

Resistencia e insurrección en Gilles Deleuze. Una respuesta a Toni Negri

María García Pérez

Universidad de Granada

I. INTRODUCCIÓN

I.1. LA PREGUNTA DE NEGRI

En 1990 Toni Negri realiza una entrevista a Gilles Deleuze para el número 1 de la revista *Futur antérieur*, fundada junto con Jean-Marie Vincent y Denis Berger, y que más tarde será recogida en castellano en la obra recopilatoria *Conversaciones 1972-1990*, traducida por José Luis Pardo, bajo el título “Control y devenir”. Allí Negri lanza una pregunta clave en torno a la filosofía política del pensador francés que, sin embargo, a primera vista es contestada de manera inconcluyente y escasa en relación a su calado:

“¿Cómo puede ser potente el devenir minoritario? ¿Cómo puede convertirse la resistencia en insurrección? (...) ¿Hay algún medio para que la resistencia de los oprimidos pueda llegar a ser eficaz y lo intolerable se desvanezca definitivamente? ¿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?”.¹

197

Vamos a tratar de analizar pormenorizadamente su respuesta pero, también, a intentar desarrollarla a través de algunos de los aspectos más relevantes de su pensamiento para descubrir los motivos de este aparente laconismo a la hora de abordar una cuestión que nos parece capital, más aun, quizás, si tenemos en cuenta el contexto de crisis política y económica europea en que nos ha tocado vivir.

I.2 UNA BREVE RESPUESTA

Pues bien, Deleuze alude en esta entrevista básicamente a dos nociones: la de minoría y la de creación. De un lado, responde, la cuestión del ser de la minoría no se resuelve

1 Deleuze, G., “Control y devenir” en *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-textos, 2014, p. 270.

numéricamente, pues su definición última apelaría a algo más profundo: a la ausencia de “modelo” al que aplicarse. Así por tanto, la potencia del “devenir minoritario” no depende tanto de una cifra comparativa como de un fondo de heterogeneidad sin solución, sin subsunción. En consecuencia, afirma el pensador francés, una minoría acaba por ser mayoría no cuando crece en cantidad (de adeptos, de militantes, simpatizantes, o lo que sea), sino cuando quiere asumir un modelo para ella, seguir una directriz determinada, homogeneizarse. Por otro lado, continúa, el rasgo fundamental de una minoría es su capacidad creativa, esto es, su aptitud intrínseca de ruptura con lo anterior y de emergencia en tanto que novedad. Estas son las dos características que Deleuze otorga aquí a lo que él denomina “pueblo”: siempre una minoría, siempre creadora. Si entendemos bien, sucede que esta minoría de potencial revolucionario se agosta en su creatividad cuando se instituye en mayoría, cuando se ciñe a un modelo y, así, cesa de devenir otra cosa que no sea sí misma. Por todo ello, nos dice Deleuze, la minoría, el pueblo, y el arte o el artista son instancias afines.

Hasta aquí la respuesta de Deleuze, ¿quedaría satisfecho Negri con ella?, ¿quedó acaso satisfecho el lector? Da la sensación de que el entrevistador busca algo más preciso, algo más rotundo y menos oscuro: una respuesta definitiva que al fin arroje luz sobre la posibilidad revolucionaria, sobre el fin de toda opresión y sobre la difícil relación entre el poder constituyente y el poder constituido. Pero tal vez la clave para encontrarla se encuentre en una explicación en profundidad de lo que implican las palabras de Deleuze: toda una ontología que emerge rizomáticamente tendiendo líneas de fuga ora en la filosofía, ora en la literatura, ora en el cine... Sólo así entenderemos la importancia de sus conceptos de minoría y de creación, de pueblo y de artista. Entonces quedará claro que, en Deleuze, las cuestiones políticas sólo son verdaderamente abordables con rigor si se las profundiza primero hacia una ontología de la *intensio* y de la diferencia. Veámoslo.

198

II. ONTOLOGÍA. AFIRMACIÓN Y DIFERENCIA

En primer lugar hay que tener en cuenta que a lo largo de toda la obra de nuestro autor opera una misma insistencia: la realización de una inversión del platonismo que rescate a los “simulacros” de su condena histórica. “Lo que es común a la metafísica y a la filosofía trascendental es, en primer lugar, esta alternativa que nos imponen: o bien un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades; o bien un

Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada. Fuera de ese Ser y de esa Forma, no queda sino el caos...”² La solución deleuzeana para esta dicotomía excluyente que a su juicio ha atravesado toda la historia del pensamiento occidental será la de transformar ese caos en un *caosmos*, esto es, la de rastrear en lo indiferenciado la génesis de la individuación y del sujeto hasta hacer coexistir, no sin *polemos*, el ámbito de la representación con el de lo sub-representativo.

En efecto, para Deleuze el ser de lo real se constituye como campo de fuerzas en continua relación de interafección. Así, todos los fenómenos encubren un juego movedizo y diferencial de fuerzas que al cabo los generan, de manera que éstas nunca pueden hallarse en solitario. Por esta razón nos dice Deleuze que “(e)l ser de la fuerza es el plural”,³ un plural de pujanzas donde lo que cuenta no es sólo la capacidad afectante de una fuerza sobre otra sino, también, su capacidad de ser afectadas. Con ello tenemos que, la potencia de una fuerza, su poder de afirmación sobre otra, reside en última instancia en un doble movimiento: una ida y vuelta productiva de nuevas intensidades, ya que una fuerza no afecta sin ser afectada y viceversa. Es aquí donde tiene lugar la interpretación del francés de la nietzscheana voluntad de poder. Porque el incesante juego de las fuerzas entre sí es productor de nuevas potencias, de nuevos flujos de intensidad que a su vez vuelven a entrar en este campo en continuo movimiento relacional y comunicativo a través de la (no) estructura de lo que él denomina “síntesis disyunta”⁴ hasta conformar una (sub)realidad *rizomática* en continuo devenir.

De este modo, la voluntad de poder no respondería, tal y como se la ha querido interpretar en ocasiones, a una voluntad de dominio sino, por el contrario, a una voluntad que, en último término, tiene que ver con la sensibilidad y con la fructificación de las diferencias. Por ello se debe observar una importante distinción en lo que respecta a la cualidad de estas fuerzas: ellas pueden ser activas o reactivas, según una voluntad de poder afirmativa o negativa respectivamente. Una voluntad afirmativa que tiene como consecuencia una

2 Deleuze, G., *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey y Victor Molina, Madrid, Paidós Surcos 10, 1990, p. 139.

