



Entre lo cósmico y lo molecular: Vida, individuación y cuerpo en Gilles Deleuze.
Ensayo sobre los caminos de la materia.

Autor
David Santiago Mena Luengas

Director
Adolfo Chaparro Amaya

Trabajo presentado como requisito para optar al
título de profesional en Filosofía

Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Filosofía
Universidad del Rosario

Bogotá-Colombia

2024

resumen

Esta tesis se propuso la tarea de intentar seguirle la pista a los caminos recorridos por la materia en el proceso de individuación, con las singularidades como personajes principales, que Gilles Deleuze defiende en su obra, con el fin de hacer evidente su importancia para un proyecto de filosofía vitalista, filosofía de la diferencia, que se opone a la equivocidad del Ser. Para llevar a buen término este objetivo, se dividió la tesis en tres partes. La primera parte trata una Vida *unívoca* en Deleuze, de cómo él la ve, de cómo está estructurada y desestructurada por una virtualidad rampante, desaforada, en estrecha relación con el Eterno Retorno de lo Mismo. La segunda parte se ocupa cuidadosamente del proceso de actualización de lo virtual, de las Ideas, es decir, el proceso de individuación inmanente entendido por Deleuze como proceso dramático, expresivo, e intenso de la materia, movilizado por las singularidades. La última parte intenta ver las consecuencias que semejante proceso de individuación inmanente tiene en la concepción del cuerpo, y cómo esa concepción se enfrenta a los llamados *despreciadores del cuerpo*, sacerdotes de un Ser equívoco.

abstract

This thesis set itself the task of attempting to trace the paths taken by matter in the process of individuation, with singularities as main characters, that Gilles Deleuze defends in his work, in order to make clear their importance for a project of vitalist philosophy, philosophy of difference, which opposes to the equivocality of Being. In order to achieve this goal, this thesis was divided into three parts. The first part deals with a univocal Life in Deleuze, how he sees it, how it is structured and unstructured by a rampant, unbridled virtuality, in close relation to the Eternal Return of the Same. The second part carefully deals with the process of actualization of the virtual, of Ideas, that is, the process of immanent individuation understood by Deleuze as a dramatic, expressive, and intense process of matter, mobilized by singularities. The last part tries to see the consequences that such a process of immanent individuation has on the conception of the body, and how this conception confronts the so-called despisers of the body, priests of an equivocal Being.

agradecimientos

Agradecer es señalar aquello y a aquellos que, de haber faltado, habría sido imposible conseguir lo que se consiguió, lograr lo que se logró. Empiezo por agradecerle, entonces, a Amalia Boyer. Amalia, en esta historia, fue la encargada de hacer de Cupido. Ella, precisamente, fue la que me habló de un amigo muy cercano, un amigo de ella desde hace muchos años, un amigo que quizás podría caerme bien, con el que, quizás, pudiera congeniar. Ella misma se encargó de señalarme de qué manera sería mejor abordarlo, dónde sería mejor encontrarlo, a qué horas, qué día. A ella le debo, pues, varias horas de lecturas y de risas, de trabajo, y mi amistad con Deleuze.

De igual modo, le agradezco a Adolfo, a la voz de Adolfo que me ha acompañado en estos meses. Hablo de esa voz que titubea, que no dice palabra, durante varios segundos no dice palabra, pero en ella se empiezan a intercalar pequeños sobresaltos, pequeños gruñidos, como los de un motor que quisiera arrancar y, cuando arranca, te lleva, te lleva, te conduce, te conduce, te hace doblar a la izquierda y a la derecha, arriba y abajo, pero en un mismo momento, en un mismo instante.

Restaría señalar que, para mí, el amor es cariño, y el cariño es paciencia, y la paciencia es ser valiente, ser tenaz, insistir. Querer a alguien, según lo que he visto, según lo que me han enseñado y según lo que he aprendido, es entender que ningún momento es definitivo, que ningún logro, ningún error, es el último logro y el último error, aquel que define todo, aquel que tiene la última palabra. Querer es siempre tres puntos suspensivos, un constante esforzarse por que ese punto que se avecina, no sea el último, sino que le sigan otros dos, otros tres.

En últimas, lo que quiero decir es que esto que he escrito no habría sido posible sin el amor, es decir, el cariño, es decir, la paciencia, de mi familia, de mis tías y mis primas, de mis amigos. Eso sí, debo destacar a unos parajes luminosos, a unas estrellas: la estrella-Damaris, que es mi fuerza, mi vigor; la estrella-Chucho, que es mi silencio, mi serenidad; la estrella-Leonor, que es siempre agua, abrigo; la estrella-Sara, que es mi corazón, mi aliada; la estrella-Amira, que es mi calma, sosiego. Gracias.

para Gloria y Cecilia

tabla de contenido

resumen	3
agradecimientos	4
Introducción	9
1. Vida-Problema: mapa, alfombra, Ideas	18
la equivocidad del Ser	18
buen sentido, sentido común	22
repetición y agujero negro	26
diferencia, crítica y escalofríos	29
plano de inmanencia, univocidad del Ser, Alfombra	33
Vida-Problema, devenir	36
los problemas son de la Materia	39
misticismo ateo	42
virtualidad y Universo en expansión	45
virtualidad, materia y energía oscura	47
virtualidad y Memoria	50
virtualidad y Eterno Retorno	54
repetición en el Eterno Retorno: Olvido y vitalismo turbio	59
2. Individuación: singularidades, intensidad, dramatización	66
noche e Ideas	66
marcación y desmarcación de las singularidades	70
las singularidades son campos de individuación	72
intensidad y contemporaneidad de la diferenciación [différentiat/cion] de las Ideas	75
el mundo de las singularidades en contra de Dios, del Mundo, y del Yo	80
dinamismos espacio-temporales y dramatización	83
escenarios y actores	87
todo escribe	90

Universo animado: la materia discierne, jeroglíficos, particlos	93
singularidades como verbos en infinitivo	98
texto como tejido	103
3. Cuerpo y Vida, cuerpo-intenso	107
breve recuento	107
sacerdotes despreciadores del cuerpo	110
Yo es Alma	115
repetición Moral y tristeza del cuerpo	119
cada instante es mortal	122
doblar la línea del afuera	127
el método de dramatización	130
materia animada y física cuántica	133
el cuerpo es un campo de fuerzas, un diagrama, una multiplicidad	136
el cuerpo es el adentro del afuera	141
cuerpo intenso, CsO	144
CsO, almas contemplativas	149
Yo es Otro, encanto	153
Conclusión	160
Bibliografía	168

*Hay campanas que tocan por la vida. Cae una hoja,
y cae de alegría. Amo la vida, estoy enamorado de la
vida.*

Virginia Woolf.

*No, no somos más que otro bicho
Ni nada menos que un bicho
Dejándonos arrastrar
Por el viento del azar
A su capricho
No estamos en otra liga
Por más que la Biblia diga
Y lo queramos creer
No dejamos de tener
Boca y barriga*

Jorge Drexler.

Introducción

A esta tesis le preocupa la Vida. A esta tesis le preocupa la Vida y lo que Deleuze tiene por decir sobre ella. En últimas, a esta tesis le preocupa el vitalismo de Deleuze. Sí, Deleuze es un vitalista, su filosofía es una filosofía vitalista, pero, ¿qué queremos decir cuando decimos: *Deleuze es un vitalista, la filosofía de Deleuze es vitalista?* ¿Qué andamos buscando, qué perseguimos, cuando nos preocupamos por el vitalismo de Deleuze? Una respuesta inmediata, una respuesta evidente, sería decir que lo que buscamos es increpar a Deleuze, recorrer parte de la obra de Deleuze y preguntarle *qué es la Vida*. Podría ser, sí, podría ser. Sobre todo porque esa pregunta, pareciera, es una pregunta mágica, es *la* pregunta. Como el mismo Deleuze explica, su primacía radicaría en que esta pregunta “se opondría a preguntas vulgares que remiten únicamente al ejemplo o al accidente” y, en consecuencia, obliga a que la respuesta dada, la respuesta hallada “comprenda lo inesencial, y que lo comprenda en su esencia” (2005b, pp. 128-129). Entonces, si preguntamos *qué es la Vida*, si le preguntamos a la obra de Deleuze, *qué es la Vida*, encontraríamos, por fin, una definición última, acabada, la esencia de la Vida, que reúne, en un sólo lugar, y en un sólo momento, todos los pormenores, todos los detalles, desde los más banales hasta los más indispensables. Entonces, el propósito de esta tesis sería ese, sería hallar, gracias a un golpe de suerte, o de inspiración, entre las miles de líneas escritas por Deleuze, ese lugar, esa línea excepcional, esa línea donde Deleuze dice: *la Vida es...*

Y, sin embargo, debemos decir que esa línea no existe, debemos afirmar “la ausencia, en Deleuze, de un concepto de vida o de vitalidad en general” (Zourabichvili, 2003, p. 87)¹. Si en Deleuze no existe una definición única de la Vida, entonces, de nuevo, ¿en qué consiste su vitalismo, qué significa que su filosofía sea vitalista? Si no se trata de establecer un concepto terminado de Vida, entonces, ¿de qué se trata, de qué se ocupa Deleuze cuando se ocupa de la Vida? A decir verdad, que no haya una definición no significa que no haya una apuesta, una tentativa. En Deleuze se trata de eso, por eso es vitalista Deleuze, no porque defina a la Vida, sino porque intenta transmitir una sensación, intenta hacer sentir lo que él siente respecto de la Vida. Cuando Mireille Buydens lo señala, Deleuze lo confirma: “yo creo que usted ha mirado de manera muy personal, lo que para mí es esencial, este ‘vitalismo’ o concepción de la vida como

¹ “...l'absence chez Deleuze d'un concept de vie ou de vitalité en général”.

fuerza no-orgánica” (2005, p. 7)². Cuidado, no es una definición, Deleuze no está diciendo: *la Vida es fuerza no-orgánica*. No, es una pretensión, una reivindicación, una defensa, que consiste en señalar lo que, para él, es lo más urgente cuando se habla de la Vida; se trata de una evaluación, respecto de la Vida, “de lo que tiene importancia y de lo que no la tiene” (Deleuze, 2002a, p. 287). Es como si Deleuze dijera: *a mí me parece que se trata de esto, no sé ustedes, pero para mí lo fundamental de la Vida es esto, yo siento que lo que hay de más vital en la Vida es esto, y voy a intentar convencerlos*. Por consiguiente, en la medida en que “la verdadera libertad está en un poder de decisión, de constitución de los problemas mismos [*que*] implica tanto el desvanecimiento de los falsos problemas, como el surgimiento de los verdaderos [*porque*] plantear el problema no es simplemente descubrir, es inventar” (Deleuze, 2017, pp. 11-12), lo que implican esa selección, esa evaluación y esa defensa de lo que él siente, no es tanto la importancia de encontrar una respuesta definitiva que diga *la Vida es...*, sino la importancia de un correcto planteamiento de las condiciones, de los términos, del problema de la Vida. En últimas, es vitalista la filosofía de Deleuze no porque defina la Vida, sino porque se ensaña, a lo largo de varios años, de varios libros, de varios encuentros y desencuentros, en definir e inventar el problema de la Vida³. Igualmente, es vitalista la filosofía de Deleuze, no porque zanje la cuestión, borre cualquier duda y afirme que la Vida es fuerza no-orgánica, y punto, sino que es vitalista su filosofía porque en las diversas definiciones del problema, en las diversas aproximaciones al problema, de lo que se trata en él es de seguirle la pista a esa Vida como fuerza no-orgánica, como si esa fuerza no-orgánica fuera, para él, el personaje principal de la Vida.

² “Et je crois que vous avez vu, à votre façon personnelle, ce qui est l’essentiel pour moi, ce « vitalisme » ou une conception de la vie comme puissance non-organique”.

³ Nos parece prudente hacer, desde ya, una aclaración que vale para la totalidad de la tesis. Consideramos que, precisamente por esa constante e inacabada preocupación por la Vida, ella misma, la Vida, cambia de nombre a lo largo de la obra de Deleuze. En ese sentido, entendemos que cuando Deleuze habla del Ser, está hablando, igualmente, de la Vida, que Ser y Vida son intercambiables, que lo que Deleuze dice del uno, se aplica, también, al otro.

Así pues, si al principio de su obra Deleuze habla del Ser, lo hace en la medida en que aún se debe mucho a la academia, aún el lenguaje filosófico tradicional lo ciñe, y por estar hablando, tratando, filósofos tradicionales (aunque al margen de la tradición, marginados por la tradición), opta por hablar con las mismas palabras. Sin embargo, a medida que va soltando amarras, que va sintiéndose cómodo en soledad y en compañía de Guattari, ya es la Vida la que aparece, y el Ser sólo vuelve cuando él vuelve a los filósofos, cuando expone los caminos creativos de ciertos filósofos que cuando se refieren a lo que para Deleuze ya se llama *Vida*, lo hacen diciendo *Ser*.

Lo que distingue, entonces, a la Vida y al Ser, es su relación con la tradición, el lenguaje filosófico pero, en Deleuze, ambas denominaciones apuntan hacia, y alimentan, su vitalismo.

Ahora bien, ¿qué implica que la filosofía de Deleuze sea vitalista por su constante plantear y ocuparse del problema de la Vida? ¿Qué implica que, para Deleuze, en ese constante planteamiento del problema de la Vida, el personaje principal sea una fuerza no-orgánica, que la Vida, tal como él la concibe, sea “siempre e inseparablemente vida no orgánica” (Zourabichvili, 2003, p. 87)? Para entender esto, resulta fundamental un apunte que hace Arnaud Villani en su libro *La guêpe et l'orchidée* (1999). Allí, muy lúcido, comenta que cada gran filósofo/a elige una preposición por sobre todas las otras y, en consecuencia, esa preposición privilegiada se convierte en el elemento clave para recorrer los caminos que esa filosofía recorre⁴. No se trataría, entonces, de leer a los/las autores/as tratando de identificar su tema o concepto clave (Amor, Justicia, Sublime, Vida), sino, mejor, tratando de identificar la preposición clave, la preposición que se repite, en la que el/la autor/a insiste. Villani dice, respecto de Deleuze, que hay una preposición que se destaca, que hay una que él escoge, que esa preposición deleuziana es “«entre»” (1999, p. 9). Cualquiera se vería inclinado a pensar que si un filósofo es vitalista, lo es en la medida en que canta la gloria de todo lo que lo rodea, de que le escribe odas y poemas a las personas que conoce, a los lugares que visita, los alimentos que prueba y los animales que cruza. Pero no, con Deleuze no, no puede ser así, porque su preposición privilegiada es *entre*⁵. Que *entre* sea la preposición privilegiada en Deleuze resulta crucial para entender por qué su vitalismo consiste en seguirle los pasos a una fuerza no-orgánica, por qué lo decisivo es una fuerza no-orgánica, por qué lo más vital es una potencia inorgánica que le hace decir que “son los organismos los que mueren, no la vida” (1990, p. 196)⁶. Es determinante entender que *entre* es transversal a la obra de Deleuze, que es como el caballo desbocado que atraviesa las páginas de Deleuze, porque así se entiende que a la tarea a la que se dio, a lo que se dedicó en su trabajo filosófico fue a intentar ver, y mostrar, “no las cosas mismas, sino *entre las cosas*” (Villani, 1999, p. 10)⁷. No los órganos, sino lo inorgánico, no las cosas, sino lo que pasa entre las cosas, no lo

⁴ “Es evidente que una gran filosofía se caracteriza por la proposición que privilegia: a Platón se lo lee mejor según el «más allá», a Aristóteles según un «en vista de», a Descartes por el «luego», a Kant según el «más acá de» y el «más allá de», a Hölderlin por el enigmático «contra», a Husserl por el «hacia», a Heidegger por el «para»” (Villani, 1999, p. 9). (“C'est une évidence qu'une grande philosophie se caractérise par la préposition qu'elle privilégie : Platon se lit volontiers selon le « au-delà », Aristote selon un « en vue de », Descartes par l'« après », Kant selon l' « en-deçà » et le « par-delà », Hölderlin par l'énigmatique « contre », Husserl par le « à », Heidegger par le « pour »).

⁵ A lo largo de la tesis se verá cómo este vitalismo que no lo es tal por maravillarse por las formas ya hechas, sino por lo informe, lo que se escabulle, lo que excede el mundo humano, lo que se opone, completamente, a un antropocentrismo.

⁶ “Ce sont les organismes qui meurent, pas la vie”.

⁷ “Deleuze s'est donné pour tâche de peindre, non les choses mêmes, mais entre les choses”.

acabado, sino lo que no se acaba, no lo terminado, sino lo que está en proceso, no lo hecho, sino lo que se está haciendo, no lo estático, sino lo inaprensible, en fin, “la *insistencia o persistencia* de aquello que no está dado” (Canavera, 2015, p. 138).

Así pues, verdadero *vitalismo* el de Deleuze porque no es doctrina, o sistema; verdadero vitalismo el de Deleuze puesto que entiende que “una escuela es lo contrario de un movimiento” (Boutang, 1995); verdadero, puesto que en este, su vitalismo, sí se le hace honor al sufijo *ismo* y sí se está, realmente, en presencia de una preocupación por los *movimientos* de la Vida, las traslaciones de la Vida. Lapoujade supo identificar todo esto, no sólo al leer a Deleuze, sino al escucharlo, al tratarlo, y por eso está convencido de que su filosofía “se presenta como una filosofía de los movimientos aberrantes o de los movimientos ‘forzados’ [y] constituye la tentativa más rigurosa, la más desmesurada, también la más sistemática, de inventariar los movimientos aberrantes que atraviesan la materia” (2016, p. 11). ¿Qué buscan, qué significan, si no es eso, si no es dar fe de eso que siempre pasa *entre*, de eso incontrolado que hay en la Vida, conceptos como *línea de fuga, cuerpo sin órganos, desterritorialización, nomadismo, devenir, rizoma, máquina de guerra, multiplicidad*? Sí, estamos de acuerdo con Lapoujade, pero hay un punto en el que nos distanciamos. A nosotros nos parece que no es que se trate de inventariar los movimientos aberrantes *que atraviesan la materia*, sino de inventariar los movimientos aberrantes *que la materia es*. Porque si para Deleuze, el personaje principal de la Vida es una fuerza inorgánica, y por eso su preposición favorita es *entre*, si lo que lo obsesiona de la Vida es eso que siempre se escabulle, eso que siempre se mueve, eso aberrante que siempre consigue liberarse y huir, eso que nunca, nadie, es capaz de encarcelar o detener definitivamente, es porque él, “lejos de concebir la vida bajo la forma de un principio distinto de la materia, la identifica por el contrario con la actividad creadora y anónima de la materia” (Canavera, 2015, p. 142). En últimas, se trata de entender que la filosofía de Deleuze es un inventario de los movimientos aberrantes de la materia porque a él la Vida le interesa, pero le interesa, en particular, “en su acepción *productiva* [...] en tanto que «productividad» o «proceso de producción» de lo real” (Ibíd., p. 139).

