2015. *In catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Open Humanities Press.
- Thoburn, Nicholas. 2003. *Deleuze, Marx and Politics*. Routledge. London/New York.

- Turner, Terry S. 2009. "The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 7: Iss. 1, pp. 3-42.
- Uhng Hur, Domenico. 2013. "Memória e tempo em Deleuze: multiplicidade e produção". En *Athenea Digital*. 13 (2). pp. 179-190.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the enemy's point of view. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. The University Chicago Press. Chicago.
- Viveiros De Castro, Eduardo. 2002. "O Nativo Relativo" en *Mana* 8 (1) pp. 113-148.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Ediciones. Buenos Aires.
- Weber, Eugene. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford University Press. Stanford.
- Weber, Max. 2021. *Política y ciencia*. La Pléyade/Biblioteca Virtual Omega Alfa. Buenos Aires.
- White, Hayden. 1992. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- White, Stephen K. 2009. "Ethos and late-modern democracy" en Finlayson, Alan (ed.). *Democracy and pluralism. The political thought of William E. Connolly*. Routledge. London/New York.
- Wiame, Aline. 2018. "Gilles Deleuze and Donna Haraway on Fabulating the Earth". *Deleuze and Guattari Studies* 12.4. Edinburgh University Press pp. 525-540.
- Williams, James. 2011. *Gilles Deleuze's Philosophy of Time. A critical introduction and guide*. Edinburgh University Press. Edinburgh.
- William, James. 2019. "Time and the Posthuman. Rosi Braidotti and A. W. Moore on the Posthuman and Anthropocentrism after Deleuze's Philosophy of Time" en Bignall, Simone; Braidotti, Rosi (eds.). *Posthuman Ecologies. Complexity and Process After Deleuze*. Rowman & Littlefield. New York/London.
- Wolfendale, Peter. 2011. "Ariadne's Thread: Temporality, Modality, and Individuation in Deleuze's Metaphysics". Disponible en <https://deontologistics.files.wordpress.com/2011/03/deleuze-mmu.pdf>

- Wolfendale, Peter. 2014. *Object-Oriented Philosophy. The Noumenon's New Clothes*. Urbanomic. Falmouth.
- Wuthnow, Julie. 2002. "Deleuze in the postcolonial. On nomads and indigenous politics". *Feminist Theory*, 3 (2). pp. 183-200.
- Young, Niki. 2020. "On Correlationism and the Philosophy of (Human) Access: Meillassoux and Harman" en *Open Philosophy* 3, pp. 42-52.
- Zahavi, Dan. 2016. "The end of what? Phenomenology vs. speculative realism" en *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. 24: 3 pp. 289-309.
- Žižek, Slavoj. 2016. "Afterword: Objects, Objects Everywhere" en Hamza, A. et al. (eds.) *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*. Palgrave Macmillan. Nueva York.
- Žižek, Slavoj. 2020. *El sexo y el fracaso absoluto*. Paidós. Barcelona.
- Zourabichvili, François. 2004. *O Vocabulário de Deleuze*. Trad. André Teles. Relume Dumará. Rio de Janeiro.
- Zourabichvili, François. 2012. *A philosophy of the event*. Edinburgh University Press. Edinburgh.
- Zupančič, Alenka. 2017. *What is sex?* MIT press. Cambridge.