3 Deleuze, G., *Nietzsche y la Filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 14.

4 “(N)os referimos (...) a una operación según la cual dos cosas o dos determinaciones son afirmadas por su diferencia, es decir, no son objetos de afirmación simultánea sino en la medida en que su diferencia es también afirmada, es también afirmativa. No se trata en absoluto de una identidad de los contrarios, todavía inseparable en tanto que tal de un movimiento negativo y de la exclusión. Se trata de una distancia positiva de los diferentes: no ya identificar dos contrarios a lo mismo, sino afirmar su distancia como aquello que los remite uno a otro en tanto que 'diferentes'”. (Deleuze, G., *Lógica del sentido*, op.cit., p. 207).

interafección activa es aquella capaz de afirmar justamente la diferencia entre las fuerzas; en cambio, una voluntad de poder negativa que torna a la relación diferencial en reactiva consiste en la búsqueda de nivelación, de igualdad o identidad, de dichas fuerzas. De ambas habló Nietzsche en clave de amos y esclavos como denuncia del *nihilismo* decadentista: la condición de esclavitud se define, desde esta perspectiva, como voluntad de igualación; la condición verdaderamente soberana, por el contrario, reside en la afirmación de lo que difiere. Sólo desde ésta última puede tener lugar la verdadera creación, el cambio, la novedad, esto es, la producción de más y más diferencia. Por eso la voluntad de poder negativa es siempre conservadora en tanto que busca un mundo ordenado siempre igual a sí mismo. Y, Occidente, diagnosticó Nietzsche, supone la historia de una enfermedad: la de la victoria de estas fuerzas reactivas.⁵

Hasta aquí hemos resumido el doble aspecto de la voluntad de poder de Deleuze-Nietzsche: ella es genealógica, esto es, a un tiempo genética (afirmativa o negativa en su origen), y, por su carácter de nexo diferencial, determinante y determinada, ella misma diferencia diferenciante que emerge en el encuentro de las fuerzas y que *por mor* de él es modificada: dúctil y gestante de más y más diferencia.⁶

200

Pero vayamos poco a poco. ¿Porqué supone esta concepción, como dijimos, una inversión del platonismo y una reivindicación del simulacro? Si se ha entendido bien lo explicado hasta ahora, lo que obtenemos es una radical puesta en cuestión del principio que ha venido operando debajo de todas las filosofías desde Platón hasta la Modernidad: el principio de Identidad. Según éste, la condición de posibilidad de nuestro conocimiento de los fenómenos reside en el *factum* de que el mundo es, de una parte, siempre igual a sí mismo en tanto que sujeto a leyes y, de otra, poseedor de una relación de afinidad homológica con el propio pensamiento, con el sujeto. Pero para Deleuze a este postulado subyace la raíz de una

5 Para Nietzsche, como sabemos, la historia de Occidente es una historia decadentista, de agostamiento de las fuerzas vitales por mor de su negación y ella se traduce en “*la rebelión de los esclavos*: esa rebelión que tiene tras sí una historia bimilenaria y que nosotros hemos perdido de vista tan sólo porque -ha resultado vencedora...” (Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, “Tratado primero: 'Bueno y malvado', 'bueno y malo'”, Madrid, Alianza, 1981, p. 40). Y a este respecto nos recuerda Deleuze que “el esclavo no deja de ser esclavo porque triunfe; cuando los débiles triunfan no es formando una fuerza mayor, sino separando a la fuerza de lo que ésta puede”, (Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, op.cit. p. 86).

6 “Nietzsche llama voluntad de poder al elemento genealógico de la fuerza. Genealógico quiere decir diferencial y genético. La voluntad de poder es el elemento diferencial de las fuerzas, es decir, el elemento de producción de la diferencia de cantidad entre dos o varias fuerzas supuestas en relación. La voluntad de poder es el elemento genético de la fuerza, es decir, el elemento de producción de la cualidad que pertenece a cada fuerza en esta relación”, (Deleuze, G., Ibidem., p. 77).

voluntad de poder negativa, de una fuerza reactiva incapaz de afirmar el fondo diferencial que hace y deshace el mundo y que nos hace y nos deshace como sujetos. La conciencia, por tanto, es para nuestro autor siempre una instancia conservadora que niega su propio potencial creador e inconsciente, sub-representativo y a-lógico, esto es, situado a extramuros del concepto. Es así que la historia occidental ha generando lo que él denomina “imagen dogmática del pensamiento”⁷. Ella, por tanto, sólo puede situarse en un *spatium extenso*, medible y representable, esto es, en el lugar desde el que poder observar los fenómenos ya corporeizados, separados del *in-sistir* de las fuerzas que los (des)componen soterradamente. Pero más allá de él se encuentra ese otro *spatium intensivo* que, como una *natura naturans*, se constituye como génesis efervescente de lo representado. Aquí el principio de identidad queda absolutamente destituido porque la relación de las fuerzas entre sí sólo es gobernada por la diferencia misma. Por eso Deleuze establece la noción de “diferenciante”, un “preursor oscuro” o “instancia paradójica” que, análogo a la voluntad de poder, se coloca como nexo diferencial recorriendo el *spatium intensivo* en que se generan los fenómenos como fenómenos-fuerza, a los que Deleuze denomina “series”, y que procura la emergencia de nuevas intensidades diferenciales. Así, este “diferenciante” se desplaza entre las series conectando los puntos singulares de *intensio*, haciendo emerger nuevas diferencias y, así, diferenciándose él mismo. Por eso insufla este *movimiento forzado* pero se oculta siempre en él, por eso es un 'preursor' y es 'sombrio': ni tiene lugar (*atopon*), porque su ir y venir no cesa haciendo comunicar las series, y tampoco identidad, pues nunca es igual a sí mismo.