¿Por qué lo esencial del vitalismo de Deleuze es rastrear esa fuerza inorgánica? Porque lo importante, frente al problema de la Vida, es rastrear, no lo creado, sino lo que crea, la materia intensa, creadora, productiva. ¿Por qué se dice que Deleuze es un *pensador de la diferencia*? Porque es un perseguidor de lo nuevo, de cada nueva diferencia como impresionante creación o

producción de la materia. ¿Por qué, así como no se trata de definir la Vida, sino de constantemente definir e inventar el problema de la Vida, esa definición/inención del problema tampoco es *una*, tampoco es concluyente, ni general, ni abstracta? Porque la creatividad y la productividad de la Vida es infinita, es inagotable, y entonces cada vez que se trata el problema de la Vida, se lo debe tratar conforme a una creación o producción en particular que se quiera entender, que se quiera asir, se deben inventar las condiciones propicias para asir esa invención de la materia. Es por eso que Deleuze descarta la pregunta *qué es*, es por eso que dice que “no es seguro que la cuestión *¿Qué es...?* sea una buena pregunta [*es por eso que*] puede que las preguntas del tipo *¿Quién?* *¿Cuánto?* *¿Cómo?* *¿Dónde?* *¿Cuándo?* sean mejores” (2005b, p. 127). Es cierto, Deleuze es un vitalista o un pensador de la diferencia, pero también es un pensador del *acontecimiento*, y lo es en cuanto no piensa la Vida ni la diferencia en abstracto, como generalidades, sino, en cada *caso*, como *tal* creación de la Vida, *tal* producción vital. Igualmente, es pensador del acontecimiento en tanto allí, en el acontecimiento, se ve, se asiste, a lo que pasa *entre* las cosas, a eso que no se deja fijar y que, por eso mismo, crea, produce. Mejor, es pensador del acontecimiento, puesto que *cada* acontecimiento “ nombra este *entre* como el entrecruzamiento [...] el instante milagroso y misterioso en el que ocurre el estallido y despliegue de la diferencia [...] la original e inesperada aparición de la novedad, que en su condición esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro” (Esperón, 2017, p. 35). ¿Cómo estalla la creatividad/productividad de la Vida en la pintura (Cézanne, Bacon)? ¿Cómo estalla en la política, en las sociedades (*Capitalismo y esquizofrenia*)? ¿Cómo estalla en el lenguaje, en la escritura (Proust, Sacher-Masoch, *Crítica y clínica*)? ¿Cómo estalla en el pensamiento (Hume, Bergson, Nietzsche, Spinoza,...)? ¿Dónde y cuándo se produce un estallido en el cine, en la música (Minelli, Bresson, Boulez)? ¿Quién la hace estallar, quién es capaz de hacerla estallar? ¿Cuánto dura *ese* estallido?

En esto consiste la obra de Deleuze, en plantear correctamente el problema de la Vida respecto de una creación en particular llevada a cabo por la Vida. Por eso afirmamos que las respuestas o las definiciones no son tan importantes, o que sólo llegan a serlo por depender del problema, de una correcta delimitación y planteamiento del problema, puesto que “el problema tiene siempre la solución que merece en función de la manera en que se lo plantea, de las condiciones bajo las cuales se lo determina en tanto que problema, de los medios y de los

términos que se dispone para plantearlo” (Deleuze, 2017, p. 12). En resumen, Deleuze vitalista no por andar buscando una respuesta a la pregunta *qué es la Vida*, sino por seguirle la pista, en la Vida, a una fuerza inorgánica, una fuerza creadora, productiva. El resultado de ese seguimiento, de ese olfateo, es su obra. Precisamente, por ser un rastreo, un olfateo, es que Deleuze dice que “un libro de filosofía debe ser [...] una especie muy particular de novela policial” (2002a, p. 17). Cada uno de sus libros es una novela policial, una novela que le sigue el rastro a esa fuerza inorgánica movilizadora por la Vida, a lo nuevo, lo diferente, que produce esa fuerza inorgánica en “el pensamiento, la naturaleza, la historia de las sociedades” (Lapoujade, 2016, p. 11).

Pero hace falta decir una cosa más, hace falta consignar otro motivo, otro elemento, que explica el vitalismo de Deleuze. Y es que esa fuerza inorgánica, eso que siempre pasa *entre*, eso que hay que perseguir para ver, maravillados, cómo crea y cómo produce, no remite a ningún Orden Superior, a ningún Poder Supremo, a ningún valor trascendente. La fuerza inorgánica es fuerza de la materia, lo que crea y lo que se mueve ferozmente es la materia, y lo creado, está hecho de materia y depende de la materia, “por ello se dirá de la vida que es estrictamente *inmanente*” (Canavera, 2015, p. 136). Deleuze, meses antes de morir, escribe: “de la pura inmanencia diremos que es UNA VIDA, y nada más[...] Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta” (2007, p. 348). Aquí, de nuevo, hay que aclarar que no se trata de una definición, ahora sí, completa, donde Deleuze dijera: *la Vida es fuerza no-orgánica inmanente*. No, se trata de mostrar de qué manera trabaja, y en dónde trabaja, esa fuerza no-orgánica, se trata de afirmar que esa fuerza inorgánica conforma y crea desde la inmanencia, hacia la inmanencia, que no necesita de Dios ni Poder para crear, que ella misma es ya divina y potente sin necesidad de elevarse, sin recurrir a las Alturas. Se trata de luchar contra toda trascendencia, contra toda elevación hacia otros mundos y otros seres. Se trata de seguir a Nietzsche, de seguir la vía abierta por Nietzsche, de seguir la lucha de Nietzsche y no dejarse separar de la tierra: “¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! [...] Son despreciadores de la vida, son moribundos [...] la tierra está cansada de ellos” (2011, p. 47). Se trata de realizar una filosofía vitalista puesto que es *geofilosofía*, filosofía que entiende que “la tierra no es un elemento cualquiera entre los demás” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 86), sino el elemento, la superficie, que permite vivir y pensar, que sustenta todo pensamiento y toda vida, que permite lanzar un

grito filosófico, que permite gritar como los peces⁸, un grito que reclama y defiende una “inmanencia por todas partes” (Deleuze & Guattari, 2020, p. 267).

Ahora sí, estando explicado en qué consiste el vitalismo de Deleuze, en qué su filosofía es vitalista, es que podemos preguntar: ¿qué busca esta tesis en ese vitalismo, qué busca esta tesis en la filosofía de Deleuze? Ahora sí, podemos responder que lo que le interesa a esta tesis de ese vitalismo, de esa filosofía vital, es lo que tiene por decir acerca de la creación/producción, de individuos, de cuerpos. En otras palabras, lo que le interesa a esta tesis es saber en qué términos, de qué manera, Deleuze plantea el problema de la *individuación* a través de las singularidades, qué papel juegan las singularidades en el problema de la individuación. Además, gracias a lo dicho anteriormente, se entiende que, así como a Deleuze no le interesa preguntar *qué es la Vida*, tampoco le interesa preguntar *qué es un individuo, qué es un cuerpo*. Respecto a la individuación motorizada por la singularidades, resulta de suma importancia, y prefiere, sin lugar a dudas, la pregunta *quién* dado que ella “resuena en todas las cosas y sobre todas las cosas” (2002b, p. 112), dado que ella “no exige personas, sino fuerzas y voluntades” (1997, p. 140). En suma, se opta por la pregunta *quién* puesto que ella es la que pasa *entre* las personas y los cuerpos, ella es la que busca las fuerzas y los movimientos que constituyen y desbordan a los individuos y a los cuerpos, la que indaga sobre esa potencia inorgánica y su relación con los individuos y los cuerpos y que, en consecuencia, hace de los individuos y los cuerpos creaciones insólitas, productos deslumbrantes.

En consecuencia, esta tesis se limita a preguntar *cómo opera la Vida, quién se individúa, quién es un cuerpo*. Gracias a esta serie de preguntas, consideramos, se sigue el vitalismo de Deleuze, es decir, se sigue a la Vida como fuerza inorgánica, como materia creadora y productora, que crea y produce cuerpos e individuos sin apelar a Instancias Supremas. Y, precisamente, como esta serie de preguntas nos hace investigar la producción de individuos desde la inmanencia, podemos decir que, así como Deleuze encuentra en Simondon a un aliado, un precursor, nosotros, que seguimos a Deleuze, también seguimos a Simondon, y al Simondon que hay en Deleuze. En ese sentido, entendemos que es imposible averiguar por una producción inmanente de individuos sin inquirir en una física, una biología y una química que trabajan en la

⁸ “Si ustedes no son sensibles al grito filosófico, no son sensibles a la filosofía. Es igual que con los peces, los gritos filosóficos son como los gritos de los peces. Si ustedes no oyen los gritos de los peces, no saben lo que es la vida” (Deleuze, 2019c) (“Si vous n’êtes pas sensible au cri philosophique vous n’êtes pas sensible à la philosophie. C’est comme pour les poissons, les cris philosophiques sont comme les cris des poissons. Si vous n’entendez pas le cri des poissons vous ne savez pas ce que c’est que la vie”).

formación y en el engendramiento de un individuo; entendemos, igualmente, que el propósito de Simondon⁹ de inquirir sobre esa física, esa biología y esa química, pero sin dejar de lado lo que tienen por decir en un plano filosófico, sin dejar de lado lo que en ellas nos fuerza a pensar, nos hace pensar, es también nuestro propósito.

A fin de cuentas, este trabajo también está atravesado por un montón de elementos que no son estrictamente filosóficos, pero que, de todas maneras y, precisamente por no ser filosóficos, alientan al pensamiento. Qué ingenuo pensar que con la sola filosofía se puede hacer filosofía. Más aún, sería muy ingenuo pensar que con la sola filosofía se puede dar cuenta de la producción de individuos y cuerpos. Por eso mismo, es menester traer y combinar a la filosofía con elementos ajenos, foráneos, pero es igualmente menester preocuparse por cómo se habla, cómo se escribe, sobre la Vida y sobre sus creaciones, sobre la materia y cómo ella se combina, se junta o explota, para producir individuos y cuerpos. ¿Por qué, sino, Deleuze no sólo habla de libros de filosofía como novelas policíacas, sino de “la búsqueda de nuevos medios de expresión filosófica” (2002a, p. 18)? Precisamente, tratándose aquí del problema de la individuación, tratándose aquí de vislumbrar la fragilidad de las singularidades y los movimientos inusitados de la materia en lo que se refiere a una producción inmanente de individuos, tratándose aquí de lograr recorrer los caminos que recorre la materia para convertirse en *un* individuo, en *un* cuerpo, creemos que es necesario apostar por hacer que el problema de la individuación, en principio metafísico, se haga *físico*, se estire y se contraiga, respire; creemos que es indispensable “hacer del movimiento mismo [*de la individuación*] una obra [*e*] inventar vibraciones, rotaciones, giros, gravitaciones, danzas o saltos [...] trazos dinámicos en el espacio” (Ibíd., pp. 31-34) que sean una narración en vez de una representación, que sean un relato en vez de un símbolo; creemos que no por ser narración o relato se pierde precisión, exactitud, sino, al contrario, se requiere más puntualidad, más cuidado, para saber cuándo saltar y cuándo detenerse, cuándo subir la voz y cuándo susurrar. En últimas, creemos y apostamos por ese narrar y ese relatar, porque consideramos que están más cerca, que no se alejan tanto, de un vitalismo entendido como traslaciones creativas y productivas de la materia, es decir, que los preferimos porque están

⁹ Refiriéndose a su tesis doctoral, Simondon dice: “A través de este trabajo queremos mostrar que el individuo puede hoy ser objeto de ciencia, y que la oposición afirmada por Sócrates entre la Física y el pensamiento reflexivo y normativo debe tocar a su fin” (2015, p. 10).

“directamente unidos a la naturaleza” (Deleuze, 2002a, p. 34), porque *intentan hacer como hace la materia*¹⁰.

En conclusión, nosotros dividimos esta tesis en tres capítulos y su plan es el siguiente. En un primer capítulo, para responder a la pregunta *cómo opera la Vida*, nos esforzaremos por dejar claro que el enemigo contra el que Deleuze se bate es la equivocidad del Ser y su manera de condenar, maldecir, a la diferencia y a la materia; una vez determinado el enemigo, sí podremos entrar a mirar cómo es que la Vida de Deleuze, a partir de la univocidad, se opone a la Identidad y la Fijeza que el Ser equívoco busca asegurar mediante el buen sentido y al sentido común, cómo es que defiende la existencia de toda una dimensión virtual y problemática de la Vida, repleta de Ideas, como *fondo desfondado* que tiene que ver con lo más desaforado, lo más demoníaco, el Eterno Retorno de lo Mismo que impulsa un diseminar y un olvido de toda forma para que la Vida sea creación imperecedera. En el segundo capítulo, luego de encontrar el plano de inmanencia de la Vida, y a una Vida problemática, unívoca, y, para responder a la pregunta *quién se individúa*, nos encargaremos de mostrar cómo es que en la actualización de la dimensión virtual las singularidades juegan un papel protagónico al constituirse como condensación de partículas que, en un mismo momento, estructuran a las Ideas, las definen, pero también se hacen campo de individuación y, como campos de individuación, verdaderas máquinas *dramatizantes* capaces de producir escenarios, roles, actores, toda una expresividad de la materia, toda una escritura de la materia como trazado de las soluciones que corresponden a sus problemas. Finalmente, en un tercer y último capítulo, que busca responder a la pregunta *quién es un cuerpo*, nos preocuparemos por hacer evidente cómo, gracias a la univocidad del Ser y ese individuación como dramatización motivada por las singularidades, Deleuze afirma la fragilidad y la intensidad del cuerpo, lugar en el que las fuerzas expresivas de la materia se reúnen, y así poder hacerle frente a la equivocidad del Ser que, a través del alma y la moral, las promesas de mundos superiores, no hace sino despreciar al cuerpo, hacerlo carente, lastre y condena.

¹⁰ Y es que se verá, en esta tesis, que por ser creativa, productiva, la materia también carga con una expresividad inusitada, una expresividad que la hace pensante, la hace dramatizante, y escribiente.

1. Vida-Problema: mapa, alfombra, Ideas

muchas veces lo que llaman abstracto me parece solo lo figurativo de una realidad más delicada y más difícil, menos visible a simple vista.

Clarice Lispector.

la equivocidad del Ser

¿Cómo empezar a hablar de la materia? ¿Desde dónde empezar a recorrer los caminos de la materia? Necesariamente, hay que iniciar por la equivocidad del Ser. La equivocidad del Ser ha sido, si se quiere, el paradigma desde el cual nos hemos referido a la diferencia, a la materia, y es contra ese paradigma que Deleuze se bate. De hecho, lo que está en juego en el planteamiento de la equivocidad del Ser es un relacionamiento del Ser con la diferencia, un tratamiento de la diferencia respecto del Ser. Nos interesa, pues, empezar por la equivocidad del Ser, en tanto su tratamiento, su relacionamiento con la diferencia, es ya un tratamiento de la materia, es ya una manera de abordar y relacionarse con la materia y, sobretodo, porque nos permite entender qué trato se le ha dado tradicionalmente, de qué manera se ha hablado de ella, de qué manera se la ha comparado con instancias trascendentes y, debido a esa comparación, se ha terminado por mitigarla, detenerla y apocarla.

¿Cómo y por qué se hace equívoco el Ser? Pues bien, el señalado es Aristóteles; con Aristóteles, según Deleuze, el Ser se hace equívoco. En el relacionarse con la diferencia es Aristóteles el que empieza por distinguir dos tipos: las accidentales y las esenciales, las leves alteraciones, las discrepancias, y las grandes diferencias, mayores, generales. Las primeras, remiten a los objetos y a los cuerpos, “al ser concreto tomado en su materia [y cuyas] contrariedades que lo afectan son modificaciones corporales [...] siempre accidental[es], en tanto proviene[n] de la materia” (Deleuze, 2002a, p. 64); las segundas remiten, entonces, a los géneros, a las diferentes categorías, especie de cajones, depósitos, que sirven para ir agrupando a las primeras diferencias, para que, si alguien es pálido y otro es moreno, se entienda que ambos son Hombres, que ambos están amparados y situados en la categoría del Hombre. Tienen, pues, mucha mayor relevancia las diferencias genéricas en cuanto son los principios rectores, las guías,

que permiten subordinar la diferencia, ordenarla, categorizarla. Es por eso que Deleuze afirma que “la diferencia específica es, pues, pequeña con respecto a una diferencia mayor que concierne a los géneros mismos” (2002a, p. 67).

Perfecto, hay diferencias accidentales y hay géneros cuya labor es permitirnos tratar la enormidad de diferencias accidentales. Efectivamente, si los géneros son los que nos permiten tratar con las diferencias accidentales, si son *mayores* respecto de ellas, es porque, en realidad, son *menos* diferencia, detienen, de cierto modo, el flujo de la diferencia, la aminoran. No obstante, así agrupen diferencias accidentales y de ese manera permitan que la diferencia sea menor, de todos modos tienen una estrecha relación con la diferencia, de todos modos son una diferencia menor, pero compuesta por la variedad, lo múltiple de la diferencia; es decir, poseen una cierta coherencia, una cierta unidad, al mismo tiempo en que esa coherencia y esa unidad está supeditada a un sinfín de diferencias. Precisamente por eso es propio del género “permanecer el mismo para sí volviéndose a la vez otro en las diferencias que lo dividen” (Ibíd., p. 65), por eso los géneros son una unidad “en relación a todas las especies diferentes que los componen” (Craia, 2009, p. 196). Es cierto, comparado con la infinidad de diferencias accidentales, el género es una unidad, una categoría, pero, de todas maneras, es una unidad que está trabajada, y trabaja, con la diferencia. En últimas, “la diferencia transporta consigo el género y todas las diferencias intermedias” (Deleuze, 2002a, p. 65).

Hasta aquí, todo parece funcionar. Pero entonces Aristóteles es categórico y afirma que “el Ser no es un género” (Craia, 2009, p. 196), separa al Ser de los géneros, dice que en el Ser hay géneros, pero que el Ser mismo no es un género. ¿Qué implica esta separación? Primero, implica que el Ser no es diferencia, que el Ser, si fuera un género, agruparía las diferencias accidentales y sí se constituiría como una especie de unidad, pero siempre operada, trabajada, por la diferencia, con lo cual, sería él mismo diferencia, accidentes, alteraciones, mutaciones, y eso no puede ser. Segundo, implica que el Ser, al no ser diferencia, al distinguirse de lo que cambia y se modifica, siempre debe tener una relación indirecta con los cambios y las modificaciones, siempre tiene que estar mediada por los géneros, por las categorías, la relación entre el Ser y la diferencia. Estas dos implicaciones generan una consecuencia aún más crucial, a saber, que no es sólo que el Ser se separe de los géneros, sino que se abre un abismo entre el Ser y la diferencia que hace que el Ser vaya por un lado, y la diferencia por otro. Y si la diferencia va por un lado, uno muy distinto, a por donde va el Ser, entonces se comprende que “la metafísica

aristotélica no nos ofrece un concepto propio de Diferencia porque, en realidad, nos entrega un concepto puro de Identidad” (Craia, 2009, p. 198). Si el Ser es lo Idéntico y sus creaciones son la Diferencia, luego Aristóteles no sólo nos ofrece un concepto puro de Identidad sino que, al ofrecerlo, también provoca que se instauren dos espacios, un espacio de lo volátil, de lo frágil, lo pasajero, y un espacio que no cambia, que no muta, que no se divide, o que a pesar de todo cambio, de toda división, consigue permanecer, consigue seguir siendo el mismo, y por eso es trascendente, por eso va más allá, porque no se confunde con ninguna metamorfosis, porque ninguna mutación lo roza, y entonces es eterno, impertérrito, Uno, Igual.