201

“Estos sistemas diferenciales de series dispares y resonantes, con preursor sombrío y movimiento forzado, se llaman simulacros o fantasmas”.⁸ Así es, Deleuze está tematizando lo que el platonismo estigmatizó inaugurando la filosofía occidental: los simulacros que no guardaban ninguna semejanza con algún original del que ser copia, aquellos que están en perpetuo movimiento y que son pura diferencia pensada sólo desde sí. Por consiguiente, con esta concepción Deleuze rebasa la vieja dicotomía propuesta tradicionalmente por la filosofía que ofrece la elección excluyente entre lo inhacensible por ser pura multiplicidad que no se pliega a la Identidad, el caos a conjurar, y lo que es ordenado según el concepto, esto es,

7 Bajo este tipo de pensamiento se encuentra, pues, “el presupuesto de un pensamiento natural dotado para lo verdadero, en afinidad con lo verdadero, bajo el doble aspecto de una *buena voluntad del pensador* y de una *recta naturaleza del pensamiento*” (Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrotu editores, 2002, p. 204).

8 Deleuze, G., *Ibidem* p. 196

dentro de los límites de la razón, de la representación, de un Yo bien constituido. Tenemos entonces que, bajo la efectuación fenoménica, reside una *contra-efectuación* siempre en liza agonística con aquélla.

Al cabo, como dijimos, la realidad se conforma como *caosmos* intensivo, esto es, como un orden inmanente en que no rige principio trascendente alguno que le imprima un movimiento predeterminado. El ser de lo real es esa multiplicidad intensiva y productiva, compuesta de fuerzas que en su encuentro se interafectan produciendo nuevas relaciones diferenciales por mor únicamente de su *endoconsistencia*, allí donde ya no es posible diferenciar dónde comienza una fuerza y dónde termina la otra, donde todo es un constante ajetreo de encuentros disyuntivos germinadores de series dispares que de nuevo se entrecruzan... Así, los fenómenos de la representación no son otra cosa que la solución momentánea a una realidad problemática⁹ que subyace oculta a la conciencia y que no obstante persiste sin tregua por más que ella se obceque en negarla.

La tarea, el reto del pensamiento, consiste en conectar con ese *spatium* originante que es su impensado, conectar con su otro: con el *Ello* inconsciente del que en última instancia él mismo emerge. Por eso para Deleuze el verdadero pensamiento, el pensamiento soberano no sometido a los rigores de la Identidad, es siempre creativo, afirmador de la diferencia y de los simulacros, en tanto que es el resultado de un encuentro azaroso con lo que difiere respecto de él, con el *Afuera* intensivo. Inversión del platonismo, pues, que da voz y derecho de existencia a los simulacros: “el enemigo gruñe, insinuado por doquier en el cosmos platónico, la diferencia se resiste a su yugo, Heráclito y los sofistas arman un estrépito infernal”¹⁰. Deleuze traduce este gruñido para la filosofía y, así, como ya hiciera Nietzsche, rescata el fuego de Heráclito.

202

9 Esta cuestión es de suma importancia en Deleuze: la realidad intensiva se configura como realidad problemática en tanto que el diferenciante se desplaza sin cesar entre las series conectando puntos de intensio en una historia embrollada: conecta ora 'x' e 'y', ora 'x1' e 'y1', ora 'x2' e 'y2'.... Este movimiento sin tregua es el movimiento de un devenir que nunca se detiene y que sólo cesa para la representación que fija su ajetreo configurando esa 'imagen dogmática del pensamiento' de la que hemos hablado en el presente estudio. Este tipo de pensamiento, el de la representación, que sólo acude a las soluciones y que, por tanto, no se deja impactar por el afuera heterogéneo al nivel de su génesis, es a lo que Deleuze denominará *nededad*. A ella se opone el concepto de Idea-problema, es decir, el de un pensamiento cuya sensibilidad es capaz de dejarse afectar por las fuerzas del *afuera* y recoger así su problematicidad: “Mientras nuestro pensamiento está ocupado por fuerzas reactivas, mientras halla su sentido en las fuerzas reactivas, hay que confesar que todavía no pensamos” (Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., p. 152) Por eso no se puede decir que el sujeto pasee intacta su subjetividad cuando piensa: deviene otro en liza contra su propia nededad, contra el plano inerme de la representación.

10 Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, op.cit., p. 197.

Tanto es así que nuestro autor traerá una y otra vez a lo largo de su obra una cita de Spinoza, “No sabemos lo que puede un cuerpo...”¹¹, siempre para resaltar la condición de nuestra conciencia como mero epifenómeno resultante de aquél juego de fuerzas acaeciente en profundidad entre un inconsciente, él mismo diferencial y en movimiento, y un *afuera* o mundo poblado de fenómenos-fuerza o “series” dispares. Lo que cuenta entonces es la conexión de puntos singulares de *intensio*, la sensibilidad o poder de ser afectado del pensamiento por un exterior absolutamente heterogéneo a él. Entendido así el propio cuerpo deviene entonces “cuerpo sin órganos”, imagen deleuzeana de aquel *Ello* anidado de intensidades, distinto del organismo y sus funcionalidades presa de la representación: “El CsO grita: ¡me han hecho un organismo! ¡me han plegado indebidamente! ¡me han robado mi cuerpo! El juicio de Dios lo arranca de su inmanencia y le hace un organismo, una significación, un sujeto”¹².

Pero hay más, porque Deleuze no se detiene en esta dimensión productiva de lo real sino que trata de dar cuenta también de una temporalidad adecuada a las exigencias de este pensamiento de la diferencia *qua* diferencia.

II.1 TEMPORALIDAD. CRONOS Y AION

203

Si como hemos visto Deleuze distingue entre un *spatium extenso* de fenómenos observables en que se da la representación y el conocimiento tal y como se ha tematizado tradicionalmente, y otro *inextenso* o *intensivo* poblado de fuerzas en relación diferencial, y genético respecto de esos fenómenos y de ese conocimiento, también hemos de señalar su distinción entre dos tipos de temporalidad: Cronos y Aíón.