Precisamente, es esa brecha entre los dos espacios, entre los dos mundos, la que genera que el Ser sea equívoco; pero, al mismo tiempo, que el Ser sea equívoco es lo que permite mantener el abismo entre esos dos espacios, lo que posibilita que esos dos espacios sigan separados, permanezcan separados y, de ese modo, el Ser como Identidad se sostiene, “la identidad como fundamento está salvada” (Ibíd.). En verdad, la equivocidad del Ser surge como la manera de apartar al Ser de la diferencia, la manera en que el Ser crea, se dice, en diversos géneros, en una enorme variedad de géneros que, a su vez, agrupan una infinidad de diferencias accidentales, pero siempre manteniéndose el Mismo. Entonces, “el Ser se dice de muchos modos [y así] se mantiene la unidad y la identidad trascendente del Ser, al tiempo que se posibilita la relación de este con la pluralidad de lo existente” (Ibíd.).

En principio, no habría problema con que la equivocidad le permita al Ser salvar su Identidad sin que se pierda nada de su divergencia, de sus diversas vías, voces. No obstante, el lío es que con la equivocidad del Ser se hace palpable, muy rápidamente, que si el Ser es separado de la Diferencia es porque se entiende que la Diferencia es Materia; mejor, que lo que la materia transporta y multiplica es la diferencia. Ciertamente, si se defiende que el Ser no puede ser un género, es en la medida en que el género está operado por la Diferencia, es en la medida en que, sí, un género es cierta estabilidad, cierto equilibrio, cierto nivel de condensación de un millar de diferencias accidentales, pero sin dejar de ser Diferencia, y si no puede dejar de ser Diferencia, es porque remite al desafuero, a la inestabilidad, a la turbulencia, de la Materia. Entonces, para que el Ser no pierda nada de su Identidad, la equivocidad no lo concibe como género y así no permite que se lo confunda con la Materia, no permite que se piense que él también sea Materia, que porque cree y se diga de diferentes maneras, mediante diversas combinaciones de Materia, se mezcle con su turbulencia, su inestabilidad.

Esa fosa profunda, que se abre entre el Ser y la Diferencia/Materia, provoca dos cosas. En primer lugar, se establece una jerarquía entre el Ser y la Diferencia/Materia, siendo el Ser, claramente, privilegiado sobre ella. Y es privilegiado porque, primero, su Identidad es también su Independencia, y si es Idéntico y es Independiente, debe ser entonces Pilar, Causa Primera, la “substancia eterna inmóvil [*que*] es necesaria no sólo como un motor que mantiene el cambio de las cosas en marcha, sino como principio universal del que todo depende” (Monclús, 2019, p. 84). Segundo, si lo que se quiere, realmente, al decir que el Ser no es un género, es conservar su Identidad, su Independencia, que la Diferencia/Materia no le sea algo adjudicable, entonces todo lo que quiera ese mismo objetivo, todo lo que se acerque con más esmero hacia ese objetivo, tendrá prelación. Por eso lo fundamental es alcanzar “una ciencia del Ser en cuanto Ser [...] hasta su límite último” (Craia, 2009, p. 196). La segunda consecuencia es que la relación entre el Ser y la Diferencia/Materia, como lo mencionamos, debe estar mediada, pero mediada jerárquicamente. En efecto, como lo que importa es alcanzar al Ser, llegar hasta el Ser, entonces es Aristóteles el que “estría el espacio ontológico” (Ibíd., p. 198), el que lo delimita en compartimientos y escalones. De esta manera, cada compartimiento actúa como tamiz, criba, que ayuda a mitigar la cantidad de Diferencia/Materia con la que se tiene que lidiar al desacelerar su bifurcarse, su corroerse, su dividirse y, así, hacerla más nítida, más maleable, más idéntica. A su vez, cada escalón dentro de esos compartimientos y entre los compartimientos, actúa como regla, metro, que mide qué tan lejos o qué tan cerca está cierta cantidad de Diferencia/Materia del Ser, qué tanto le falta para ser como el Ser. Por consiguiente, habrá individuos más perfectos que otros en tanto hagan más idéntica a la Diferencia/Materia, en tanto logren hacer que la Diferencia/Materia se haga Idéntica. Por eso Deleuze asegura que con la equivocidad del Ser “hay una jerarquía que mide a los seres según sus límites y según su grado de proximidad o alejamiento con respecto a un principio” (2002a, p. 74), con respecto a El Principio.

Por consiguiente, el hecho de que la Diferencia/Materia sea lo segundo con respecto a lo Primero, lo que debemos ordenar, categorizar escalonadamente hasta llegar a lo Primero, entraña que ella no sólo sea lo separado del Ser, sino que sea lo que se enfrenta, lo que intimida, lo que constituye un peligro y un obstáculo, en el objetivo de llegar al Ser. La equivocidad del Ser provoca, entonces, que el Ser sea separado de la Diferencia/Materia con el fin de salvar su Identidad y su Independencia, y que en esa separación la Diferencia/Materia se haga enemiga, que “parezca maldita, que sea la falta o el pecado, la figura del Mal prometida a la expiación”

(Deleuze, 2002a, p. 62). Así mismo es que a nosotros, a nuestro cuerpo, el maleficio lanzado sobre la Diferencia/Materia también lo alcanza, lo incluye en la lista de enemigos. Malditos somos puesto que si el Ser no es Diferencia/Materia, si se mantiene Idéntico mientras se dice de diversas maneras, si, mientras dice esas diversas maneras, ni muta ni cambia, entonces cada uno de nosotros, en cuanto es una serie de diferencias, una agregación de diferencias accidentales, materiales, es algo que el Ser dice, pero que, aun siendo dicho por el Ser, está separado de Él. Más malditos, aún, en la medida en que, si cada uno de nosotros es Diferencia/Materia que está separada del Ser, entonces cada uno de nosotros es otra encarnación del Mal que también debe expiarse, exorcizarse.

buen sentido, sentido común

En definitiva, como lo Uno es lo Bueno, la equivocidad del Ser reclama quietud, decreta inmovilidad. Por eso pareciera que en nuestra vida todo está detenido, que todo debe detenerse. Realmente, pareciera que todo es demasiado sólido, absolutamente sólido. Sobre todo nosotros, sobre todo nuestro cuerpo. Y es que sabemos, desde pequeños sabemos, que si somos frágiles es porque somos sólidos, pero no lo suficientemente sólidos para aguantar el encuentro con una pelota, con el suelo, con una piedra, con un cuchillo, con una bala. Sólidos, pero frágiles, motivados por una consigna que nos pide ser cada vez más sólidos, no dejamos de pedir por puntos fijos y rastreables, no dejamos de buscar que todo se haga cada vez más lento, más domesticable, y así, nosotros, nos hacemos, también, cada vez más lentos, cada vez más domesticados. En ese afán de detener y retener, durante el mayor tiempo posible, y de la manera más segura, la diferencia que nos rodea, pasamos de la tierra al barro, del barro a la arcilla, de la arcilla al cemento, del cemento al metal; pasamos de la cueva a la cabaña, de la cabaña a la choza, de la choza a la casa, de la casa al búnker. Estrechez, estrechez, cada vez más estrechez, que cada vez nos encontremos con menos cosas, que cada vez pasen, circulen, menos cosas, y si pasan, si circulan, que pasen y circulen despaciosas, que se identifiquen, dejen claro de dónde vienen y para dónde van, cuáles son sus intenciones. Retenes, guardias, no dejamos de llamar al orden. ¡Un poco de orden, un poco de orden, cada uno en su lugar, cada cosa en su lugar! ¡Un

poco de identidad, por favor más identidad! En fin, sólo pedimos, sólo clamamos, por un *buen sentido* y un *sentido común*.

Debido a que hay un *deber ser* respecto de un Principio que hay que alcanzar, debido a que ese Principio nos mide y nos valora, la equivocidad del Ser requiere la instauración de un buen sentido y un sentido común como directrices de reparto¹¹. Como el espacio está estriado y como necesitamos de más estrías para protegernos del flujo de la materia, para desprendernos del flujo de la materia y alcanzar más identidad, más independencia, el buen sentido y el sentido común nos sirven de herramientas. Por un lado, el buen sentido determina un sentido único que “expresa la exigencia de un orden según el cual hay que escoger una dirección y mantener en ella”, un único sentido que “determina primeramente el principio de un sentido único general, mostrando que este principio, una vez dado, nos fuerza a escoger una dirección antes que la otra” (Deleuze, 2005e, pp. 106-107). Ciertamente, es el buen sentido el que traza carreteras con una dirección determinada, autopistas que empiezan en una ciudad específica para llegar a otra ciudad específica, pasando por unos lugares específicos que confirman que se está yendo en el buen sentido (montaña, aviso, piedra, puente). Es él la brújula, la cruz que se forma entre las estrellas señalando este, oeste, norte y sur; es él el que impele a que se lo siga, a que se lo acate en cuanto necesitamos saber hacia dónde vamos, estar seguros de que vamos en la dirección correcta, por buen camino, hacia donde *todos* vamos, *debemos* ir. En últimas, el buen sentido es el que, en medio del caos, en medio de la diferencia, nos ayuda, siempre, a elegir la dirección correcta y, de ese modo, “cumple su función, que es esencialmente prever” (Ibíd., p. 106), permitirnos controlar y medir, no dejarnos desorientar por la materia.

Sin embargo, amenazados por una infinidad de direcciones, no basta con conocer cuál es aquella que debemos seguir puesto que, incluso guiados por esa buena dirección hacia lo idéntico, hay un millar de objetos y personas que cruzamos. Necesitamos, entonces, que a lo largo de ese camino, los objetos y las personas no se nos desdibujen, no se desintegren, que haya algo que siempre nos permita identificarlos. El *sentido común* consiste, pues, en “una función, una facultad de identificación, que remite una diversidad cualquiera a la forma de lo Mismo

¹¹ Deleuze insiste tanto en el buen sentido y en el sentido común debido al rol que juegan en distribuir jerárquicamente la Diferencia/Materia y, así, acercarla al Ser: “El sentido común o el buen sentido en tanto cualidades del juicio están pues representadas como principios de reparto, que se consideran a sí mismos *lo mejor repartidos*” (2002a, p. 73).

[*que*] subsume la diversidad dada y la remite a la unidad de una forma particular o de una forma individualizada” (Deleuze, 2005e, p. 106). Efectivamente, es gracias al sentido común que una infinidad de microbios, de proteínas y moléculas viajando desde quién sabe dónde y hacia quién sabe dónde, se detienen en un sólo mundo, en un *mismo* mundo; es gracias a él que un puñado de tierra accidentada, atravesada por ríos, por depresiones, por nieve y cóndores, se ordena, se cohesionan y pueda llamarse Cordillera de los Andes; es de su mano que un montón de agua salada, olas, plancton, corrientes, algas, ballenas, se conozcan siempre como el Océano Pacífico. ¿Qué habría sido de ese Descartes agitado, extrañado ante esa cera que, como plastilina, se derramaba, se contorsionaba, abría la boca, abría los ojos, se desfiguraba, se trastornaba, sin el sentido común? Es el sentido común el que le permite a Descartes ser valiente y pedir un poco de calma, cerrar los ojos, respirar profundo, esquivar el pánico, y decirse, decirnos, calma, calma, tranquilos, es la *misma* cera¹².

Aunque, a decir verdad, no son sólo las cordilleras o las ceras lo que el sentido común nos permite identificar. Antes bien, debido a él no hay nada más imperturbable que nosotros, nada más fundamentalmente fijado que nosotros, nada más necesario que hacer de nosotros algo inamovible, inquebrantable. El sentido común dice: *no importa por dónde vayan, no importa, incluso, que en algún momento pierdan el buen sentido, de todos modos siempre serán uno sólo y el mismo, un sólo yo* “que percibe, imagina, recuerda, sabe, etc.; el mismo que respira, que duerme, que anda, que come” (Ibíd., p. 108). Igual que la cera de Descartes, nosotros somos también una arcilla que nunca pierde su forma, especie de jarrón indestructible que en cada momento, tras cualquier rasguño o golpe, se reconstruye idéntico, sin un ápice de cambio. Precisamente, al no dejarnos devorar por la diferencia, el sentido común es lo que nos permite ser aquello “cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece” (Levinas, 1977, p. 60)¹³.

Así pues, en medio de la equivocidad del Ser, cada porción de materia, incluidos nosotros, sigue la dirección correcta, tiene su sitio y su nombre, su figura precisa, y está adherida a una categoría, a un cajón dentro de un armario, y entonces ya se puede disponer de la

¹² “Tras cambios tales, ¿permanece la misma cera? Hay que confesar que sí: nadie lo negará [...] Sin duda, es la misma que veo, toco, e imagino; la misma que desde el principio juzgaba yo conocer” (Descartes, 1977, pp. 28-29).

¹³ Se entiende que veneremos las estatuas, que anhelamos tener el honor de ser una estatua, que deseemos hacer de todo lo que nos rodea una catedral, un templo, repleto de ídolos, inmóvil, eterno, *nuestro* y poder decir, al fin: “todo, en cierto sentido, está en su lugar, todo está a mi disposición [...] Todo está aquí, todo me pertenece” (Levinas, 1977, p. 61).

diferencia, ya se puede decir *animal, planta, mujer, hombre, Yo*. A fuerza de ir siguiendo un buen sentido, de ir trazando límites y fijando objetos, lugares y personas, casi hemos logrado resguardarnos completamente, cerrar el círculo y formar una Unidad, una Identidad y una Esfera prácticamente perfectas¹⁴. Hace ver Deleuze que “en esta complementariedad del buen sentido y del sentido común, se anuda la alianza del Yo, del mundo y de Dios: Dios como última salida de las direcciones y principio supremo de las identidades [...] Dios como círculo extremo o envoltura exterior” (Deleuze, 2005e, p. 109-197). El Ser, que es Dios, es hacia donde toda la infinidad de sentidos, desde la superficie de la Esfera, debe dirigirse, el Buen Sentido por excelencia, punto de reunión, el centro de la Esfera. Al mismo tiempo, el Ser, que es Dios, es lo que sostiene, consolida, cada punto sobre la superficie de la Esfera, especie de ancla que asegura a cada persona, cada objeto, en su puesto estipulado y con su nombre distintivo, lo que “divide o reparte lo distribuido para dar a «cada uno» su parte fija” (Deleuze, 2002a, p. 445). En resumidas cuentas, Ser-Dios como Causa Primera y Fin o Sentido Último, *Aquello* que provoca todo, explica todo, al tiempo que es meta, tierra prometida, Identidad consumada.

De esta manera, el reparto de la diferencia, dictaminado por el buen sentido y el sentido común y su íntima relación con el Ser-Dios, hace las veces de Medusa y todo lo solidifica, todo lo que corría lo hace piedra, erige una era del hielo donde el hielo no se derrite, o si se derrite, empieza a deslizarse, rápidamente es resarcido, compactado. En fin, con la equivocidad del Ser, todo es robusto, sedimento, un verdadero laberinto, construido con los materiales más resistentes, que nos aísla, que nos protege, y no hay sino “una distribución fija o sedentaria [...] yendo de un objeto a otro según las leyes de un sistema determinado” (Deleuze, 2005e, p. 109), una serie de segmentos, líneas de acero inoxidable, que van del centro a la periferia, o viceversa, que empiezan por *Mí* y terminan en el Ser-Dios, o empiezan por el Ser-Dios y terminan en *Mí*. Ante semejante panorama, Deleuze y Guattari suspiran: “Así está hecha nuestra vida [...] las personas como elementos de un conjunto, los sentimientos [...] segmentarizados, de una manera que no está hecha para perturbar, ni dispersar, sino, al contrario, para garantizar y controlar la identidad de cada instancia, incluso la identidad personal” (2020, p. 256).

¹⁴ “En el *Timeo*, de Platón, se lee que la esfera es la figura más perfecta y más uniforme, porque todos los puntos de la superficie equidistan del centro...” (Borges, 1974, p. 636).

repetición y agujero negro

Ahora bien, todo este reparto mediatizado y escalonado de la diferencia ya tiene que ver con una manera de repetir, con un tipo de repetición, propio de la equivocidad del Ser. ¿Qué se repite en la equivocidad del Ser? Lo Mismo, siempre se repite lo Mismo, es decir, todo lo que se repite es Igual, es Semejante. Desde luego, aquí, donde reina la materia, todo es diferente, pero cada una de esas diferencias, es nimia, es banal, *accidental*. Tantas diferencias de tamaños, de colores, de disposición, pero ninguna realmente sobresaliente. Es como si la equivocidad del Ser dijera: *sí, qué cantidad de diferencia que la materia es capaz de producir, pero no importa, porque toda la diferencia se parece, todas las diferencias son iguales, igualmente ordinarias*. Por eso, en la equivocidad del Ser, lo que se repite, se repite como una copia más, como si toda nueva diferencia que produce la materia no tuviera nada de *nueva*. Como explica Béjar, en la equivocidad del Ser “no se repite éste u otro invierno particular, sino que lo que se repite es el invierno en general, pues todos los inviernos son semejantes; no se repite este 5 y no otro, sino el número 5 en general, pues todos los cincos son equivalentes [*con lo cual*] cada término de la repetición puede ser sustituido o intercambiado por otro cualquiera” (2021, p. 263).

Es brillante, es un movimiento brillante. Claro, ya sabíamos que la separación entre el Ser y la Diferencia/Materia es tajante, que lo que prima, luego de esa separación, es lo Idéntico por encima de lo Disímil, y que por eso la Diferencia/Materia es enemiga. Sin embargo, lo que no sabíamos, lo que hacía falta decir, es que *toda* la materia es enemiga, que *toda* la diferencia es enemiga, que lo que hace la materia es producir un montón de diferencias pero que todas esas diferencias se repiten *igualmente*, y por eso son enemigas *por igual*. Y hacía falta este pequeño ajuste porque, primero, implica que la generalidad de la repetición, el hecho de que todo lo que se repita sea igual, le resta poder a la materia en la medida en que se le quita importancia, notabilidad: si toda la materia es enemiga, luego no hay nada en la materia que se destaque, no hay un foco donde se concentre el Peligro, donde el Peligro sea más intenso que en otro lugar. Pero, al tiempo, que el peligro no se concentre en un sólo Enemigo, sí provoca que el peligro se extienda por todas partes y si el peligro se extiende por todas partes, si todo lo que nos rodea es igualmente peligroso, entonces reina el Miedo. Sí, la equivocidad del Ser, con esta repetición de la diferencia que acarrea, con este decir que toda la diferencia se repite igualmente, hace reinar el Miedo.

Es porque el Miedo es rey que se hace necesario tener al buen sentido y al sentido común como herramientas para enjuiciar a la materia, para ordenar la diferencia según una buena dirección, la dirección que conduce a la Identidad y que, en cada paso que se dé hacia la Identidad, los sentimientos, las personas, las cosas, no dejen de ser idénticas, no se dispersen, no pierdan ni su nombre ni su rostro ni sus límites, no vuelvan a ser devoradas por el caos de la diferencia. Es el rey-Miedo el que no sólo señala a la materia como enemiga, como lo maldito por doquier, sino lo que nos sirve como termómetro para saber qué tanto Mal transporta esta porción de vértigo, de inestabilidad, qué tanto debemos acercarnos, qué tantas alarmas debemos encender, qué tanto esfuerzo necesitamos para ponerla en su lugar. En medio de la equivocidad del Ser, bajo el reino del Miedo, es que la Esfera en la que estamos, y que nos protege, nunca es suficiente. Es siempre el miedo el que nos hace ver y sentir que nunca hay suficiente identidad, que siempre la diferencia amenaza y vence, que cuando limpio el polvo de aquí, aparece moho por allá, que cuando consigo resguardarme de la lluvia viene el viento y me cambia todo de sitio. Es el miedo el que nos impele a componer más identidad puesto que de ese modo la Esfera se hace más impenetrable, de ese modo la Diferencia/Materia no logrará descomponernos.