Comenzando por el primero de ellos, podemos decir que a Cronos le corresponde el tiempo entendido como sucesión de presentes. Un tiempo horizontal que transcurre en una línea compuesta de instantes que, desde un presente establecido como punto de vista privilegiado, se resuelven en un “antes” y un “después” homogéneos, sucesivos e idénticos y en el que los cuerpos realizarían sus movimientos. Tiempo cronológico pues, medible,

11 “Spinoza abría a las ciencias y a la filosofía un nuevo camino: ni siquiera sabemos lo que puede un cuerpo (...) Llamar a la conciencia a la necesaria modestia, es tomarla por lo que es: un síntoma, nada más que el síntoma de una transformación más profunda y de la actividad de unas fuerzas que no tienen nada que ver con lo espiritual” (Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, op.cit., p. 59)

12 Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 164.

calculable. Allí donde es posible la previsión para el ulterior establecimiento de leyes científicas o de constantes históricas. Tiempo de las causas y los efectos que explica los fenómenos de la representación. Ahora bien, como sucedía antes, a este tiempo subyace otro: Aion como tiempo intenso, vertical, productor de diferencias, de novedades. Un tiempo no calculable, no medible. El tiempo del Acontecimiento. Pero Deleuze no llega a esta concepción del tiempo sólo para obtener una temporalidad ajustada a su filosofía de la diferencia. Una necesaria pregunta acucia esta compleja conclusión: ¿Cómo es posible que el presente pase si, por definición, el presente es siempre tal? Esta pregunta indica que a la concepción usual del tiempo entendido éste como mera sucesión se le escapa algo: el sucederse mismo. ¿Qué es lo que hace que el tiempo pase, esto es, que acabe por dividirse en pasado y en futuro? La respuesta dada en *Nietzsche y la filosofía* es extraña y sólo obtendrá su forma más acabada en *Lógica del sentido*: “Jamás el instante que pasa podría pasar, si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente, todavía futuro al mismo tiempo que presente. (...) Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y como futuro. Su relación con los otros instantes se funda en la relación sintética del instante que pasa consigo mismo como presente, pasado y futuro. El eterno retorno es pues la respuesta al problema del *pasaje*”¹³

En efecto, Deleuze propone una concepción sintética del tiempo en que sus tres dimensiones, pasado, presente y futuro, se dan simultáneamente: el pasado se coloca como fundamento del pasaje, como condición de posibilidad del mismo en tanto que todo presente es siempre, al mismo tiempo, un presente que pasa, un presente-pasado; el futuro por su parte es condición de novedades, de un presente o un “es” que se destruye al mismo tiempo que se genera por su abocarse constante a lo que él no es ya: un presente-futuro. El resultado paradójico de este hallazgo es el de un presente que por doquier se nos escamotea dividido hasta en infinito en un pasado-futuro, esto es, el de un Cronos, dios del presente actual y existente, siempre moribundo en brazos de Aion, dios del pasado y el futuro virtuales e inconsistentes, dios del devenir. Sí, porque lo actual no es lo único real. El tiempo en que los seres emergen actualizados, efectuados, no es más que, como vimos, la consecuencia de una realidad intensiva y caosmótica que opera subterráneamente. Una realidad virtual en tanto que, siendo como decimos real, escapa no obstante a la representación. En suma, Cronos es entonces aquél que detiene el “movimiento forzado” y sin cese de Aion.

204

13 Deleuze, G., *Nietzsche y la Filosofía*, op.cit., p. 73.

Por todo ello, Deleuze interinterpreta el nietzscheano eterno retorno: esta noción no apela, nos dice el francés, a un continuo retorno de *lo Mismo*. No, porque lo que vuelve siempre es la Diferencia, el juego diferencial de las fuerzas que generan sin parar nuevas relaciones intensivas que, al cabo, se efectúan en los fenómenos como fenómenos-fuerza. El eterno retorno es así la imagen más acabada que ha dado la filosofía del Aion y, por ende, de la afirmación de la diferencia. Por eso, nos dice Deleuze, “si el eterno retorno está en relación esencial con la muerte, es porque promueve e implica 'una vez por todas' la muerte de lo que es uno. Si está en relación esencial con el porvenir, es porque el porvenir es el despliegue y la explicación de lo múltiple, de lo diferente, de lo fortuito por sí mismos y 'por todas las veces'”¹⁴. Retengamos esto, porque, una vez más, el sujeto queda destituido, deshecho en este magma diferencial sin reposo ahora dado en un tiempo que ya no puede ser cronológico sino que, por el contrario, se alza aiónico.

II.2 SOBRE EL SENTIDO Y EL ACONTECIMIENTO

Pero Aion también tiene que ver con el sentido y con el Acontecimiento: como hemos ido adelantando, la ontología lleva a una teoría del conocimiento que, a su vez, se engarza con una teoría del lenguaje. Veamos, para Deleuze el sentido, lejos de pertenecer al sujeto o al mundo de manera exclusiva, pertenece a ambos y a ninguno, y, así, no se encuentra ni en las proposiciones ni en las cosas sino en su “entre”. Por tanto, es efecto de posición o de superficie que emerge entre el pensamiento y lo real entendidos intensivamente. El sentido no se encuentra en un fenómeno detenido por la representación, sometido a la Identidad (identidad del objeto consigo mismo) y a la relación sujeto-objeto, sino en una multiplicidad errante, móvil, dada por el desplazamiento del diferenciante que se mueve ora aquí, ora allá, conectando los puntos singulares de intensio: *instancia x, nihil* productor de sentido. Y esto queda ejemplificado a través del infinitivo de los verbos, el único modo del lenguaje a su juicio capaz de captar esa realidad plástica y en devenir. Porque, si como dijimos, el tiempo del Aion se entiende como aquella simultaneidad de los tres modos temporales, entonces hemos de encontrar algo que dé cuenta de este movimiento sin tregua que deshace al presente y lo divide hasta el infinito en pasado-futuro si queremos mostrarlo. La palabra elegida por

205

14 Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 181

Deleuze para esta tarea explicativa será “verdear”¹⁵: infinitivo que sintentiza lo que está verdeando, lo que fue verde y sigue siendo verde pero que esconde el movimiento de lo que verdea, de lo que multimplica *ad infinitum* sus grados de verde. En cambio, justamente “verde”, en tanto que sustantivo, cristaliza y detiene aquel movimiento privándolo de su potencia. De este modo tenemos “(p)or una parte, los nombres propios singulares, los sustantivos y adjetivos generales que señalan medidas, paradas, descensos, presencias; por otra parte, los verbos que arrastran con ellos al devenir y su tren de acontecimientos reversibles, y cuyo presente se divide hasta el infinito en pasado y futuro”¹⁶. Una vez más, Cronos y Aión, el primero agonizando por la in-sistencia del otro, y el segundo detenido en la existencia actual de aquél. Una vez más, efectuación y *contra-efectuación* donde se descubre la paradójica relación entre el sentido, como efecto de superficie, y el sinsentido, en tanto que circulación del diferenciante entre las series pobladas de *intensio*, donde, entonces, “(e)l sinsentido opera una *donación de sentido*”¹⁷.