Y es cierto, necesitamos respirar. El problema es que, al estar invadidos por el miedo, al estar tan preocupados por esa amenaza constante de la diferencia, al estar rodeados de diferencia, al ser, incluso, nosotros mismos una porción de diferencia, no nos dedicamos a otra cosa que no sea proteger la identidad que hemos alcanzado, a *repetir* la distribución fija y estática que hemos logrado. Si todos los días, con el fin de salvarme del Mal, levanto barricadas que destruyen el flujo de materia, pero si cada barricada que levanto no es suficiente, y al siguiente día tengo que levantar otras dos, otras tres, y al siguiente día, unas cuántas más, y si con cada nueva barricada que alzo, me agoto, me desgajo, entonces la repetición en la equivocidad del Ser, el enjuiciar diario, sólo puede conducir a la producción de “gente con miedo a vivir y a la vez asustadas de la muerte” (Blades, 1987), al aislamiento de los cuerpos, a la incomunicación, a la sordera, al resentimiento, al rencor, al odio. En ese sentido, más que haber conseguido cerrar el círculo y formar una Esfera impenetrable que nos resguarda, lo que ocurre es que nuestra vida empieza a “girar en vacío sobre sí misma, [a] no desembocar sobre *nada*” (Guattari, 2013, p. 259), hasta convertirse en un agujero negro. Un agujero negro es cuestión de peso, cuestión de gravedad, cuestión de una acumulación, de un hacinamiento exacerbado, ciego, de gravedad. Nuestra vida como agujero negro es el resultado de un constante levantamiento de cercos, capas de angustia,

capas de neurosis, que van engrosando la línea circular de la Esfera, ennegreciéndolo todo, atardeciéndolo todo, hasta quedar sumidos en una profunda noche, dentro un punto absolutamente negro. Sí, en medio de esta gravedad, de este espíritu de la pesantez, nos hemos convertido en una estrella absolutamente negra: “When gravity is sufficiently high, nothing, not even light, can get out. Such a place is called a black hole” (Sagan, 1980, p. 241). Sí, todas las vidas, todos los objetos, inmersos en un mar de petróleo, en una arena movediza de petróleo, en un “*agujero negro* [...] que te capta y no te deja marchar” (Deleuze & Parnet, 1997, p. 22).

Por andar en busca de una porción de tranquilidad, de resguardo, de claridad, de paz, donde la diferencia no se mueve o se mueve como nosotros lo decidimos, terminamos produciendo un lugar donde todo se ahoga, donde todo se asfixia, cárcel, manicomio. Estamos atrapados, estamos reclusos, somos prisioneros y verdugos, jueces y acusados, médicos y enfermos, todos bajo las órdenes del Miedo. Aquí, abrigados, donde más aire iba a poder entrar a nuestros pulmones, nos hemos amoratado, vuelto rancios, la vida se ha envenenado¹⁵. Donde íbamos a encontrar sosiego, hemos encontrado locura: “«¿Qué día es hoy?»». Aureliano le contestó que era martes. «Eso mismo pensaba yo», dijo José Arcadio Buendía. «Pero de pronto me he dado cuenta de que sigue siendo lunes, como ayer. Mira el cielo, mira las paredes, mira las begonias [...] Esto es un desastre [...] ¡La máquina del tiempo se ha descompuesto!»” (García Márquez, 2007, pp. 95-96). Todo se ha hecho punto fijo en un tiempo y un espacio fijos; nada vibra, todo se ha estacionado: “Lo mismo con las canciones, los pájaros, los alfabetos/ Si quieres que algo se muera, déjalo quieto” (Drexler, 2017). ¡Qué arduo se ha hecho todo! ¡Qué tediosa se ha hecho la vida!

¹⁵ A eso nos conduce la equivocidad del Ser, a una situación imposible, un agujero negro es una situación imposible: “Hay personas que se envenenan la vida [...] No cesamos de meternos, literalmente, en situaciones imposibles. «Envenenarse la vida» es este arte que tenemos para meternos nosotros mismos en situaciones imposibles. ¿Qué quiere decir «situaciones imposibles»? Y bien, situaciones que van a hacer que finalmente caigamos enfermos. Y vamos a ellas corriendo” (2019a, p. 130).

Es imposible negar que, de la mano de la equivocidad del Ser, nos hemos descompuesto, que se ha dado en nuestra vida un proceso de descomposición, de avería. No entendemos nada, nos hemos enfermado. ¿Cómo escapar antes de ser absolutamente devorados, antes de morir encerrados en esta muralla, en este cuarto de espejos?¹⁶ ¿Cómo hacerle frente a las ilusiones, las fantasías, auspiciadas por los miedos y las angustias, que desembocarán en la lejanía total, la incomunicación total, que es la muerte? En últimas, las preguntas que hay que plantearse, antes de que sea demasiado tarde, son “¿cómo emitir desde el fondo de un agujero negro? [...] ¿cómo salir del agujero negro en lugar de dar vueltas en el fondo, qué partículas hacer salir?” (Deleuze & Parnet, 1997, pp. 22-55).

Decíamos, hace un rato, que *pareciera* que todo estuviera detenido. Y es que, como asevera Alejandra, no podemos creer, no deja de sonar a mentira “que esto es la vida”; no podemos dejar de preguntar, rebeldes, “¿dónde la vida, la verdadera vida?” (Pizarnik, 2014, p. 232). Sí, nosotros también, lo mismo que José Arcadio Buendía, que se desmigaja, se enferma, sentimos que ha habido un error, que ha habido un desvío, que algo funcionaba y ahora se ha estropeado, que algo no dejaba de circular y ahora no. Sí, sentimos que este agujero negro es una imposición, una camisa de fuerza, que no podremos entender nada acerca de la vida, que tendremos siempre una perspectiva equivocada de la vida, si nos contentamos con *esta* vida, con esta descompuesta y falseada vida. La locura de José Arcadio Buendía, la desazón de Alejandra, son producto de esta vida artificial de la equivocidad del Ser. Ellos preguntan: *¿cómo puede ser posible toda esta quietud, si nosotros sentimos que esto funciona diferente?* Se hace necesario, entonces, resistir al presente¹⁷, al presente que es este agujero negro, oscuro, sin aire. Se hace necesario resistir a la condena impuesta sobre la diferencia, se hace necesario salvar la diferencia.

Deleuze, ante semejante rechinar de dientes, ante semejante pesadumbre y enfermedad, resiste y grita, y su grito dice: “arrancar a la diferencia de su estado de maldición parece entonces

¹⁶ “José Arcadio Buendía se consolaba con el sueño de los cuartos infinitos [...] Le gustaba irse de cuarto en cuarto, como en una galería de espejos paralelos [...] Pero una noche [...] Prudencio Aguilar le tocó el hombro en un cuarto intermedio, y él se quedó allí para siempre, creyendo que era el cuarto real” (García Márquez, 2007, pp. 165-166)

¹⁷ Resistir, resistir, “resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 111). Y, precisamente, Alejandra es una que no cesa de resistir, de negarse: “Yo estoy en contra. Ni religión ni política ni orden ni anarquía. Estoy contra lo que niega la verdadera vida. Y todo la niega” (2014, p. 361).

el proyecto de la filosofía de la diferencia” (2002a, p. 63). Eso dice, eso quiere, la filosofía de Deleuze: allí donde la vida esté ahogada, donde sólo se pudra por dar vueltas sobre sí misma, llegar a rescatarla; allí donde la diferencia esté subyugada, donde no se la deje producir más diferencia, llegar a rescatarla. Es como la nariz de un perro, es como si la nariz del perro-filósofo-Deleuze en su olfatear, en sus resoplidos, dijera, insistente, hipnotizada: “buscamos una «vitalidad»” (2005f, p. 185). Y sí, siguiendo al perro-filósofo-Deleuze, buscamos una vitalidad de la materia, buscamos con la nariz pegada al piso porque lo que buscamos está aquí en la tierra, porque lo que buscamos es liberar a la tierra de esos límites y esos escalones ascendentes que son como una torre de Babel construida con ladrillos de miedo y tristeza, que busca las alturas inertes. Sí, no ya una tierra maldita y sobrecargada sino, más bien, “un espacio primero libre, abierto, ilimitado” (Deleuze, 2005e, p. 107) que nos permita bautizarla de nuevo, llamarla por su nombre, “«La Liger»” (Nietzsche, 2011, p. 316). Sí, sí, para hacer ligera a la tierra y a su materia hace falta una crítica, hace falta entender que esta filosofía que busca salvar la diferencia es “inseparable de una «crítica»”, de “una gran destrucción de lo reconocido”, lo archi repetido, lo archi estancando, para así conseguir “una creación de lo desconocido” (Deleuze, 2005f, pp. 180-178). Sí, porque eso que desconocemos, y que debemos crear, es “otra manera de sentir [...] otra sensibilidad” (Deleuze, 2002b, p. 136), que nos permita percibir que detrás de los objetos detenidos, en algún punto de esta oscuridad en la que nos vemos envueltos, algo aún titila, que en el centro, que en el corazón de cada cosa, de todo lo que nos rodea, de todos los muros que hemos levantado, de todas las traslaciones que hemos detenido, hay una especie de brillo, de resplandor, algo que todavía muge, una especie de incandescencia, la incandescencia de la materia, de la diferencia.

Necesitamos, entonces, recuperar un poco de movimiento para dejar circular los fotones, para encontrar ese espacio abierto, ilimitado, y vislumbrar que, “aunque la experiencia nos ponga siempre ante intensidades ya desarrolladas en extensiones, ya recubiertas por cualidades, hemos de concebir, justamente como condición de la experiencia, unas intensidades puras implicadas en una profundidad, en un *spatium* intensivo que preexiste a toda cualidad y a toda extensión” (Deleuze, 2005b, p. 130). Y es Bergson, es nuestro amigo Bergson, el que nos pellizca y nos propone un sencillo ejercicio: “Liguen unos a otros los objetos discontinuos de vuestra experiencia cotidiana [...] unan esos movimientos desprendiéndose del espacio divisible que los subtiende para ya no considerar más que su movilidad” (2006, p. 217). *Está bien*, nos dice

Bergson, *vuelvan a transitar por esos caminos de piedra que ya han establecido, por esos segmentos de acero inoxidable y vayan de su silla al escritorio, del escritorio a la biblioteca, de la biblioteca a la cama, de la cama a la ventana, de la ventana a la rama de un árbol, de la rama pasen a la hoja, de la hoja, etc; sí, empiecen a sentir que a estos objetos, que antes les parecían tan aislados, les brotan caminos, les brotan rutas, les brotan líneas y que los segmentos, antes tan espesos, ahora se alargan, se multiplican.*

Efectivamente, a fuerza de estirar los segmentos, se desmorona su grosor, se agrieta su acero y, así, “la seguridad, la tranquilidad, el equilibrio homeostático de los estratos nunca están, pues, completamente garantizados [*pues*] basta con prolongar las líneas de fuga que actúan sobre los estratos, con completar los punteados” (Deleuze & Guattari, 2020, p. 186). Si seguimos el segmento diagonal que arranca en la esquina de la pared y lo alargamos un poco más, llegamos a la esquina de un libro que está en el suelo, y si nos detenemos allí, pero nos embarcamos en el segmento horizontal de la portada del libro, nos encontramos con, etc. Llegados hasta la muralla vemos que la muralla también se dilata, que *entre* las piedras o los ladrillos, se cuelan otras rectas, crece musgo, crece hierba, “la hierba que está en el medio y crece por el medio [...] la hierba siempre está entre los adoquines” (Deleuze & Parnet, 1997, p. 29). De *mi* habitación, rodeada por toda suerte de fantasmas que yo me he inventado, donde sólo se escucha el crujido de mi mandíbula bruxando, llegar a *mi* calle, de *mi* calle al Universo: “Partir de la Rua dos Douradores hacia lo Imposible...Levantarme de mi mesa hacia lo Desconocido” (Pessoa, 2013, p. 53). Limar, empezar a limar, deshojarse, ser la última de las muñecas rusas, la más pequeña, e ir saliendo, ir aventurándose, despojándose de bloqueos y alambrados.

Vemos, entonces, que “la estrecha solidaridad que liga todos los objetos del universo material, la perpetuidad de sus acciones y reacciones recíprocas, prueba suficientemente que no tienen los límites precisos que les atribuimos” (Bergson, 2006, p. 218). Ahora ya nada parece tan aislado, no somos tan espesos, tan viscosos. Bergson, que se embarcó en el mismo ejercicio y conoce sus resultados, el vértigo de sus resultados, intenta animarnos, nos pide que seamos valientes: “obtendrán de la materia una visión quizás fatigosa para vuestra imaginación, pero pura y desembarazada de aquello que las exigencias de la vida les hacen añadir en la percepción exterior” (Ibíd., pp. 217-218). Hay fatiga, hay aturdimiento, porque lo que constituía un límite nítido, inmóvil, se hace pasaje, se hace puerta, y estábamos acostumbrados a la rigidez de los compartimientos, de los rangos y las jerarquías, en fin, a un tremendo sopor. Hay fatiga, hay

aturdimiento, hay mareo, porque ahora vemos cómo todo segmento, en realidad, continúa, se bifurca, se entrecruza, se despliega y “la naturaleza no permite que se vea la desaparición de ninguno” (Lucrecio Caro, 2016, p. 59). Hay fatiga, aturdimiento, porque hemos encontrado el fondo, el arrebató del fondo, pero, como dice Deleuze, “más vale hacer subir el fondo y disolver la forma”, más vale adivinar que “no hay otro pecado que el de hacer subir el fondo y disolver la forma” (2002a, p. 62). De hecho, es ese frenesí del fondo el que nos permite deshacer la forma de los ídolos y las estatuas, desalambrar, deslindar, y encontrar una distribución de la materia completamente diferente, “una distribución que debemos llamar nomádica, un *nomos* nómade, sin propiedad, cercado ni medida [...] distribución de errancia” donde, por fin, no hay “límites precisos [y] nada corresponde ni pertenece a nadie”, donde ni la identidad divina ni la identidad propia importan porque ahora nos interesan los demonios, la movilidad de los demonios, esa manera que tienen de “operar en los intervalos de los campos de acción de los dioses [*de*] saltar por encima de cercos y barreras, confundiendo las propiedades (Ibíd., pp. 73-74).

Ahora que encontramos y seguimos la errancia de la materia y su diferencia, nos declaramos pecadores, demoníacos, porque no hacemos sino intentar hallar –en todo lo sólido, lo recto, lo divino– ese punto donde se hace gotera, donde se empieza a agrietar el ladrillo y el cemento, donde todo empieza a torcerse, donde vemos y hacemos ver, que “todos los movimientos regulares son segundos, derivados [*y que*] la Naturaleza en su fondo es pura aberración” (Lapoujade, 2016, p. 22). Sí, pecadores, demoníacos, por propagadores del desorden, porque entre salto y salto, entre caricia y caricia, entre murmullo y murmullo, vamos aflojando, vamos seduciendo, vamos derritiendo, vamos fisurando lo que dice no, por aquí no se puede, por aquí está prohibido, hasta que deje circular, hasta que diga sí, hasta que se descifre que “todo en el mundo comenzó con un sí [*que*] una molécula dijo sí a otra y nació la vida” (Lispector, 2022, p. 11). De la mano de la materia somos pecadores, somos demoníacos, porque nos dedicamos a hacer ver que ella “se resuelve así en un sinnúmero de estremecimientos, todos ligados en una continuidad ininterrumpida, todos solidarios entre sí y que corren en todos los sentidos como si fueran escalofríos” (Bergson, 2006, p. 217). El Universo tiritó, sí, y lo que hay ahora es una “vibración terrible, e insaciable, corriendo de un cuerpo a otro, de una forma a otra” (Le Clézio, 1992, p. 246)¹⁸. El Universo tiritó, sí, y Clarice junto con él: “Tiemblo de [...] adoración por lo que existe [...] la materia vibra de atención, vibra de proceso” (2021, p 119).

¹⁸ “Vibration terrible, et insatiable, courant d’un corps à l’autre, d’une forme à l’autre”.

plano de inmanencia, univocidad del Ser, Alfombra

¿Qué es lo que hemos hecho? No hemos hecho otra cosa que dejarnos arrastrar por la diferencia y así desmoronar, resquebrajar; no hemos llevado a cabo otra labor que no consista en una “molecularisation of matter” (Zepke, 2014, p. 176) hasta sentir que los segmentos recios y paralizados no son sino un puro escalofrío, puro tiritar, pura vibración. En últimas, hemos logrado rescatar un poco de diferencia y emitir un poco de Vida; hemos logrado respirar desde el fondo del agujero negro que nos devoraba, que éramos; hemos logrado imprimirle a los átomos, a las partículas estancadas, empozadas, olor a medicamentos y podredumbre, que no hacían sino continuar cerrando la esfera, presas de una fuerza centrípeta, un tal temblor, un tal corrientazo, que han sabido, poco a poco, deshacer el círculo, no cerrar el círculo, alejarse, huir: fuerza centrífuga. El agujero negro que crecía hacia arriba, buscando las alturas, como un tornado, devorándolo todo, se ha aplanado, se ha hecho horizontal, se ha extendido en corrientes de viento. Hemos deshecho la Esfera, hemos encontrado “un laberinto [...] mucho más terrible por ser el de la línea única recta y sin espesor” (Deleuze, 2005e, p. 92), la línea recta de la superficie, donde, ahora, todo ocurre.

Esa línea, esa superficie que se extiende, que se expande, no es otra cosa que el Plano de Inmanencia¹⁹. Una filosofía que *quiere* a la tierra y a su diferencia reclama un plano de inmanencia que es como una mesa, como una especie de desierto “poblado por una materia anónima, parcelas infinitas de una materia impalpable que entran en conexiones variables [...] relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y de lentitud entre elementos no formados, al menos relativamente no formados, moléculas y partículas de otro tipo” (Deleuze & Guattari, 2020, p. 334). Es así que sobre esta mesa, sobre esta planicie, sobre esta superficie, cada átomo ya no está “*estrechamente limitado* por su dimensión, su masa y su forma, y dotado en consecuencia de una *rigurosa identidad* a través del tiempo” (Simondon, 2015, p. 151), sino que,

¹⁹ Es importante aclarar que, como el objetivo de este trabajo es intentar entender cómo se da el proceso de creación/producción de individuos y cuerpos, a nosotros nos interesa el plano de inmanencia en su relación más íntima con los desplazamientos, los flujos y las traslaciones de la materia, y no tanto como *imagen del pensamiento*. En ese sentido, el plano de inmanencia al que nos referimos, se distancia un poco (sólo un poco porque, si nos fijamos detenidamente, ese plano también habla de un proceso de individuación donde lo que se individúa no son cuerpos sino conceptos que también guardan una íntima amistad con la materia) de aquel que describen Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*. Entendido esto, el plano de inmanencia del que más cerca nos sentimos, es el que que Deleuze y Guattari describen en *Mil mesetas*, ese que habla de partículas, de velocidades y lentitudes, de longitudes y latitudes, en fin, ese que es, más bien, *imagen de la Vida*.

más bien, adquiere una energía que tiende al infinito, y ya no se sabe hasta dónde actúa y hasta dónde debe detenerse, y ya los demás átomos tampoco, desafiando a los átomos. Es, realmente, un arrebatado, un desvarío, este plano de inmanencia donde ya no hay “una trayectoria única”, una sola y correcta dirección, sino direcciones y partículas que son fragmentos, “cada uno de los cuales es también una especie de granada, de modo que todos han estallado, a su vez, en fragmentos destinados a estallar también, y así sucesivamente durante muchísimo tiempo” (Bergson, 1985, p. 96). Es, realmente, el movimiento de la diferencia quien traza este plano de inmanencia “cuyas dimensiones no cesan de crecer, de acuerdo con lo que en él pasa, sin que por ello pierda nada de su planitud”; es ese movimiento el que instaura, también, “una proliferación [un] poblamiento [un] contagio” de más diferencia, hasta que ya no se escuchan mandíbulas castañeando, sino, simplemente, “una especie de chapoteo molecular” (Deleuze & Guattari, 2020, pp. 346-347). Hay que ver, hay que sentir, entonces, que la Vida es una infinidad de líneas, de ondas, de flujos de átomos, de partículas, de moléculas, que se extienden, que recorren el Universo. Se trata, así, de un constante esparcimiento en direcciones infinitas, en direcciones que, a cada rato, les brotan nuevos caminos, nuevas rutas, pero sin dejar de ser un sólo Universo.

Un sólo Universo, sí, porque, contrario a la equivocidad del Ser, que por un lado dice Identidad y por el otro lado dice Diferencia, desde la línea de la superficie, desde la tierra aligerada, hay *una sola voz*, el Ser sólo es y tiene una sola voz. Sí, para Deleuze, “nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco” (2002a, p. 71)²⁰. No, no más equivocidad, no más Identidad enemiga de la Diferencia, ambas “separados por una barrera ontológica in-transponible” (Craia, 2009, p. 201). Ahora sólo *univocidad* que dice que Todo es Uno, que Uno es Todo, y el Ser, como Uno-Todo, ya no está dividido, ya no es doble, no tiene dos voces, una que *niega* y condena, la de la Materia, y otra que enjuicia, alaba y salva, la del Ser. *Univocidad* quiere decir que hay una sola voz que sólo *afirma*, y “lo que trae la afirmación, es la diferencia” (Sasso & Villani, 2003, p. 298)²¹, es al Ser, no como Identidad, sino como Diferencia y que no por ser Diferencia, por no tener nada que ver con lo Idéntico, lo Independiente, pierde poder, pierde espectacularidad. *Univocidad* quiere decir que el Ser no es

²⁰ Porque, en realidad, la equivocidad del Ser no puede tomarse como una ontología, en tanto implanta un sistema del juicio, y el “juzgar implica siempre una instancia superior al ser, algo superior a una ontología”, algo que está más allá, incluso, del Ser, o que hace del Ser algo que va más allá del Ser, que ya es Dios, lo Idéntico, lo “Uno más que el ser [...] el Bien superior al ser” (Deleuze, 2019a, p. 75). Entonces no, la equivocidad del Ser no habla del Ser, no le importa el Ser y sus infinitas creaciones, sino que apunta a entender eso que es superior al Ser, que es el Ser hecho superior, Ser Supremo.

²¹ “Ce qu’apporte l’affirmation, c’est la différence”.

principio inmóvil que mueve todas las cosas, sino movilidad absoluta, frenesí absoluto, que al mover todas las cosas también vibra y tiembla, y vibrar y temblar es la vivacidad pura, la intensidad vital. *Univocidad* quiere decir que lo que trae consigo un Ser-Diferencia, es la capacidad creativa de la Materia²². Sí, por fin, una sola Materia Intensa que no acaba de fraccionarse, de difundirse, *rizoma*, “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” (2002a, pp. 446) que con todo lo que dice, en todo lo que dice, sólo se escucha *diferencia*. Esa es la verdadera y única voz del Ser, esa que nos hace sentir, no sin cierto estremecimiento, que no hay sino un sólo Universo colmado de hilos, autopistas de materia que huyen, que se prolongan y que no cesan de cruzarse con otros caminos aledaños, senderos, pasillos, o con otros grandes corredores, “manejo enmarañado de líneas aberrantes” (Deleuze & Guattari, 2020, p. 406). Sí, un Universo como una especie de Alfombra, de Mapa sin bordes, tejido, hilado, por el impulso de una multitud de átomos a velocidades diferentes, con inclinaciones diferentes, con energías diferentes, átomos más bien pausados, o átomos más bien vertiginosos, formando una variedad de dimensiones, pero que, “por más que crezca en dimensiones, nunca tiene una dimensión suplementaria a lo que pasa en él” (Ibíd., p. 346), *nunca pierde su planitud*.

Y así como nunca pierde su planitud, nunca se hace idéntico. Justamente, para Spinoza, debido a las partes que se relacionan de una manera determinada, cada línea *vibra* de una manera particular; para Bergson, cada línea *dura* de una manera particular, tiene una manera particular de durar, que depende de la velocidad con la que se traza. Como cada línea de materia tiene una vibración particular y una duración particular, y como es de esperarse, no hay en el plano inmanente del Universo sino diferencias, un Universo poblado de diferencias de intensidad. Sí, es como el cielo, pero no un cielo símbolo de eternidad, de identidad, sino, precisamente, un cielo que es muestra precisa de lo que es la constante producción de diferencia que llevan a cabo las diversas líneas, corrientes, repetimos, de una sola Materia; un cielo que, debido a las diferentes líneas de viento, cargando diferentes temperaturas, cargando diferentes energías, a diferentes velocidades, va condensando átomos, y cada condensación, cada enjambre de átomos

²² Por eso, como mencionamos en la introducción, Ser y Vida son intercambiables, o el Ser pasa a convertirse en la Vida. De la mano de la univocidad, una univocidad tan ligada a la materia, a la formación, destrucción, desequilibrio de la materia, decir «Ser» aún acarrea con los vestigios de esa metafísica tradicional, aún, de cierta manera, hace una separación entre algo que es materia y algo que no lo es. Quizás por eso se va haciendo cada vez más patente que Deleuze prefiera hablar de la Vida, y sólo hable del Ser cuando haga historia de la filosofía.

y moléculas, adquiere una consistencia particular, una intensidad particular, y una duración particular, esta nube con esta forma, con este color. Así, el Universo unívoco, no es sino un cúmulo de movimientos centrífugos y centrípetos, de una velocidad inusitada, que forman remolinos, que coagulan materia o la dispersan, partículas “aplastadas, multiplicadas, luego reunidas por un destello, luego, de nuevo, diseminadas en millones de cenizas, luego, otra vez, reunidas, luego, desintegradas, luego, reunidas, luego, desintegradas...” (Le Clézio, 1992, p. 180)²³. Universo que en cuyo condensar y diseminar partículas, que por la rapidez o lentitud de las rutas-hilos, va formando ámbitos, áreas, zonas, barrios, motivos, de diferentes colores, con diferente geografía, con lo cual “no hay más que cambios de energía o de tensión, eso es todo” (Deleuze, 2005a, p. 41).

Vida-Problema, devenir

Ocurre, pues, en la univocidad del Ser, que las líneas, las autopistas, las rutas de materia, van formando espectros, gamas o amplitudes que reúnen cierta cantidad de intensidad, de materia intensa y desbocada, venida desde distintos lugares y con cargas, con energías, con potencias disímiles. El Universo se convierte en un agregado de impulsos, de paletas de colores y luminosidad, de temperaturas, de humedad o aridez, de tamaños. En esta Vida como Alfombra, esta Vida como Mapa “conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones” (Deleuze & Guattari, 2020, p. 21), ciertas líneas, ciertos caminos, ciertos hilos, se van entrelazando, se van sumando, se van añadiendo, hasta formar marismas, relieves, pliegues, estrías, “centros de fuerza” (Bergson, 2006, p. 120). Galaxias, no hablamos de otra cosa que no sean galaxias, infinidades de galaxias, cada una cargada de una combinación de átomos en particular, con cierta temperatura particular, cada una expandiéndose de determinada manera, en una determinada dirección²⁴.

²³ “animées, écrasées, multipliées, puis réunies en un éclair, puis à nouveau dispersées en millions de poussières, puis réunies encore, puis éclatées, puis réunies, puis éclatées...”

²⁴ Habría que referirse a la nuestra. Corredor, galaxia, vía, compuesta de una materia particular, pálida, lechosa: Vía Láctea. Nos hemos familiarizado con una imagen de la Vía Láctea en donde o los planetas, vistos desde arriba, trazan círculos perfectos alrededor del sol, que también traza un círculo perfecto, que siempre se cierra sobre sí mismo, o con una imagen de la Vía Láctea donde todos los planetas forman una fila india detrás de su líder, el Sol. En realidad, habría que aplanar esa imagen, hacerla inmanente, y recordar que, primero, *planeta*, en griego, significa *vagabundo, errante*, con lo cual, tanto los planetas, como el sol, no hacen sino huir, y que, por lo tanto, ninguno traza círculos perfectos, esferas que se ahogan, sino, más bien, espirales, como resortes que se alargan, como

Sin embargo, no hay nada de bello, balanceado o estable. Cada línea de materia, al diferir de la otra con la que se cruza, provoca chispas, desmembramientos, tejidos fugaces, pataleos, improprios, en fin, problemas, una Vida como Problema, como agregado de zonas problemáticas, un Universo poblado de *una* materia que no cesa de multiplicarse y dividirse y de tanta división, de tanta divergencia, no cesan de enfrentarse las velocidades, las direcciones, las intensidades de los átomos: átomos pasivos, más bien estáticos, que se enfrentan a átomos clandestinos, viajeros, evasivos, terroristas. El plano de inmanencia que crece y se propaga, crece y se propaga porque no cesa de componer disímiles sin anular su diferencia, que conllevaría a ahogar su crecimiento, su expansión; es decir, el plano de inmanencia no cesa de resolver problemas. Componer es resolver problemas y, así, el plano de inmanencia, la totalidad de la naturaleza, es una constante composición y descomposición de líneas, de relaciones. No, más bien, es una sola y llana composición general, multitudinaria, donde “un águila voraz que se lleva a los aires altos la oveja tierna [o] el gato suave que despedaza al sucio ratón cualquiera”, no significan que haya algo que se destruye y otra cosa que se construye, sino que sólo hay composiciones sucesivas, creaciones sucesivas, “la vida que se come la vida” (Lispector, 2021, p. 94). A decir verdad, el plano de inmanencia es un solo plano de composición, una tierra donde “solo hay composiciones [donde] no hay más que composiciones de relaciones”, un Universo que no entiende que haya algo que se descompone cuando otra cosa se compone, que “tal otra relación [deba] descomponerse para que las otras se compongan” (Deleuze, 2019a, p. 190). La Vida, entendida así, lo único a lo que se dedica, en cada conglomerado, en cada dominio problemático del Universo, es a componer líneas, relacionar átomos y moléculas, es decir, crear soluciones. De esta manera, lo que caracteriza cada dominio problemático, lo que lo define, “are not the *substances* filling it, but the *functions*” (Combes, 2013, p. 28). Se trata, entonces, de un Universo creador, de una constante “invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo [...] pues el Universo no está hecho, sino que se hace sin cesar” (Bergson, 1985, pp. 23-215).

Todo crea, todo está creando, todo se inquieta, se agita, reverbera, corre, se detiene bruscamente, esquiva, salta, abraza; las estrellas que nacen y se incendian, el cometa que traza trayectorias, el asteroide que se calienta o se enfría, en fin, “a world always emerging anew [...]

resortes que se estiran gracias al impulso proferido por el Big Bang y, segundo, que ninguno de esos resortes está alineado, como la prolongación de una única línea, sino que cada uno se desenvuelve en una dirección distinta, hacia un misterio distinto.

a living world in which nothing is given except creation” (Zepke, 2014, p. 2). Esa constante composición, esa constante creación de la materia, no es algo diferente a su devenir. La Materia Intensa, la Vida, siempre es tres puntos suspensivos y, por lo tanto, el devenir es el mecanismo o función básica, elemental, de este Universo, de esta Materia. Como explica Deleuze, “el que el instante actual [...] sea el instante que pasa, nos *obliga* a pensar el devenir [*puesto que*] si el universo tuviera una posición de equilibrio [...] si el devenir tuviera un fin o un estado final, ya lo habría alcanzado” (2002b, pp. 70-71). El devenir es la prueba fehaciente de un Ser-Diferencia, de ese ir solucionándose de la Materia, de esa inquietud de la materia por seguir trazando caminos, por pasar *entre* y así encontrar nuevas rutas, nuevas combinaciones, nuevas relaciones, nuevas soluciones. Cada solución, cada creación de la Materia, de la Vida, es su devenir, y así se entiende que “el devenir es una dimensión del ser, y que corresponde a una capacidad que tiene el ser de desfasarse consigo mismo, de resolverse al desfasarse” (Simondon, 2015, p. 10).

Todo lo que le impida a la Vida devenir es, por consiguiente, sofocación, represión, obstáculo. Todo lo que busque identificar, representar, trascender, es veneno; todos los que busquen identificar, representar, trascender, “son unos envenenadores, lo sepan o no” (Nietzsche, 2011, p. 47). Todo lo trascendente busca detener, estabilizar, equilibrar, y “el equilibrio estable excluye el devenir, porque corresponde al más bajo nivel de energía potencial posible”; todo lo trascendente busca lo Mismo, lo Determinado, lo Fijo, es decir, ese momento en el que “todas las transformaciones posibles fueron realizadas y ya no existe ninguna fuerza” (Simondon, 2015, p. 11). La tarea de la univocidad del Ser, de un Ser-Diferencia, será siempre abogar por una Vida creadora, desorbitada, que no cesa de componer, de relacionar, para poder ver en esa sucesión de composiciones, de relaciones, “la naturaleza más lírica del mundo” (Deleuze, 2019a, p. 216). La tarea será siempre entender, tratar de sentir, que “tan lejos en el tiempo y en el espacio como se pueda concebir, estará todavía presente la materia, la materia total que no se desvanece” (Le Clézio, 1992, p. 275)²⁵. Es decir, la materia como lo único eterno, eternidad inmanente, frenética, que “no para de tejerse” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 42).

²⁵ “Aussi loin dans le temps et dans l’espace que l’on puisse concevoir, il y aura encore la présence de la matière, de la matière totale qui ne s’efface pas”.

los problemas son de la Materia

Llegados a este punto sentimos que lo que nos rodea, de cierta manera, hierve, burbujea, y si queremos entrever algo acerca de esa Vida unívoca, de sus cuerpos, debemos comprometernos con eso que hierve y burbujea a nuestro alrededor, debemos lograr que la Vida y su materia sigan hirviendo, sigan burbujeando. Para lograr este objetivo, debemos seguir ocupándonos de lo que hace unos momentos apenas mencionábamos, a saber, la Vida, el Universo, dividido en umbrales de intensidad, cargados con energías y potencias particulares. Hablábamos de una Vida problemática distribuida, por lo tanto, en una infinidad de zonas problemáticas, pero que en ningún momento deja de ser una sola Vida, una sola Alfombra, un solo Mapa. Se hace indispensable, pues, el intento de captar, de vislumbrar, en qué consisten estas zonas problemáticas, y cómo producen individuos, cómo es que individúan y dividúan a través del individuo.

Cabe aclarar que en el vitalismo de Deleuze, la concepción de la Vida como Problema es un tema heredado, sobre todo, del amigo Simondon, que, a su vez, lo heredó del amigo Bergson. Precisamente, en Deleuze, esa herencia se ve en que, al tomar a la Vida como Problema, se le da, al mismo tiempo, un motivo a la Vida para que cree, para que produzca. Que la Vida sea un Problema hace que la Vida también sea Creación/Producción/Diferencia; si la Vida crea y produce es porque está llena de problemas. De ese modo, y como lo mencionamos, las creaciones/producciones se dan como respuestas, como soluciones, a esa problematización de la materia, a esos problemas que plantea la materia sobre este plano de inmanencia. Son, efectivamente, estas zonas problemáticas de la materia las responsables de todo lo que existe, el fundamento de todo individuo, lo que alimenta toda individuación, toda generación de *diferencia*, en cuanto son lugar fértil para toda creación/producción. Así, el vitalismo de Deleuze, que aboga por esa fuerza inorgánica, por esa naturaleza productiva, por eso que siempre pasa *entre*, también aboga, debe abogar, por una Vida rica en tensiones y materiales, rica en desequilibrios que causan inconvenientes que *fuerzan* a crear. Si Deleuze es considerado un vitalista es, justamente, por esa fascinación, por esa boca abierta, esos ojos que se llenan de lágrimas, ante una Vida ingeniosa, ante una Vida que, ante sus propios problemas, ante sus propias dificultades, debido a la infinita variedad de átomos, partículas y movimientos, siempre consigue un resquicio por dónde escaparse, por dónde huir y no dejarse atrapar.

Desde ese vitalismo que asume la existencia de una Vida creativa en tanto, al tiempo, es Vida problemática, es que podemos empezar a entender que si existe un patrón rítmico, un latido, una especie de llave maestra que sirva para destrabar las cerraduras de los pasillos, y sus respectivas puertas, por donde se desplaza esta preocupación deleuziana por la individuación, quizá sea posible encontrarla en *Diferencia y repetición*. Deleuze, en el prólogo para la edición en inglés²⁶ admite que aquel fue su primer libro de filosofía, su primer intento por plantear su filosofía, su apuesta filosófica. Es por eso que es en ella donde nos deja y nos hace ver la Vida que él ve, la producción de lo vivo a la que él asiste y que, por lo tanto, se irradiará, se propagará, en sus obras futuras. Es allí, en *Diferencia y repetición*, donde Deleuze define esas zonas problemáticas de la materia como Ideas.

Pero antes de hablar de esas Ideas, valdría la pena hacer una aclaración acerca de las zonas problemáticas. Hay que ser cautelosos, no hay que confundirnos. Cuando hablamos de la Vida como Problema, problematizada en zonas específicas que son Ideas, debemos ser precavidos y no pensar que se trata, entonces, de una Vida intelectual, intelectualizada. La Vida como interminable sucesión de problemas, la Vida como creadora de soluciones, nada tiene que ver con la inteligencia *humana*, con el conocimiento *humano*, con las leyes y las categorías que como humanos, postulándonos como centro del Universo, como dueños del Universo, agentes del buen sentido y el sentido común, establecemos, fijamos. No, no se trata de una acumulación *humana* de conocimiento, de respuestas, de enciclopedias²⁷. Las enciclopedias, los diccionarios, pertenecen a la equivocidad del Ser, a esa distribución fija y sedentaria, a esa tremenda ralentización de lo inquieto, de lo escurridizo, y fungen como el recuento, el testimonio, la precisa señalización, del lugar, la fecha, incluso la hora, en que la humanidad en general, o en que un humano en particular, se ha *superado*, puesto que entienden que cada “problema es un obstáculo, y quien responde, una especie de Hércules” (Deleuze, 2002a, p. 242). Para la Humanidad que guarda un buen sentido, que sigue de cerca un buen sentido, e identifica cada

²⁶ Deleuze se confiesa y dice: “*Difference and Repetition* was the first book in which I tried to “do philosophy”. All that I have done since is connected to this book, including what I wrote with Guattari” (1994, p. xv).