En resumen, Aion es acontecimiento del que depende la emergencia del sentido en el encuentro disyunto entre el mundo y el pensamiento, las proposiciones y las cosas, y, por su parte, el sentido es efecto de posición de los movimientos en el Aion, del desplazamiento del diferenciante entre las series descritas. Fijemos esta cuestión porque también nos será capital en lo sucesivo.

206

III. CONCLUSIONES ONTOLOGICAS FUNDAMENTALES PARA EL ANÁLISIS SOCIO-POLÍTICO

Vamos a tratar ahora de hilar todas estas cuestiones con el análisis político deleuzeano para por fin desarrollar la respuesta del francés a la pregunta de Toni Negri con la que hemos comenzado el presente estudio. Brevemente, no obstante, recopilemos los aspectos fundamentales a modo de conclusiones que luego nos permitirán conectar con el ámbito socio-político al que nos dirigimos:

15 Cfr. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, op.cit., p. 49

16 Deleuze G., Ibídem, p. 53

17 Deleuze G., Ibídem, p. 100

En primer lugar, como hemos indicado, Deleuze elabora una filosofía que pone en cuestión absolutamente la primacía y la centralidad de la unicidad del sujeto y con ello, también, a la dicotomía clásica de la teoría del conocimiento entre éste y el objeto: el Yo y el mundo quedan arrasados en una multiplicidad genética, versátil y productiva mostrándose absolutamente heterogéneos entre sí. Efectivamente, el francés hace al sujeto deudor, en cuanto efecto, de una actividad proteica e intensiva que lo devuelve sin concesiones al terreno de lo múltiple. Y esto porque una y otra vez lo que Deleuze se propone es acudir a la génesis, al proceso por el cual “somos”¹⁸, un proceso que le hace descubrir, de un lado, a ese inconsciente que es pura multiplicidad errante y, de otro, al “ser” mismo como Acontecimiento.

En segundo lugar, si el “ser” no es más que esta confluencia de flujos intensivos del que emergen tanto los fenómenos como el propio sujeto en su actualizada efectuación, por su parte, el “sentido” será el resultado de la síntesis disyunta entre éste y aquellos pero justamente en el nivel virtual de su génesis. He ahí el vínculo último que Deleuze acaba por establecer entre sentido y sin-sentido y que ahora habremos de aplicar a lo político.

Pero aun debemos sacar dos consecuencias más de lo explicado hasta ahora: el ser así descrito es afirmación de la diferencia, bien, pero hay procesos de negación de la misma que Deleuze se esfuerza por analizar. El más evidente en su filosofía es aquel por el cual el torbellino caosmológico de síntesis disyuntas entre puntos singulares de fuerzas en relación que conforma *in actu* el *spatium intensivo*, es detenido y llevado a homogeneización en el *spatium extenso*, allí donde se da la dicotomía cognoscitiva clásica entre sujeto y objeto, entre el Yo bien constituido y el fenómeno que éste aprehende bajo el presupuesto de una homología entre ambos. Como hemos explicado, en este nivel que es el de la representación, se está negando la diferencia, esto es, la heterogeneidad de un encuentro azaroso que se produce en un nivel pre-subjetivo y que tiene que ver con la sensibilidad, con la capacidad inter-afectiva entre ambos polos. Cuando esto sucede lo que acaba por ser anulado es la posibilidad de toda novedad, de toda creación: de la producción de más diferencia. El resultado es aquí una voluntad de dominio, de fijación conservadora, sobre lo que sea el

18 En este sentido es fundamental en Deleuze la influencia de G. Simondon, sobre todo en lo que se refiere a su obra titulada *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, (en Buenos Aires, Cactus, 2009). Se pueden encontrar las referencias más explícitas de nuestro autor a Simondon en Deleuze, G., “Gilbert Simondon. El individuo y su génesis físico-biológica” en *La isla secreta y otros textos. Textos y entrevistas 1953-1974*, Valencia, Pre-textos, 2005, pps. 115-120.

mundo y el propio Yo: voluntad de poder negativa, reactiva. Pero hay algo más porque el origen de esta voluntad, de este ser reactivo de la fuerza, se encuentra en el propio *spatium intensivo* pues, si estamos en lo cierto, él es el precursor último del segundo con todo lo que esto conlleva. En efecto, como vimos al principio, la relación entre las fuerzas puede ser de signo reactivo o negativo de manera que todo el esquema de la representación y del conocimiento queda sumergido en un *caosmos* que *per se*, en este caso, pide ser ordenado hasta la nivelación, hasta la anulación misma de la diferencia que lo ha engendrado volviéndose, pues, contra sí mismo. Hay entonces una posibilidad negativa en la propia relación intensiva, se efectúe o no ulteriormente en el plano de la *extensio*. Por tanto, no se trata tan sólo de diferenciar entre las dos caras del mundo o del ser, la una activa, positiva y creativa y la otra reactiva, negadora de aquella potencia creadora: *intensio* y *extensio*. La relación es tan compleja, la génesis es tan profunda, que incluso la segunda tiene su origen en la primera: sigue siendo su efectuación.

Sucede entonces que encontramos una doble necesidad en la existencia de lo actual fenoménico, en el acaecimiento de la representación misma¹⁹: de un lado el destino de la *intensio* es el de efectuarse, corporeizarse, y alcanzar el plano de realidad de la *extensio*, cumpliéndose así la coexistencia de ambos reinos; de otro este destino puede ser reforzado hasta el paroxismo por una voluntad de poder negativa. En los dos casos sobreviene la negación de la diferencia, pero en el primero la negación es siempre segunda y depende de una afirmación más profunda; en el segundo en cambio la negación adquiere la primacía de manera que el motor último de toda realidad representada pasará a ser el de la negación²⁰:

208

19 Hay que recalcar que el ámbito de la *extensio* no es eliminable para Deleuze sino que configura lo que él denomina como una 'ilusión': "La ilusión límite, la ilusión exterior de la representación, que resulta de todas las ilusiones internas, es que el sin fondo no tenga diferencia, cuando, en verdad, ella hormiguea en él. ¿Y qué son las Ideas, con su multiplicidad constitutiva, sino esas hormigas que entran y salen por la fisura del Yo?" (Deleuze, G., Diferencia y repetición, op.cit., p. 409). Una ilusión no obstante inevitable, tal y como lo recoge en su estudio L. Sáez: "Este ser diferencial intenso-extenso no puede ser captado en cuanto tal por la representación. (...) la representación, de la que no podemos escapar, detiene el devenir y superpone una identidad, investidura de la diferencia. Sin embargo, el mundo representado no es un mundo inexistente. Es real, en cuanto 'ilusión necesaria'." (Sáez, L., «*Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger*», en Sáez Rueda/De la Higuera (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 442)

20 Quizá quien mejor ha sabido identificar y explicar esta cuestión deleuzeana a cerca de la negación y su (re)acción conservadora es F. Zourabichvili (en *Deleuze, Una filosofía del Acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrotu, 2004, pps 71-79). que, si bien queda contextualizada en la rivalidad entre el pensamiento nietzscheano-pluralista y el hegeliano -dialéctico, entendemos que rebasa ese límite circunscrito a la mera Historia de la Filosofía para acabar ejerciéndose como una tesis soterrada en el propio Deleuze y que avanza del ámbito de la ontología al de la teoría política.

justamente ahí es donde se pretende anular con más ahínco al devenir productivo del eterno retorno en pos de la mera conservación, de la identidad en la igualdad y la nivelación de la diferencia.

¿Cabe entonces un tipo de efectuación, en el plano de la *extensio*, que tenga su origen en la relación afirmativa de la diferencia, en una voluntad de poder afirmativa? Únicamente a condición de que ocurra ese dejarse afectar por lo otro heterogéneo afirmando la relación diferencial. Entonces el sujeto mismo será asumido como un devenir, un Yo nunca idéntico a sí mismo, un *Ello* o un “Yo (que siempre) es otro”²¹. Esto es, paradójicamente, sólo a condición de hacer descender de su altar a la representación. Y este (A)contecimiento lo localiza Deleuze en fenómenos como el arte, la propia filosofía o la revolución... Entremos entonces ya en el ámbito de las consecuencias políticas de esta ontología:

VI. CONSECUENCIAS SOCIO-POLÍTICAS. DEVENIR “MÁQUINA DE GUERRA”

Con todo esto, en profundidad, ¿qué debemos entender por “minoría” y por “creación”? ¿qué hay, como inquiere Negri, de la relación entre el momento constituyente y el momento constituido?, ¿y de la posibilidad de acabar con lo intolerable? Aun más ¿qué es lo intolerable, aquello que es causa de vergüenza según Deleuze? y ¿qué entiende pues por resistencia?

209

Vamos paso a paso. A nuestro juicio la relación entre el momento constituyente y el momento constituido por la que pregunta Negri en su entrevista puede ser considerada análoga a la relación que se da entre el *spatium intensivo* y el de la *extensio*, una relación compleja de *agón*, de continuo *pólemos* entre una dimensión originante y otra originada respectivamente. Aun más, se podría concluir que la soberanía emerge entonces de modo similar a la ocurrencia del sentido. Según esta tesis lo constituyente ostentaría estatus de realidad en tanto que morada de lo intensivo, de la diferencia afirmándose *qua* diferencia. Se trata por tanto de una instancia de flujos sin tregua que insertan la novedad en el mundo político-social y que, en consecuencia, esconde un potencial siempre revolucionario: la diferencia es siempre, en tanto que tal, insurrecta y su *re-sistencia* consiste en su eterno volver, en su repetición: el eterno volver de la diferencia. Este potencial se cumple de *facto* en el momento en que esta diferencia se actualiza, se efectúa y da lugar a nuevas instituciones y a

21 Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, op.cit., p. 142

nuevas formas de gobierno y de organización social, esto es, cuando se corporeiza en el plano de la *extensio*. Sólo desde ese plano, además, puede ser explicada, llevada al nivel de las causas y los efectos, de las condiciones históricas para un determinado suceso. Ahí es justamente donde se da la representación, pero en este caso no entendida desde una teoría del conocimiento, sino desde su acepción política: momento constituido en que la diferencia queda subsumida, apropiada, homogeneizada y llevada a una nueva forma estatal. Ahora bien, ocurre paradójicamente que este cumplimiento consiste justamente en el agostamiento del potencial creador de la diferencia afirmativa que, al cabo, queda suspendida en el nuevo plano del que es germen.

Es a esto a lo que se refiere Deleuze cuando establece las nociones de molar y molecular, pero, también, de minoría y mayoría: lo molar se refiere, pues, al ámbito de las instituciones y a su funcionamiento ordinario en el momento constituido que, *per se*, procuran conservarse habitando en Cronos, en la previsión y el cálculo; lo molecular, en cambio, es aquello capaz de desbordarlas y transformarlas en mayor o menor medida en la temporalidad del Aion, y, así, de *tender líneas de fuga* o *desterritorializar lo territorializado*. Lo primero tiene que ver con la representación (política y cognoscitiva); lo segundo con el deseo. En efecto, la materia última de este oculto universo molecular es para Deleuze el deseo: “flujos expresados en cuantos, que se crean, se agotan o mutan, que se suman, se substraen o se combinan”²². La fuerza aquí, la *intensio*, es puro deseo, pero un deseo aun sin codificar, aun sin la carga de las representaciones sociales, un deseo molecular sin objeto: simplemente flujo. Como consecuencia se entiende que este deseo molecular no pertenece en Deleuze a los individuos y menos aun a los colectivos ya que anida en la multiplicidad versátil y genética que vimos: infinidad de *máquinas deseantes* agitándose en el cuerpo -sin órganos- de lo social. El deseo es múltiple, no sigue una línea prefijada, sino que es presa de entrecruzamientos, de encuentros a nivel pre-subjetivo y preindividual. De ahí su capacidad de vislumbrar *tierra nueva*, de crear caminos no preestablecidos y fugarse, así, de lo codificado molarmente: un deseo nómada... *máquina de guerra*: “la máquina de guerra en sí misma, parece claramente irreductible al aparato de Estado, exterior a su soberanía, previa a