²⁷ Simón Díez, en la introducción de su artículo *La ontología de los problemas de Diferencia y repetición*, escribe lúcidamente: “dos figuras: la del alumno y la del autodidacta [...] El primero vuelve el problema una insuficiencia epistemológica (subjetiva) que debe ser suplida, de ahí las representaciones comunes de los problemas como vacíos que se llenan, como obstáculos que se superan, o como dudas que se resuelven [...] El segundo vuelve el problema una positividad ontológica (objetiva) que debe determinarse, de ahí su permanencia como una posición de problema o unas condiciones problemáticas capaces de engendrar casos de solución diferenciados [...] de manera que el problema nunca desaparece más bien se determina progresivamente con cada solución” (2020, pp. 79-80).

cosa a lo largo de ese buen sentido, cada problema resuelto, cada obstáculo superado, siempre es un paso más²⁸, progresivo, ascendente, hacia la Razón o el Conocimiento.

Contra eso, Deleuze, retomando a Simondon, afirma que “lo «problemático» adquiere una gran importancia [...] en la medida en que se le otorga un sentido objetivo [y] ya no designa una fase provisional de nuestro conocimiento, un concepto subjetivo indeterminado, sino un momento del ser” (2005c, p. 105). Es hermoso. Lo que dice la línea que va de Bergson, pasando por Simondon hasta Deleuze, es que el Ser es problemático, el Ser es Problema, una infinidad/multiplicidad de problemas, en otras palabras, que es la Materia la que tiene problemas, que es la Materia la que está llena de preguntas que a cada rato debe intentar responder, que los problemas del Universo, así nos consideremos la criatura más espectacular, más prodigiosa, no son nuestros, exclusivamente humanos, sino que le pertenecen a la Materia. De este modo, el vitalismo de Deleuze excede la equivocidad del Ser y su mundo *demasiado humano*, su buen sentido y su sentido común. Y no sólo lo excede, sino que se opone y lucha contra un antropocentrismo que, por el simple hecho de ser antropocentrismo, es trascendente, puesto que hace del Hombre algo que se despegas y desapega de la tierra, algo que considera que los verdaderos problemas no son de la materia sino del Espíritu.

No, de vuelta a la tierra, a la inmanencia, “los Problemas, no sólo están en nuestra cabeza, sino aquí y allá [y] lo «problemático» es un estado del mundo, una dimensión del sistema, y hasta su horizonte, su foco” (Deleuze, 2002a, pp. 288-413). Sí, así como los problemas no son humanos, sino que son de la Materia, las creaciones no son humanas, sino que son de la Materia. Si no entendemos esto corremos el enorme riesgo de confundirnos muy fácilmente al momento de escuchar a Deleuze llamar Ideas a esas zonas problemáticas de la Materia, no podremos, simple y llanamente, entender por qué Deleuze llama Ideas a esas zonas problemáticas. Efectivamente, él dice que “las Ideas por sí mismas son problemáticas, problematizantes [*que*] cada Idea es una multiplicidad [...] definida y continua de n dimensiones” (Ibíd., pp. 257-276-277). Pero, ¿multiplicidad, variedad, n dimensiones, de qué? Pues de Materia, de diferencia, de líneas de fuerza, de direcciones y velocidades de átomos y partículas escapando en determinada dirección, a determinada velocidad, chocando, anudándose, preguntando, preguntando.

²⁸ Qué dicientes y qué manera tienen de evidenciar el andamiaje del buen sentido y del sentido común, las palabras, ya archiconocidas, architrilladas, de Neil Armstrong al caminar sobre la luna.

Ahora bien, estaríamos cometiendo un gravísimo error si decimos, sin más, que las Ideas son materia. Así no hayamos cesado de hablar de una materia arrebatada, huidiza, nómada, que se compone y se descompone infinitamente, que no para de tejerse, en las Ideas se trata de otra cosa, de otras fuerzas, de otras líneas de materia. Así nos hayamos enfrentado a la equivocidad del Ser, a su buen sentido y sentido común para rescatar un poco de movimiento, para rescatar una Vida vibrante, frenética, unívoca, aún no hemos llegado a su núcleo, aún no asistimos a su auténtica y genuina producción. Y decimos que con las Ideas se trata de otra cosa porque pertenecen al dominio de lo que Deleuze llama de distintas maneras: esencia, virtual, trascendental, abstracto.

Proferida semejante afirmación, pareciera que todo lo dicho con anterioridad fue un desperdicio, un enorme desvío en el que la duda, lo escurridizo, nos hizo errar, perder el camino, el buen camino. Pareciera que ahora volvemos a restablecer las quimeras, las distinciones, las categorías, los mundos más elevados que el nuestro, una identidad superior a la materia, que explica todo, *topos uranus*. ¿Cómo es que hablamos, nuevamente, de trascendencias y abstractos, de esencias? ¿Es que fue tal el desamparo, la desnudez, la ausencia de límites y escudos; fue tal el vértigo, tal la fatiga de la que nos advirtió Bergson, que fue necesario restablecer las murallas y los linderos? ¿Es que fueron tales vibraciones, tales escalofríos, que pasaron a ser escalofríos tenebrosos, producidos por la visión de tales velocidades, tales movimientos, tales arrebatos? Hemos seguido tan de cerca los saltos, las acrobacias, las torceduras, las convulsiones de los demonios, de una materia demoníaca o endemoniada, “la verdad desnuda de un mundo cuyo mayor horror es que está tan vivo”, que hemos visto el infierno, nos hallamos en el infierno, en un “mundo totalmente vivo [*que*] tiene la fuerza de un infierno” (Lispector, 2021, p. 20).

Antes la quietud nos enfermaba, pero ahora quizás hayamos ido demasiado lejos, hasta el punto de estar cerca de ser condenados a las llamas. ¿Será entonces este el momento de arrepentirnos, de clamar por ayuda, de rogar por una última oportunidad, de servirnos de la infinita caridad divina, de su misericordia, antes de la sentencia eterna? ¿Será este el momento de traicionar el grito de batalla proferido por los guerreros-guías Deleuze y Guattari, aquél que nos dirigía, que nos impulsaba? Nada de eso. Hay que alzar los hombros, hay que sonreír débilmente, irónicamente, “pues sonreír es un remedio de valientes” (Estrada, 2022). Hay que *querer* lo vivo,

querer la diferencia, *querer* las llamas, salvar su fuego²⁹ porque son ellas las que nos salvan a nosotros, las que no nos dejan estacionarnos, asentarnos, hacernos grumo; es el fuego, son las llamas, las que nos salvan de lo *impuro*, lo secundario, lo artificial, del buen sentido y el sentido común, en fin, las que nos salvan del verdadero pecado. ¿Cuál es el pecado mayor? Traicionar la inmanencia.

Y es que Deleuze nunca niega que en la inmanencia exista lo invisible, lo inaudible, una especie de dimensión desconocida, pero no por eso *metafísica*, *metainmanente*, más allá del plano horizontal, y que crece horizontalmente, de la inmanencia. Precisamente, la valentía, desde la univocidad del Ser, radica en no intentar conjurar, abolir, esa dimensión desconocida, en no buscar a *Alguien* o *Algo* que lo resuelva todo, que lo explique todo, que responda por nosotros, que piense en nuestro lugar. Se trata aquí de aceptar, querer, ver y sentir, que lo inusitado, lo invivible, lo aberrante, es real, también es superficie, también ocurre en la superficie. Elena Garro, viajera en el espacio y en el tiempo, trenzando épocas y milenios distintos en el cuento *La culpa es de los tlaxcaltecas* lo supo y lo dijo claramente: “Lo terrible es, lo descubrí en ese instante, que todo lo increíble es verdadero” (2017, p. 28). Es cierto, es verdad, lo desconocido, lo trascendente, está aquí, *es* ahora, así nuestros sentidos no sean capaces de captarlo, o lo capten con dificultad. Y es cierto, es verdad, porque el Universo, la Vida unívoca de Deleuze, como entiende que el Ser ya es diferencia, no puede aceptar las apologías de lo negativo, esas que dicen que hay un mundo, el de la materia, inferior a *otro* mundo, el de lo idéntico, lo puro. No, aquí el Universo ya es devenir, ya es creación inmanente, resolución inmanente de la materia, y entonces nada hace *falta*, no hay carencia. Es sólo la equivocidad del Ser la que dice que no es suficiente, que esto no es suficiente, y por eso necesita de la instauración de mundos, leyes, límites y órdenes que nos alejan de la superficie, que prometen la restauración, la plenitud, la luz eterna.

Deleuze es claro, su crítica es una denuncia, y su denuncia dice que “lo negativo es una ilusión” (2002a, p. 305). Sí, todo *ya* es luz, incluso si hay vacío y zonas de profunda oscuridad; todo zumba, el silencio no existe. Sí, que la música o el ruido se apaguen no quiere decir que desaparezcan, tan sólo que, de una u otra manera, sus ondas se entrometen en otra música, en otros ruidos, haciéndolos cambiar de tono, de ritmo, de color. Esa es la *naturaleza lírica* de un

²⁹ Siempre salvar el fuego: “Cuentan que Jean Cocteau, a la salida de un famoso museo, fue abordado por un periodista con ganas de preguntar. «Señor Cocteau, en caso de incendio, ¿qué salvaría usted de este museo?». Y el dramaturgo respondió tras una pausa: «Salvaría el fuego»” (Barril, 1992).

Ser unívoco, una que sólo es composición infinita, una donde todas las músicas, todos los ruidos, son como la Base, la Base que es producto de ese constante colisionar de partículas, ese constante fragmentarse, ese constante unirse y desparramarse. Y esa Base es, a su vez, el Zumbido, ese que nos hace decir, cuando hay absoluto silencio, cuando el silencio es puro, que todavía hay como un ronroneo, que todavía hay algo de ensordecedor, algo “como «ruidoso» [...] algo parecido a lo que uno oye cuando se acerca una concha vacía a la oreja, como si el vacío estuviera lleno, como si el silencio fuese un ruido” (Lévinas, 1991, p. 44). Sí, es el eco de las composiciones, es el Zumbido que se escabulle por entre los “intersticios de la materia primordial” y, durante su huida, carga con “la línea de misterio y fuego que es la respiración del mundo [...] la respiración continua del mundo [*que*] es aquello que oímos y denominamos silencio” (Lispector, 2021, p. 84). No, no hay Silencio, hay Zumbido.

Ciertamente, de la mano de la univocidad del Ser, así como los problemas son de la materia, así como hay una materia problemática, también lo místico no depende de otras instancias supraterráneas, de un Dios o de dioses. Hay ya, sobre el plano de immanencia, todo un “empirismo [*que*] es el misticismo” (Deleuze, 2002a, p. 17), toda una materia que ya es mística, espiritual. Encontramos, pues, que las palabras de Zepke son completamente acertadas: “Mysticism is the experience of immanence, of the construction/expression of the at once infinite and finite material plane on which everything happens. Thus, mysticism as an experience of immanence is necessarily atheist, because it cannot involve transcendence of any kind (where to?)” (2014, p. 7). Misticismo ateo, sí, y nuestra amiga Clarice, profeta Clarice, como la mística atea por excelencia, aquella que no dejó de jugar con la palabra *Dios*, que no dejó de manosear a Dios como si fuera barro, arcilla, que no dejó de hacer de Dios algo inmanente, o lo más inmanente, lo más real, cuanto más oculto, inadvertido, imperceptible, pero aquí, de algún modo, aquí. Ella fue capaz de ver a Dios “con los ojos abiertos”, ella nos anunció que “el reino de los cielos ya existe [*que*] Dios es hoy: su reino ya ha comenzado”; en fin, ella dijo, ella dijo: “lo divino para mí es lo real” (Lispector, 2021, pp. 125-126-130-143).

virtualidad y Universo en expansión

No hay contradicción. En efecto, como dice Lapoujade, “en Deleuze, *la idea es materia*” (2016, p. 113), y esa materia de la Idea es virtual, trascendental, pero no por eso deja de ser materia, no por eso hace al Ser equívoco y se separa del plano de inmanencia. Como no hay contradicción, preguntemos: ¿cuál es la materia propia de las Ideas, cuál es esa materia que compone lo virtual, lo trascendental, esa dimensión desconocida de lo real? Pues bien, se trata de “elementos que ya no tienen forma ni función, que en ese sentido son, pues, abstractos, aunque sean perfectamente reales [...] una materia anónima, parcelas infinitas de una materia impalpable” (Deleuze & Guattari, 2020, pp. 332-334). Sí, una materia que no se puede sentir, que no se puede pensar, que no se puede decir y que, de todos modos, compone a las Ideas, a las zonas problemáticas, es decir, a aquello que fundamenta el surgimiento de todo lo sensible, de todo lo pensable, de todo lo decible. Una materia que aún no existe como actual y que, no obstante, pertenece a las Ideas y estructura el Universo, porque, en sentido estricto, “la Idea se define así como estructura”, una estructura que “es la realidad de lo virtual” (Deleuze, 2002a, pp. 278-315) y, como virtual, inadvertida, no localizable, pero real, inmanente. Deleuze, estableciendo a las Ideas como estructura, está intentando pensar “un campo trascendental impersonal y preindividual, que no se parezca a los campos empíricos correspondientes y no se confunda sin embargo con una profundidad indiferenciada” (2005e, p. 135). Es decir, se trata de una superficie invisible que se confunde con la superficie visible, que la sustenta, que la alimenta, que le da forma, figura y función, pero siendo ella misma informe, insospechada. Se trata de una superficie virtual, una estructura virtual que no es actual y que, aún así, en tanto virtual, como no podemos dejar de reiterar, “no se opone a lo real; posee una plena realidad” (Deleuze, 2002a, p. 318).

Es curioso, es realmente curioso. Y decimos que es curioso porque Deleuze no dejó de hacer hincapié en la relación entre la filosofía y las experiencias de videncia. Así, el misticismo ateo que evocábamos hace unos momentos, se refiere, entre otras cosas, a esa íntima y estrecha amistad entre la filosofía, o el pensamiento, y un ver más claro, un ver la materia lejana, la materia invisible. Y decimos que es curioso, decimos que es sorprendente, porque nosotros estamos convencidos de que en la postulación del concepto de lo virtual, iniciada por Bergson, y retomada y ampliada por Deleuze, hay, sin lugar a dudas, una experiencia vidente. Fueron ellos los que supieron ver una estructura sigilosa, escurridiza, indetectable, que animaba la Vida, que

provocaba lo vivo, lo presente, sin confundirse con lo palpable, pero, tampoco, sin depender de otras realidades, o de un Ser Supremo.

Es cierto que Bergson presenció, se enteró e, incluso, participó de la revolución científica que supuso Einstein, de la postulación del Big Bang como origen del Universo por Lemaitre, del hallazgo, en 1929, por parte de Hubble, de que el Universo se expandía. Y si Bergson se enteró, Deleuze, posterior a Bergson, pensó y escribió cuando estas evidencias y descubrimientos ya hacían parte del paradigma científico. Y si bien ese paradigma científico establecido aceptaba la expansión del Universo, suponía, también, que esa expansión, en un momento dado de la historia, debía terminar. Es decir que, debido a la fuerza gravitacional que rige, reina, sobre la materia, aún siendo ésta impulsada por una enorme explosión, no dejaría de atraerse, no dejaría de acercarse, de buscarse, y, por lo tanto, de ralentizar la huida, de buscar abrigo y estabilidad. Según estos postulados se trataría, entonces, de un Universo que no puede sino envejecer, apagarse, desacelerar³⁰, de un Universo que se ajustaría a los deseos de Einstein, deseos que, de la mano del buen sentido y del sentido común, intentaron encontrar lo constante, lo imperturbable entre lo eternamente perturbado, un equilibrio entre lo desequilibrado, lo impuro detenido dentro del puro escalofrío, llevándolo a negar los resultados de sus propias ecuaciones³¹.

Precisamente, y aquí empezamos a percibir en qué consiste la evidencia de Deleuze, no fue sino hasta hace relativamente poco que se descubrió que la expansión del Universo, contrario a los anhelos de eternidad, de perfección, de Einstein, no sólo era continúa, se mantenía, sino que no hacía sino acelerar, precipitarse, desbocarse. De este modo, “en el año 1998 observaciones astronómicas desvelaron un hecho que dejaría atónitos a los científicos: el universo se expandía a ritmo acelerado” (Picans, 2010, p. 32). No sólo eso. De igual manera, se ha venido encontrando que es imposible entender los movimientos y la formación de galaxias valiéndonos únicamente de la materia visible, observable. De hecho:

recientemente los científicos están empezando a tener evidencias cada vez mayores de la presencia de gran cantidad de materia no detectada en el universo. Sucede que desde hace un tiempo las cuentas de la cantidad de materia detectada en el universo no cuadran con

³⁰ “Las teorías más modernas y aceptadas del universo hasta el momento suponían [*un*] Universo en expansión infinita, desacelerándose paulatinamente; Universo en expansión hasta detenerse y luego en contracción” (Picans, 2010, p. 32).

³¹ “Einstein pensó en un principio que el universo era estático, aunque sus ecuaciones indicaran lo contrario. Por este motivo, introdujo en ellas la *constante cosmológica*” (Artigas, 1987, p. 348).

el comportamiento de las galaxias y otros cúmulos masivos de estrellas. Al parecer, el movimiento observado de las galaxias sólo puede ser explicado como resultado de la interacción gravitatoria de una cantidad de materia con masa mucho mayor de la que se ha podido detectar, (Picans, 2010, p. 30).

¿Qué quiere decir todo esto? Que no hay manera de entender la expansión del Universo, no hay manera de entender cómo funciona el Universo, cómo se estructura, cómo forma y disuelve galaxias, cómo se produce lo vivo, si nos conformamos con la materia visible, con la materia diaria, incluso si ésta es infinitamente pequeña, infinitamente volátil. En otras palabras, “es necesario postular algo diferente a la materia común que conocemos [...] una cantidad enorme de materia no visible [...] que los potentes telescopios con los que contamos en la actualidad aún no han detectado” (Matos, 2004, pp. 69-77-81), para poder entender por qué el Universo sigue creando diferencia, sigue resolviendo, sigue deviniendo, es decir, sigue aún planteando preguntas, sigue aún sin resolverse del todo.

virtualidad, materia y energía oscura

¿En qué consiste, entonces, la videncia de Deleuze? Si en algo acertó Badiou, mientras comentaba y se reñía con la obra de Deleuze, fue en llamarlo un *físico*³². La videncia del físico Deleuze consiste en haber sido capaz de entrever que lo virtual es lo que los astrofísicos y cosmólogos, casi 30 años después, han sabido denominar materia oscura, energía oscura. Según ellos, “lo que hay que suponer es que existe algún tipo de materia extraña que acelere la expansión del Universo [*y que*] se [*le*] suele llamar [...] energía oscura” (Matos, 2004, p. 87). Así, la materia que pensábamos poblaba la totalidad del Universo, correspondería, únicamente, a un 4%, y esta materia/energía oscura “constituiría el 70% del Universo [...] llenaría todo el Universo homogéneamente” (Picans, 2010, p. 33).

De esta suerte, con Deleuze, no podemos sino asisitir al trabajo de un brujo que encontró que lo pensado por Bergson y Simondon, a saber, la Vida como Problema, corresponde a una

³² “Sí, Deleuze habría 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” (1997, pp. 140-141).

dimensión virtual y que esa dimensión virtual de la inmanencia, que el brujo *ya vió*, es aquella que conlleva una constante problematización, un suspenso, un campo no dicho, pero absolutamente real, que no deja de preguntar, que, como un/a niño/a³³, no deja de *insistir*, de inquirir por qué, y cómo, y dónde, y cuándo, y, de nuevo, por qué. De este modo, según Deleuze, hay en la Vida un “no-ser que de ningún modo es el ser de lo negativo, sino el ser de lo problemático [...] ?-ser [*que*] corresponde a la forma de un campo problemático” (2002a, p. 305), y que se constituye como aquella superficie invisible, evanescente, encargada de alentar la constante creación del Universo, encargada de estructurar-expandir el Universo. Y, asimismo, es este campo trascendental-problemático, esta superficie-trascendente, aquella que motoriza una materia abstracta, *una materia virtual*³⁴, que “no existe, y sin embargo ella es real, tiene una realidad física” (Lapoujade, 2016, p. 113). Así, sobre esta superficie, esa materia es la que se divide, la que se estructura en parcelas, es decir, en Ideas-Problemas. Sin embargo, estas parcelas, no son un acodarse una al lado de la otra, lo cual remitiría o recordaría a una distribución fija, sedentaria, categorizante y jerarquizante. Más bien, como con la Alfombra, la multiplicidad de hilos que conforman cada parcela, se entrelazan con los de otra, están superpuestos, coexisten. De ahí que Deleuze diga que las Ideas “son complejos de coexistencia”, que siempre andan rozándose, superponiéndose, “por puntos, en ciertas orillas”, y por eso su estado natural es el de la *perplicación*, esa manera “en que los problemas están objetivamente determinados por sus condiciones a participar los unos en los otros” (2002a, pp. 283-284).

Y quizás aquí, para poder ver mejor este campo trascendental, esta superficie, se podría hacer alusión al particular cariño de Deleuze por el tirar de dados de Nietzsche. Presentimos que esa superficie virtual es como una infinita planitud donde han sido arrojados, azarosamente, una infinidad de dados, “porque el lanzamiento de dados es la afirmación múltiple, la afirmación de lo múltiple [*donde*] todos los miembros, todos los fragmentos se lanzan en una tirada: todo el azar de una vez” (Deleuze, 2002b, p. 47). Cada dado sería una Idea, una parcela de esa materia abstracta. No obstante, los puntos surgidos en la cara visible de cada dado no serían propiedad de

³³ ¿Habría visto Nietzsche que el único que, como este campo virtual, eternamente inacabado, no dejaba de preguntar, de recomenzar, de crear, era el/la niño/a? ¿Será ese el motivo por el que lo postuló como el objetivo que se debía alcanzar?: “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (2011, p. 67). El/la niño/a-virtual: un santo decir por qué, es decir, un santo decirle sí a otra pregunta, un santo abrazar las preguntas. Y claro, por supuesto, Nietzsche enamorado de Heráclito y su vida como un niño que no deja de jugar: “La vida es un niño que se divierte moviendo las fichas por el tablero; es el reino del niño” (Colli, 2010, p. 33).

³⁴ Deleuze la llama, literalmente, así, se refiere a ella diciendo que es “como una materia virtual por actualizar” (2002a, p. 374).

la Idea, especie de pecas con las que la Idea haya nacido. Más bien, aquellos puntos serían un *producto*, un *resultado*, del encuentro de las diversas líneas virtuales, ideales, cargadas de una materia virtual, que se trenzan, se entretajan: ovillos. A esos ovillos Deleuze les ha dado el nombre de *singularidades* que, según él, “corresponden a series heterogéneas que se organizan en un sistema ni estable ni inestable, sino «metaestable», provisto de una energía potencial en la que se distribuyen las diferencias entre series” (2005e, p. 136). Es así que el Universo de Deleuze, el que él ve y nos muestra, es uno en el cada dado-Idea estaría perfectamente determinado por una cantidad de puntos luminosos, pero jamás aislado, jamás perfectamente delimitado, sino, más bien, abierto, comunicado (figura 1).

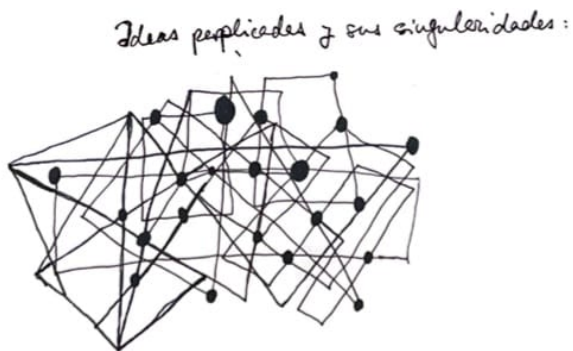


Figura 1.

De hecho, Deleuze parece un astrónomo, astrofísico, cuando, gracias a Nietzsche, habla de “constelaciones-problema” (2002a, p. 418), cuando dice que “los dados al caer son una constelación, sus puntos forman el número «producto estelar»” (2002b, p. 51). Ese Universo constelado de Deleuze sería uno muy similar al de las recientes imágenes del telescopio Hubble (*Imágenes Del Telescopio Espacial Hubble*, 2023). Más similar en cuanto pareciera que, sin verlas, o habiéndolas visto, quién sabe cómo, Deleuze, en *Diferencia y repetición*, las estuviera describiendo cuando menciona que “las Ideas son multiplicidades de resplandores diferenciales, como fuegos fatuos [...] «virtual reguero de fuego», sin tener jamás la homogeneidad de esa luz natural que caracteriza al sentido común” (2002a, p. 293).

En fin, sobre esta superficie evanescente que se confunde con el plano de inmanencia, que es también el plano de inmanencia, cada Idea sería una especie de hervidero, un hervidero que hierve a su manera. Cada Idea sería algo como una galaxia, delineada por un sistema lineal constelación-hervidero, compuesto por una cantidad específica de estrellas-borbotones. Es por

eso que cada Idea corresponde a un Problema *distinto, distinguido* de otro Problema-Idea, es decir, a unas condiciones específicas de una materia virtual específica, con una velocidad y una lentitud específicas, con un tiempo, un ritmo, un *motivo*, si se quiere, específico. De ahí que Deleuze pregunte: “¿qué son esos imperativos de fuego, esas preguntas que son comienzos de mundo?” (2002a, p. 302). Y es que, como bien señala Lapoujade, sobre esta superficie virtual cada Idea constituye una especie de mundo, con lo cual, “no se trata de pensar cosas, o relaciones entre las cosas en Deleuze, sino siempre *mundos* y comunicaciones entre mundos divergentes” (2016, p. 116).

virtualidad y Memoria

La virtualidad, la materia/energía oscura, constituye aquél fondo, aquél *spatium*, que aligera al Universo, que siempre dice diferencia y, en su decir diferencia, produce, sostiene y compone el plano de inmanencia. De nuevo: lo virtual es la estructura problemática y creativa del Universo, de la Vida. No obstante, para explicarnos bien, aquí habría que hacer un par de aclaraciones importantes. Cuando decimos que lo virtual es la estructura del Universo, de la Vida, decimos que no se trata de una estructura estática, terminada; por el contrario, si lo virtual constituye una estructura, un fondo, se trata de un fondo de “singularidades impersonales y preindividuales, mundo [...] dionisiaco [...] emitiendo siempre una tirada de dados que forma parte de un mismo tirar siempre fragmentado y reformado en cada tirada” (Deleuze, 2005e, p. 141). Si lo virtual es estructura, se trata de una estructura vacía, pero no vacía en tanto carente, negadora, faltante, sino, más bien, repleta de interrogantes, siempre interrogando, siempre disímil, cambiando de forma. Ciertamente, el vacío de esta estructura virtual es un vacío que “tiene asociada una energía intrínseca, o sea, por mucho que intentemos vaciar de materia una región del espacio, siempre queda en dicha región una energía remanente, imposible de eliminar” (Picans, 2010, p. 33). Sin embargo, si postulamos a lo virtual como este tipo de estructura tan característico, estructura vacía, vaciada, *casilla vacía*, energía del vacío, ¿estamos aún hablando del mismo virtual de Bergson, del Deleuze maravillado por Bergson? No, la respuesta es no, no puede ser el mismo virtual.

Para Deleuze-Bergson, lo virtual es entendido de dos maneras. En un primer momento, con *Materia y memoria*, lo virtual está mucho más ligado a lo individual, corresponde a la imagen del *cono invertido* (Bergson, 2006, p. 165), a un pasado que no hace sino conservarse, ser almacén de una multiplicidad de edades y periodos como niveles, grados, y una multiplicidad de recuerdos brillantes como puntos singulares, que se destacan en cada nivel. Se trata, pues, de la “prolongación de un estado psicológico pasado en el estado precedente, en tanto que virtualidades de la conciencia [...] lo que Bergson dará en llamar «memoria»” (Ramos, 2004, p. 10). Ese pasado, esa memoria, al conservarse, ya no es lo que pasa, o ya pasó, sino que, como virtual, es real, coexiste con el presente de mi cuerpo y, más que coexistir, provoca mi presente, *hace que el presente pase* para mí como actualización de algún nivel y/o algún recuerdo de ese *todo virtual* que necesito, que me es indispensable, para poder actuar, decidir³⁵. Mi cuerpo, mi presente, “no es más que el pasado entero en su estado más contraído” (Deleuze, 2002a, p. 136), el punto más estrecho de esa memoria virtual dilatada, dilatándose, porque crece y se conserva al crecer. Mi cuerpo es como la punta de la pluma que no puede escribir sin la tinta que es su memoria, su virtual, al mismo tiempo que la tinta, lo virtual, no se gasta, sino que se llena, se sigue llenando.

Ahora bien, en un segundo momento, con *La evolución creadora*, Bergson entiende que lo virtual como memoria individual o pasado puro individual, se queda corto, muy restringido, lo que se convierte en una búsqueda porque llegue a tener otro alcance, otra dimensión. Un renovado virtual, un virtual que se ensancha y no se restringe, será pues un virtual que “abarcará, no ya la memoria personal, sino más bien la memoria del mundo, del universo mismo” (Ramos, 2004, p. 11). Semejante movimiento de ampliación hace imposible que se sostenga la imagen del *cono invertido* como representación de lo virtual-memoria en la medida en que el vértice, o punto más contraído del pasado puro, remite únicamente a la acción de un cuerpo, lo que equivale a decir que toda la motivación para que lo virtual se actualice quedaría ceñida a las necesidades de un sólo cuerpo. Si lo virtual ya no es memoria personal sino universal, el cono debe ser devuelto a su posición original para que los cuerpos se diluyan, se confundan en él como en un Todo-Memoria y, así, ese virtual no remitiría a un virtual particular, propio de cada

³⁵ Bergson describe, de esta manera, ese proceso de actualización de la memoria-virtual en vistas de la acción: “la memoria del pasado presenta a los mecanismos sensomotores todos los recuerdos capaces de guiarlos en su tarea y de dirigir la reacción motriz en el sentido sugerido por las lecciones de la experiencia [...] En efecto, para que un recuerdo reaparezca a la conciencia es necesario que descienda de las alturas de la memoria pura hasta el punto preciso en que se ejecuta la acción” (2006, p. 165).

individuo, sino a la vida como virtual, a la vida “como una «inmensidad de virtualidad», como una «combinación de miles de tendencias»” (Ramos, 2004, p. 12), es decir, a un enorme, colosal cono, donde los conos personales se sumergen y ya no se distinguen, o sólo se distinguen como vertientes, líneas evolutivas, direcciones de la Memoria.

De esta manera es que se entiende a la virtualidad como Memoria y, en tanto Memoria, estructura del Ser; esto hace que Deleuze diga que “la memoria no está en nosotros, somos nosotros los que nos movemos en una memoria-Ser, en una memoria-mundo” (1996, p. 136). Si hacemos “como si el universo fuera una formidable Memoria” (Deleuze, 2017, p. 73), si la virtualidad como Memoria se convierte en una virtualidad-Memoria-Ser, es decir, alcanza un estatuto ontológico, ya no es sólo la conciencia o actividad individual de un cuerpo la que encuentra sustento en lo virtual, sino que es la Vida entera la que sucede, ocurre, como actualización de esa virtualidad-Memoria-Ser, y cada cuerpo, desde el humano hasta el de la mariposa o la planta, es una porción de Memoria-Ser. Es, sobre todo, este estatus ontológico de la virtualidad como Memoria lo que nos causa comezón, incomodidad. ¿Por qué se queda corta una estructura virtual del Universo, del Ser, como Memoria? ¿Por qué necesitamos de una virtualidad que vaya más allá de la Memoria, que rebase la Memoria? Tiene que ver con el devenir. Si bien en la virtualidad-Memoria-Ser hay devenir, un devenir bastante creativo, bastante divergente, capaz de encontrar nuevos caminos evolutivos, nos parece que es un devenir que no respira con tanta facilidad, no corre tan libremente, es aún medido, aún conservador. ¿Cuál es, en qué consiste, cómo opera, ese devenir propio de una virtualidad como Memoria, de una virtualidad-Memoria-Ser?

Se trata de un devenir que está motorizado, animado, por lo que Bergson llamó el *impulso vital*. Este impulso es definido como “un movimiento espontáneo [...] una imprevisible creación de formas” (Mercader, 2014, p. 67); también, como la “energía espiritual [...] el principio extra-espacial que permitiría mantener el continuo cambio del universo” (Allimant, 2016, pp. 83-84). Lo que anima el devenir es este impulso vital, lo que es decir que el devenir es este impulso vital, que *impulso vital = devenir*. Mas, si todo el devenir depende de este impulso, es este impulso, una pregunta se abre camino a la fuerza, a saber, ¿de dónde surge el impulso, qué impulsó al impulso? Bergson responde y dice que el devenir-impulso depende de un “movimiento original”, de un “impulso inicial”, de un “indivisible principio motor” (1985, pp. 96-238-99). De aquí se derivan una serie de consecuencias. La primera es que Bergson está

diciendo que el devenir-impulso tuvo un *comienzo*, un Origen, hacia el que podríamos “remontarnos, de grado en grado” (1985, p. 96), como si el vértice del cono, alejado en el infinito pasado, fuera el principio de un Tronco, Semilla, y todos los conos personales, sean girasoles o bacterias, fueran la punta visible de una enorme variedad de ramas, ramas de todas las clases, todos los tamaños, y hacia todas las direcciones, capaces de señalar el camino hacia ese Inicio. En otras palabras, Bergson está diciendo que hubo un momento en que no había devenir-impulso, y luego otro momento en el que sí.

Pero, segunda consecuencia, el devenir-impulso no sólo tuvo un Comienzo, sino que también cuenta con un personaje principal, un personaje privilegiado. El Hombre, al ser el único capaz de volver sobre él mismo, tomar y tener conciencia de sí mismo, también es el único capaz de volver sobre el devenir-impulso, de entenderse, sentirse, creación del devenir-impulso. Dice Deleuze: “El Impulso vital designa finalmente la actualización de ese virtual [...] hasta esa línea precisa del hombre donde el Impulso vital toma conciencia de sí” (2017, p. 109); o el mismo Bergson, que en *La evolución creadora* comenta que “desde este punto de vista, no solamente aparece la conciencia como el principio motor de la evolución, sino que, además, el hombre viene a ocupar un lugar privilegiado” (1985, p. 167). El Hombre es el espejo, excepcional espejo, en donde el devenir-impulso se ve reflejado.

Igualmente, y esta es la tercera consecuencia, es esperable que, si el devenir-impulso tuvo un comienzo, también tenga un decaimiento y un Final, un ir agotándose hasta no tener más fuerza para continuar creando. Este agotamiento se explica porque, por más potente, violento, que haya sido el *movimiento original*, el Origen, el devenir-impulso, al ser *extra-espacial*, *espiritual*, es decir, al distinguirse de la materia, al no ser materia, al no hacer parte de la materia, lo que hace es batirse constantemente contra ella, luchar contra ella, que ejerce una fuerza contraria, como si el devenir-impulso fuera hacia adelante y la materia hacia atrás, como si el devenir-impulso fuera hacia arriba y la materia hacia abajo, como si el devenir-impulso fuera “una ola que asciende y que se opone al movimiento descendente de la materia” (Ibíd., p. 238). Debido a que la materia no hace sino hacerse grumo, hacerse cada vez más pesada, y sumado a que el devenir-impulso “es finito, y fue dado de una vez para siempre”, a este no le queda otra opción que ir decayendo, perdiendo vitalidad, envejeciendo, ya que “no puede superar todos los obstáculos” (Ibíd., p. 225).

Restaría mencionar un último e importante aspecto de esta virtualidad como Memoria, como estructura del Ser, y su devenir-impulso, y es que ella se constituye como fundamento del tiempo. Explica Pardo que esta virtualidad-Memoria-Ser, y su respectivo devenir-impulso, generan un pasado puro que “se conserva a sí mismo, [*que*] no depende de una conciencia; [*y*] por ello la memoria bergsoniana tiene un carácter ontológico (la conservación del ser)” (2014, p. 37). Es decir que, a lo que apunta una virtualidad como Memoria, y una Memoria llevada a un estatuto ontológico, una Memoria-Ser, y su respectivo devenir-impulso, es, primero, a hacer que el presente pase, que haya divergencia de formas y funciones, que pase lo que pasa, pero, segundo, que lo que pasa, lo que deviene, no se esfume, se preserve, se conserve. Por eso comenta Deleuze que esta virtualidad como Pasado puro o Memoria, este Ser-Memoria y su devenir-impulso “no hace pasar uno de los presentes sin hacer advenir el otro, pero él no pasa ni adviene” (2002a, p. 135). Como *no pasa ni adviene*, pero sí hace pasar y advenir, la virtualidad como Pasado puro o Memoria, es lo que “insiste, consiste, *es*” (Ibíd., p. 136). Al ser lo que “literalmente *es lo que es*” (Pardo, 2014, p. 37), y no lo que *ha sido*, al ser el ser de lo que ha sido, la conservación de lo que ha sido, una virtualidad como Pasado puro o Memoria hace pasar lo que está dejando de ser, el presente, hace sucederse a los presentes que están dejando de ser, pero sin ella pasar, sin ella desperdigarse, sin ella dejando de ser, sino, al contrario, sosteniéndose, permaneciendo, siendo. Esto es lo que provoca, esto es lo que la constituye, como sostén o fundamento del tiempo: “lo que hace pasar al presente [...] debe estar determinado como fundamento del tiempo. El fundamento del tiempo es la Memoria” (Deleuze, 2002a, p. 133).

virtualidad y Eterno Retorno

En resumen, se trata, entonces, de una virtualidad como Memoria, fundamento del tiempo del Ser, de la Vida, con un devenir que es impulso vital y que, como impulso, empieza, tiene un comienzo, un personaje principal, y un final. Se trata, entonces, de un tiempo y un devenir del tiempo, un impulso, que no existía y, de repente, sí, como si no hubiera *nada* y después hubiera *algo*, algo que, pareciera, por ese surgimiento repentino, “viene más bien del cielo [...] de la

cúspide a los cimientos” (Deleuze, 2002a, p. 133), algo que pareciera venir de *otra parte*, algo que “proviene de Dios pero no es Dios [...] algo derivado de Él” (Marcos, 1997, p. 310) y que, muy similar a la equívocidad del Ser, como una continuación de la equívocidad del Ser, instauro, al menos, dos planos, un plano inmaterial, espiritual, propio del impulso y otro plano material, decaído, o que decae, hace decaer, hace de la materia una enemiga, una enfrentada. Se trata, entonces, de una virtualidad, de un tiempo, que, como un Ser-Idéntico, deviene sin devenir, que hace devenir pero sin él devenir, que no termina de *querer*, de *afirmar*, su devenir, que deviene, pero hasta aquí, por ahora, hasta aquí, después veremos, o que deviene mirando hacia atrás, preocupado por que lo que haya devenido, siga *siendo*, de alguna manera, ahí atrás. Se trata, entonces, de un devenir del tiempo que se conserva, que se guarda, que deviene preservándose, que deviene pero sigue idéntico, devenir tímido, vacilante.