210

22 Deleuze G. y Guattari, F., “Micropolítica y segmentaridad” en *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 223.

su derecho (...) sería como la multiplicidad pura y sin medida, la manada, la irrupción de lo efímero y potencia de la metamorfosis”²³

Sin embargo, esta distinción se vuelve compleja, y no hemos de asociar en modo alguno lo molecular, lo revolucionario, la máquina de guerra, con algo bueno en sí mismo, con algo que sólo puede ser de signo activo y positivo. Como ya vimos en relación a la ontología, Deleuze advierte a cerca de la posibilidad de una voluntad de poder negativa, de un diferenciante vuelto contra sí mismo, contra su afirmación. Es así que, ya en el plano de la discusión política y, en concreto, en el capítulo de *Mil Mesetas* titulado “Micropolítica y segmentaridad”, analiza de forma magistral arrojando luz a este respecto sobre la distinción entre totalitarismo y fascismo: el totalitarismo, nos dice, pertenece exclusivamente al ámbito estatal, esto es, molar; en cambio, el fascismo puede in-sistir en el plano molecular sin corporeizarse o efectuarse en un Estado. En definitiva, el fascismo tiene un componente revolucionario en tanto que puede ocupar el momento constituyente aun sin llegar a efectuarse. Éste es el mayor de los peligros señalados por Deleuze: “Uno se desterritorializa, se hace masa, pero precisamente para ahogar y anular los movimientos de masas y de desterritorialización, para inventar todas las reterritorializaciones marginales todavía peores que las otras (...) la especificidad de los microfascismos consiste en que pueden cristalizar en un macrofascismo, pero también puede perfectamente flotar por su cuenta en la línea flexible y bañar cada célula pequeña”²⁴ En efecto, lo molecular puede devenir también reactivo.

211

Pero hay más, porque si según este esquema a cada uno de estos momentos, constituyente y constituido, molar y molecular, también le corresponde un tipo de temporalidad, la de Cronos y la de Aion respectivamente, podemos entonces entender nuestra aseveración respecto de la emergencia de la soberanía: ella no se encuentra ni en las instituciones ni en los sujetos que participan de ellas (sea como gobernantes o como gobernados, como representantes o representados, al cabo, como sujetos o como objetos), sino en el “entre” intensivo y molecular que, de nuevo, hace y deshace a ambos. El plano constituido oculta, por tanto, un continuo infinitivo, un “constituir” sin cese que lo amenaza y lo forja a un tiempo. La relación pues entre estas dos caras de la realidad político-social es de in-sistencia mutante de una en la actualidad con pretensión de permanencia de la otra. Desde

23 Deleuze, G. y Guattari, F., “Tratado de nomadología, la máquina de guerra”, Ibídem, p. 361.

24 Deleuze, G. y Guattari, F., “Micropolítica y segmentaridad”, Ibídem, p. 231.

esta perspectiva, la soberanía no pertenecería a un sujeto bien constituido (al Estado), tal y como se ha venido tematizando tradicionalmente en la filosofía política, sobre todo en lo que respecta a la *teología política* desde Hobbes a Carl Schmitt, sino que tiene más que ver con sus procesos genéticos y con los de su realidad, ambos entendidos como relaciones de fuerzas en síntesis disyuntivas. Pertenece entonces más bien a lo que Deleuze denomina como “pueblo” en su acepción intensiva: pueblo de la *intensio* en tanto que minoría creativa y constituyente, pura potencia afirmativa de su ser diferencial, que no obstante, simultáneamente se efectúa despotenciándose como pueblo de la *extensio*, esto es, como mayoría constituida por la representación: “(e)l pueblo siempre es una minoría creadora que permanece como tal aun cuando alcance una mayoría: las dos cosas pueden coexistir, ya que no se experimentan en el mismo plano”²⁵

Bajo esta conclusión, si estamos en lo cierto, podríamos adscribir a Deleuze en una reciente línea de pensamiento denominado impolítico en la que se encontrarían Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito o Giorgio Agamben, pero bajo la condición de entender ahora esta impolítica como impolítica de la *intensio* derivada de una ontología de la fuerza cuya consecuencia efectivamente es colocarse en el “afuera” de lo instituido como forma estatal. En cualquier caso lo que sí podemos colegir siguiendo esta línea argumentativa es que el momento constituyente y el momento constituido no son dos realidades alternantes dadas en una relación de sucesión, sino dos realidades simultáneas en que la segunda de continuo resiste, en su retornar sin cese de la diferencia insurrecta que la organiza, afirmativa de sí, y de este modo, puja por transgredir a la primera siendo su exceso. Y esto porque en último término la única legitimidad que podría pensarse delezeanamente es la legitimidad de esa afirmación rotunda, de ese sí de la diferencia para con la diferencia. Lo contrario, una soberanía asentada ilegítimamente respondería a esa voluntad de poder negativa que sólo busca el dominio y la homogeneización: nuevas seguridades, nuevas formas de conservarse, hasta, paradójicamente, autodestruirse. Esto es el fascismo “una máquina de guerra (que) se apodera del Estado (...) En el fascismo hay un nihilismo realizado. Pues, a diferencia del Estado totalitario que se esfuerza en obstruir todas las posibles líneas de fuga, el fascismo se

212

25 Deleuze, G., “Control y devenir” en *Conversaciones*, op.cit., p. 271-272

construye en una línea de fuga intensa, que él mismo transforma en línea de destrucción y abolición puras (...) que no tendrá otra salida que el suicidio del propio Estado”.²⁶

VII. CONCLUSIÓN

Por todo lo anterior, cuando Negri habla de “los oprimidos” en su pregunta, deleuzeanamente no podemos entenderlos como “clase”²⁷, esto es, como sujeto político capaz de convertirse en el nuevo detentador de la soberanía. No, para Deleuze lo oprimido es siempre esa diferencia molecular, intensiva. Oprimido desde el plano molar, desde la representación política y gnoseológica, desde la extensión y desde Cronos. La opresión económica: el yugo de los pobres; la racial: la xenofobia y el racismo frente al extranjero; la sexual: el machismo y la homofobia contra mujeres y homosexuales; etc., es opresión segunda dada en el plano molar desde el que, además se considera a éstos como grupos homogéneos que entran en contradicción o en relación de oposición respecto de un otro que se les opone y los niega: el rico, el hombre, el blanco o el nacional, o todo ello a la vez. Pero lo que verdaderamente se está negando con esta operación es la diferencia interna que mora en estos colectivos, lo múltiple de su deseo, su ser ellos mismos un devenir afirmativo y disyunto, su nomadismo y por tanto, su verdadera capacidad revolucionaria que va más allá de estos nombres que los detienen y los encapsulan.

213

Ahora bien, como se ha señalado insistentemente, la precisión de Deleuze aquí es la del escalpelo: si, como ocurría en Nietzsche, podemos advertir ontológicamente dos tipos de nihilismo²⁸, uno negativo, el de los esclavos, y otro positivo o productivo, el del niño y el artista, también podemos distinguir éste en términos políticos: el negativo, reino de lo ilegítimo, es el que da de sí al fascismo; y el positivo, donde mora la legitimidad última de toda institución, aquel capaz de afirmar la diferencia. El resultado de éste último ha de ser la

26 Ibidem, pps. 233-234.

27 “Se dice equivocadamente (sobre todo en el marxismo) que una sociedad se define por sus contradicciones. Pero eso sólo es cierto a gran escala. Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia, a la máquina de sobrecodificación” Ibidem, p. 220. También en la entrevista a Negri que aquí utilizamos: “una sociedad no se define tanto por sus contradicciones como por sus líneas de fuga (...) Y hay otra indicación en Mil Mesetas: no ya considerar las líneas de fuga en lugar de las contradicciones, sino las minorías en lugar de las clases” (Deleuze, G., “Control y devenir”, en *Conversaciones 1979-1990*, *op.cit.*, p. 269).

28 Quizá uno de los mejores estudios sobre el tema del nihilismo en Deleuze se encuentre en Sáez, L., «**Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger**», en Sáez Rueda/De la Higuera (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pps. 417-456

consecución de instituciones que, en palabras de Nietzsche cabalguen *a lomos de un tigre*, el tigre de lo constituyente virtual, insistente y afirmativo en el tiempo del Aion porque, como afirma nuestro autor, “la única oportunidad de los hombres está en el devenir revolucionario, es lo único que puede exorcizar la vergüenza o responder a lo intolerable”²⁹

Por tanto, de fondo lo que tenemos es una diferencia que afirmándose batalla por crear y, así, se torna “pueblo”. “Crear” como infinitivo que, ulteriormente, dará lugar a nuevas instituciones, nuevas leyes, nuevas formas de gobierno, nuevas condiciones sociales, etc. “Crear” como devenir lo que no se es todavía. Aquí se encuentra la diferencia entre mayoría y minoría: bien lo dice Deleuze, esto no es una cuestión cuantitativa o numérica, antes bien es una cuestión de *intensio*, de interafección y producción de nuevas diferencias. Y esto supone que el poder constituyente no desaparece nunca en la historia. Incluso en aquellos momentos en que pareciera que no hay resistencia ni insurrección alguna, todo un mundo rizomático bulle por debajo, gruñendo como los simulacros bajo el sistema platónico y su República ideal. Podemos entender incluso que, al cabo, este es el motor último de la historia, un motor sin *telos* y que nada tiene que ver con la ilustrada idea de progreso, para una historia aiónica de exuberancia *caosmológica* y organización inmanente.³⁰

214

Sin embargo la tragedia es inevitable y el propio Deleuze parece reconocerlo explícitamente en la entrevista que analizamos: no, *no sabemos lo que puede un cuerpo* y nunca lo sabremos, la representación no llega hasta ahí, esa caósmosis es una instancia imposible de controlar por el ser humano y su conciencia. El nihilismo decadentista, la voluntad de poder negativa siempre será una amenaza: “Lo que nos avergüenza es no tener ningún medio seguro para preservar y, *a fortiori* para liberar los devenires, incluso en nosotros mismos. Lo que nos condena a una perpetua ‘inquietud’ es que no sabemos cómo puede cambiar tal grupo, cómo puede recaer en lo histórico... No disponemos de la imagen de

29 Deleuze, G., “Control y devenir” en *Conversaciones*, *op.cit.*, p. 268.

30 “La diferencia entre una macrohistoria y una microhistoria no tiene nada que ver con la longitud de las duraciones consideradas, lo grande y lo pequeño, sino con sistemas de referencia distintos, según se considere una línea sobrecodificada de segmentos, o bien un flujo mutante de cuantos. Y el sistema duro no detiene el otro; el flujo continua bajo la línea, eternamente mutante, mientras que la línea totaliza” (Deleuze, G. y Guattari, F., “Micropolítica y segmentaridad” en *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, *op.cit.*, p. 225). También en la propia entrevista de Negri que analizamos en el presente artículo: “Lo que la historia capta del acontecimiento son sus efectuaciones en estados de cosas, pero el acontecimiento en su devenir, escapa a la historia (...) 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. Exactamente lo que Nietzsche llama lo Intempestivo”. (Deleuze, G., “Control y devenir” en *Conversaciones 1972-1990*, *op.cit.*, p. 267).

un proletariado al que le bastaría con tomar conciencia”.³¹ La pugna decisiva contra lo intolerable ocurre a nuestras espaldas...

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

- Deleuze, Guilles (2014) *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-textos.
- Deleuze, Guilles (2002) *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrotu editores.
- Deleuze, Guilles, (2005) *La isla secreta y otros textos. Textos y entrevistas 1953-1974*, Valencia, Pre-textos.
- Deleuze, Guilles (1990) *Lógica del sentido*, Madrid, Paidós Surcos 10.
- Deleuze, Guilles (2000) *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, Guilles y Guattari, Felix (2002) *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

215

- Galvan Rodríguez, Gustavo (2007) *Gilles Deleuze. Ontología, pensamiento y lenguaje*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- Nietzsche, Friedrich (1981) *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- Sáez, Luis (2007) «*Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger*», en Sáez Rueda/De la Higuera (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Simondon, Gilbert (2009) *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Cactus.
- Zourabichvili, François (2004) *Deleuze, Una filosofía del Acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrotu.

31 Deleuze, G., Ibídem., p. 270.