Nosotros preguntamos: ¿qué tipo de virtualidad es esa que lo que busca es conservar al Ser? ¿Qué tipo de Ser es ese que quiere conservarse? ¿No sería una virtualidad propia de ese Ser-Dios que origina esa vida escindida, amedrentada, temblorosa, pero no de frenesí, sino de pavor? ¿No sería una virtualidad propia de ese Ser-Dios, de esa vida aún esclava del miedo, aún buscando bloques de cemento para protegerse, aún queriendo segmentar, aún buscando detener? ¿No se trataría de una virtualidad propia de ese Ser-Dios, de esa vida aún presa de un buen sentido y un sentido común que jerarquiza y orienta la flecha del tiempo, cuya “dirección se determina fácilmente como la que va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado [...] porque lo más diferenciado aparece como pasado en tanto que define el origen [...] y lo menos diferenciado como futuro y como fin” (Deleuze, 2005e, p. 106)? ¿No se trataría, en últimas, de una virtualidad, de un tiempo y su devenir, aún actual, aún *demasiado humano*? Nos incomoda, pues, como una piedra en el zapato, como una aguja en el cuello de la camisa, aceptar, pensar y sentir, un Ser, una virtualidad y un devenir de semejante estilo. Si queremos encontrar una virtualidad encargada de estructurar y, al tiempo, expandir al Ser, a la Vida, al Universo y su plano inmanente, ese Ser, esa Vida, no debería estar preocupada por guardar, por almacenar, y su devenir, en consecuencia, no puede ser un devenir que guarde, que almacene. Desde la univocidad, no podemos admitir la existencia de un Ser, de una Vida, preocupada por acumularse.

Esa preocupación por conservar lo que pasa, se explica porque, en realidad, la mayoría de lo que pasa, no es asible por ninguna conciencia, su conservarse no depende de una conciencia,

en cuanto ninguna conciencia es capaz de conservar *todo* lo que pasa en el preciso instante en el que todo pasa. Lo que ese Ser-Dios estaría preocupado por conservar, es “aquello que ninguna percepción puede capturar, aquello que la selección práctico-circunstancial de la percepción “deja pasar” a medida que el presente pasa: lo desenfocado, lo que cae fuera del punto de vista, lo que no es, no ha sido y no puede jamás ser presente ni presencia, lo que se da originariamente como pasado” (Pardo, 2014, p. 40). Es como si ese Ser-Dios pensara que no puede ser posible que todo lo que dijo, que todos los detalles que creó, que todo los arreglos, funciones y capacidades que el devenir-impulso fue capaz de imprimirle a una materia parca, fría, se desperdicien, nadie los vea, sean *originariamente pasado*, pero *pasado* en el sentido de originariamente, instantáneamente, desaprovechado, aquello que se despide, se aleja, sin que nadie lo vea despedirse, alejarse, en fin, lo “irreversiblemente perdido” (Ibíd.). Es lo que se da *originariamente como pasado*, lo que nace como originariamente perdido, lo que, como dice Deleuze, “*es siempre un «era»*” (2002a, p. 162), lo que deviene sin que nadie sepa de su devenir, lo que la virtualidad de este Ser-Dios se niega a soltar, a que nazca perdido y muera perdido, y por eso hay que dedicarse a almacenarlo, y por eso es un *era* que no debe dejar de *ser*.

¿Un Ser nostálgico? ¿Un Ser, tan obsesionado con la Identidad, que no tolera que incluso la diferencia pasada se desperdigue, se desorganice? ¿Un Ser cuya nostalgia es ya una manera de llevar la identidad hasta el punto de que incluso la diferencia pasada sea idéntica, que incluso los recuerdos, el espacio de la memoria, esté debidamente organizado, jerarquizado? ¿Un Ser cuya virtualidad como Memoria no puede permitir que la diferencia que ya pasó sea corroída por el musgo, nunca sea vista, oída, saboreada por nada ni nadie, en cuanto sería una diferencia que aún no está detenida, que nadie fue capaz de detener? ¿Un Ser cuyo temor por que su Obra no se recuerde sea, en realidad, un terrible miedo de que lo dicho no se quede estático, en su lugar, en su momento en el que fue dicho? Imposible. Nosotros postulamos y defendemos, desde la univocidad y junto con Deleuze y Zepke, un plano de inmanencia que es, en realidad, un plano de composición, de incansable, inevitable y continua creación, un Ser, una Vida, cuya única y principal preocupación es componer, crear, vibrar, propagar una vibración constante e inagotable, un furia de partículas y moléculas, siempre divergiendo, siempre provocando más diferencia, llevando a la diferencia a la potencia *n*, “a la «enésima» potencia” (Deleuze, 2002a, p. 22). En ese sentido, desde el vitalismo que nos alienta, desde un querer la diferencia, concebimos un Ser, una Vida, no nerviosa o angustiada por que sus creaciones, sus resoluciones, sean eternas,

idénticas, sino interesada, curiosa, por crear, resolver, eternamente. Es completamente distinto *que lo creado sea eterno a crear eternamente*, que no se pierda lo creado, que lo dicho permanezca exacto, a no perder la capacidad de crear. Un Ser unívoco, una sólo Vida inmanente, no quiere perder la capacidad de crear, y una filosofía vitalista, no puede dejar que se pierda de vista esa capacidad de crear que tiene la Vida.

Así, consideramos que la virtualidad como Memoria, una Memoria llevada a un estatus ontológico, con su respectiva fundamentación del devenir del tiempo como devenir-impulso que bifurca pero que retiene, que crea pero rescata lo creado, espantada por la posibilidad de que lo creado *pase para siempre como diferencia*, intentando que lo creado sea lo que “jamás pasa” (Pardo, 2014, p. 37), no es, aún, el *fondo*. Y no es, aún, el *fondo* porque nosotros entendemos el *fondo* o *spatium intensivo* del Ser unívoco, de una sólo Vida, como un “campo [...] pre-individual [...] diferencial y problemático” (Santaya, 2021, p. 191); nosotros además, entendemos que ese *fondo* ni se llena ni es idéntico, sino que está vacío, que es *(no)-ser*, *extra-ser*, o *?-ser*, y que vacía lo que hay, es decir, “que carece de *existencia efectiva* o *actual*, espacio-temporal, pero *potencia* la producción y determina la transformación de toda forma efectivamente existente” (Ibíd.); nosotros entendemos, en definitiva, que si ese *fondo* está vacío o que lo que hace es vaciar, generar más vacío, se trata, entonces, de un “universal *desfondamiento* que gira en sí mismo [...] donde todo reposa sobre disparidades, diferencias de diferencias que repercuten al infinito [...] un sin fondo donde la Naturaleza original reside en su caos” (Deleuze, 2002a, pp. 149-361-362-363).

Nosotros decimos: la videncia de Deleuze se habría quedado corta o se habría dirigido hacia la dirección incorrecta³⁶. Nosotros decimos: la Memoria ya hace parte de la equivocidad del Ser, de “los reinos y de las leyes que constituyen sólo la segunda naturaleza” (Ibíd., p. 363). Nosotros decimos: lo virtual no es la Memoria de Bergson, sino el Eterno Retorno de Nietzsche. Nosotros decimos: sólo el Eterno Retorno “se elabora en un fondo” (Ibíd., p. 362), sólo el Eterno Retorno coincide con ese *fondo desfondado*, con ese *spatium intensivo*, con ese caos esencial que define a un Ser unívoco que sólo dice diferencia, a una Vida cuyo plano de inmanencia no hace sino expandirse. Nosotros decimos: “el eterno retorno [...] es la identidad interna del mundo, y

³⁶ Quizás, por qué no, esto explique que Deleuze, en sus últimos años de vida, haya sentido la necesidad de volver sobre lo virtual, la necesidad de hacer un par de aclaraciones, delimitar más nítidamente el problema de lo virtual. En efecto, sus últimos escritos tenían como objetivo “profundizar sobre el concepto de lo virtual, sobre el cual pensaba haberse explicado insuficientemente” (Deleuze, 2007, p. 347).

del caos, Caosmos” (Deleuze, 2002a, p. 439), es decir, la identidad del Ser como Diferencia, una verdadera identidad que no funciona, no se entiende, como Memoria que acumula y detiene lo creado, sino que funciona, se entiende, como identidad perdida, identidad que constantemente se pierde, puesto que el Ser sólo quiere más diferencia, más caos. Nosotros decimos: si la virtualidad es una dimensión del plano de inmanencia, si “el plano de inmanencia comprende a la vez lo virtual y su actualización, sin que pueda haber un límite claro entre los dos” (Deleuze & Parnet, 1996, p. 180)³⁷, si esa virtualidad es absolutamente real sin ser actual, absolutamente evanescente pero sin remitir a trascendencias de ningún tipo, si existe como campo problemático, como estructura desestructurada, como “un vacío que no es una nada, sino un *virtual*, que contiene todas las partículas posibles y que extrae todas las formas posibles que surgen para desvanecerse en el acto, sin consistencia ni referencia” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 117), es porque ese vacío, esa virtualidad, no es Memoria, sino Eterno Retorno, porque el Ser, la Vida, no es Memoria-Identidad, sino Eterno Retorno-Diferencia.

¿En qué consiste una virtualidad como Eterno Retorno? Una virtualidad como Eterno Retorno se encarga de que el Ser, la Vida, no cese de devenir, no se mida en su devenir, no se guarde nada, sea pura potencia creativa, pura afirmación, y que lo que se afirme sea “sóloamente lo excesivo y lo desigual, lo interminable y lo incesante, lo informal [...] la desemejanza y lo disperso, el azar, lo múltiple” (Deleuze, 2002a, pp. 180-440-441). Una virtualidad como Eterno Retorno motoriza un devenir rampante, irrestricto, que se encarga de que todo se agriete y se desplome, se oxide o se mine, que “deshace -fuerza suicida- para poder hacer, [*que*] se sumerge en lo determinado, para hacer acto de indeterminación” (Bergson, 2006, p. 17), de desvincijamiento o desmoronamiento, todo esto con el fin de alentar la creación de nuevas combinaciones de partículas, o, simplemente, con el fin de desperdigar partículas, más diferencia. Una virtualidad como Eterno Retorno hace que el devenir diga que “es preciso que las cosas sean descuartizadas [...] y su identidad disuelta” (Deleuze, 2002a, p. 361), que toda identidad sea disuelta.

En últimas, es este devenir, propio de una virtualidad como Eterno Retorno, el que carga, el que transporta, un tipo de materia absolutamente desconocido. Es esa materia, que Deleuze y Guattari llaman abstracta, no formada, esa materia virtual-oscura, esas partículas virtuales,

³⁷ “Le plan d'immanence comprend à la fois le virtuel et son actualisation, sans qu'il puisse y avoir de limite assignable entre les deux”.

“virtuales en tanto su emisión y absorción, su creación y destrucción, se da en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo concebible, y que esta brevedad las mantiene bajo un principio de incertidumbre o de indeterminación” (Deleuze & Parnet, 1996, p. 179)³⁸, la que no deja de desorbitar, de descentrar, de incomponer, la que “ejercería una interacción repulsiva, también llamada presión negativa, sobre la materia” (Picans, 2010, p. 33) actual, visible; en fin, materia que es tan fuerte, que es tan arrebatada, que es capaz de afirmar con tal ímpetu, con tal ahínco, que afirma, incluso, sabiendo que en esa afirmación habrá cierto grado de destrucción.

Aunque, a decir verdad, hablar de materia abstracta, de materia oscura, de partículas virtuales, refiriéndose a *eso* que no hace sino caotizar, es sólo una comodidad, una manera de hacerse entender, y por eso Deleuze y Guattari también le dicen materia *anónima*. En realidad, “dark matter is not even what we should be calling it because that implies that it's matter. It implies we know something about it that we actually don't. So a more precise labeling for it would be dark gravity” (Hendricks, 2022). Más bien, es esta *gravedad oscura*, esta energía oscura, esta fuerza ciega y tartamuda, absolutamente ebria, dionisiaca, propia de un Ser-Diferencia, del devenir de un *fondo desfondado*, de un *universal desfondamiento*, la que hace que Deleuze pregunte: “¿Acaso no hay un disturbio fundamental del presente, es decir, un fondo que derroca y subvierte toda medida, un devenir-loco de las profundidades que se hurta al presente? Y este algo que hay de desmesurado, ¿es solamente local y parcial, o bien, poco a poco, no alcanza el universo entero, haciendo reinar por doquier su mezcla venenosa, monstruosa...?” (2005e, p. 198).

repetición en el Eterno Retorno: Olvido y vitalismo turbio

Una virtualidad como Eterno Retorno, una virtualidad que es estructura desestructurada y desestructurante, *fondo desfondado*, de un sólo Ser, de una sólo Vida, junto con esa gravedad oscura, esa fuerza oscura que transporta, es, verdaderamente, una “doctrina física” (Deleuze, 2002b, p. 104), propia de filósofos-*físicos* como Nietzsche y Deleuze, filósofos de los que no se puede decir “que no sean también «físicos»” (Capelle, 1976, p. 22). Ahora, con el Eterno

³⁸ “...virtuels en tant que leur émission et absorption, leur création et destruction se font en un temps plus petit que le minimum de temps continu pensable, et que cette brièveté les maintient dès lors sous un principe d'incertitude ou d'indétermination”.

Retorno como doctrina física de la univocidad del Ser, no aceptamos que el devenir comience, que haya habido un instante, en la historia del Universo, en el que no hubo devenir, y luego otro en el que sí³⁹. Y si no aceptamos que hubo un comienzo del devenir, tampoco aceptamos que habrá un final del devenir. Lo único que podemos aceptar, lo único que podemos entender, es un devenir que “no ha podido empezar [*y que*] no puede acabar de devenir” (Deleuze, 2002b, p. 71).

¿Qué cosas extraordinarias dice esta doctrina física? ¿Qué significa un devenir que no empieza ni acaba? ¿No es un devenir sin comienzo ni final el anuncio de un tipo de repetición completamente diferente, una repetición propia de la univocidad? ¿Qué quiere decir que el Eterno Retorno sea Eterno Retorno de lo Mismo, qué repetición acarrea un Eterno Retorno de lo Mismo? Cualquier ingenuo o cualquier temeroso del constante cambio de la materia, aún recluido en la equivocidad del Ser, entendería, dichoso, que un Eterno Retorno de lo Mismo significa un eterno retorno de la Identidad, de lo Semejante, un particular artificio de la mecánica universal que le permitiría seguir cerrando la Esfera, que todo lo idéntico que su Esfera repite,

³⁹ Realmente se podría hablar de una doctrina física del Eterno Retorno como parte de la cosmología contemporánea. Esta doctrina cosmológica del Eterno Retorno, al establecer un devenir infinito, que no tuvo comienzo, ni tendrá final, se distanciaría del Big Bang como explicación para la expansión o inflación del Universo y su estructura actual. Se distanciaría porque son varios los puntos que hacen tambalear al Big Bang como responsable de nuestro Universo. Por ejemplo, el Big Bang asume, precisamente, un momento en el que el Universo no existía, o que existía únicamente como un punto infinitamente contraído, singularidad donde la teoría general de la relatividad no tiene nada por decir, ni tiene cómo calcular, Huevo Cósmico o Atomo Primigenio de Lemaitre, sin tiempo ni espacio, tiempo igual a cero, $t=0$.

Una doctrina física del Eterno Retorno dice: es imposible pensar que hubo un momento en el que no había devenir y luego otro en el que sí, en el que no había tiempo ni espacio y luego sí. Una doctrina física del Eterno Retorno diría: fijense en las últimas imágenes del telescopio James Webb, fijense cómo esas imágenes muestran galaxias cuyo tamaño, cuya estructura, implican que su formación comenzó antes de lo que la teoría cosmológica del Big Bang calcula: “Current theory suggests that the most ancient galaxies should be very small. Furthermore, they should be irregularly shaped. Over time, these tiny galaxies would slowly merge, eventually becoming much larger, like our own Milky Way. However, these infrared-visible galaxies seem to be far larger and more regularly shaped than what was predicted” (Lincoln, 2022).

Una doctrina física del Eterno Retorno diría: no hubo Big Bang, sino un Big Bounce, la expansión acelerada de nuestro Universo y su estructura, no vienen de una explosión sino de un efecto rebote. Que no haya habido Big Bang sino Big Bounce conlleva dos posibilidades: i) que el Universo, luego de una expansión infinita, optó por contraerse y, luego, volver a expandirse colosalmente, dando lugar al Universo actual que percibimos, que nos rodea, y que continúa expandiéndose infinitamente, sin volver nunca a contraerse; ii) que haya una especie de mecanismo cíclico en el Universo que haga que este pase por diferentes fases de expansión infinita y contracción infinita. En últimas, como explica Aurélien Barrau (2017) se trata de la posibilidad de un sólo Rebote, de una única Inhalación y una única Exhalación del Universo, o, por otro lado, de millares, infinitos Rebotes, de un Universo como un Diafragma, que inhala durante miles de millones de años, y exhala otros miles de millones de años.

Cualquiera sea el caso, si se trata de una sólo contracción y una sólo expansión infinita, si se trata de infinitas contracciones e infinitas expansiones, una doctrina física del Eterno Retorno prefiere el Big Bounce porque implica un devenir eterno, un devenir que no tuvo comienzo, un devenir que puede que pase por momentos donde se ralentice, donde se contraiga, pero esa ralentización, esa contracción, también son devenir, también son la continuación de un proceso creativo que no empezó y que no va a detenerse.

resguarda, se repita eternamente, no pase nunca. Pero Deleuze recuerda que semejante pensamiento aterroriza a Nietzsche: “¿Por qué, la primera vez, cuando el enano dice «toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo», Zaratustra se enoja y tiene una pesadilla? [Porque] teme que el eterno retorno signifique el retorno del Todo, de lo Mismo, y de lo Semejante, incluido el enano, incluido el más pequeño de los hombres” (2002a, p. 437). Sí, Zaratustra tiembla y tiene una pesadilla porque recuerda el agujero negro al que nos conduce esa repetición de lo semejante, ese retorno cíclico, igual, idéntico, de nuestros terrores, nuestras zozobras. Sí, esa pesadilla de Zaratustra es la pesadilla a la que nos condena ese Ser amedrentado, dividido, propio *del más pequeño de los hombres*, del más neurótico de los hombres, que quiere todo estático, todo muerto.

Lo que, en realidad, dice esta doctrina física del Eterno Retorno, doctrina propia de un Ser unívoco en el que anida la diferencia y no la Identidad, en el que la diferencia es su motor y él ya nada escucha acerca de la Identidad, es que la repetición no tiene que ver con lo Mismo entendido como lo Igual, lo Semejante, lo gris, lo opaco, de la generalidad, de una materia que se estanca en lo mediocre, en lo fútil, en la paranoia. No, es un juego de palabras, un juego muy serio, como todos los juegos. Eterno Retorno de lo Mismo quiere decir que lo Mismo es “lo Diferente, lo Disímil” (Ibíd., p. 439), que lo Mismo *siempre* es la potencia ciega, oscura, del *fondo desfondado*, de la estructura desestructurada y desestructurante de lo virtual, lo que siempre pregunta y desordena, lo que siempre invita a crear. Sí, lo Mismo, en el Eterno Retorno, es lo Anónimo, lo Otro; lo Mismo, lo único que se repite en el Eterno Retorno “es la diferencia [...] toda la fuerza de la diferencia” (Béjar, 2021, pp. 267-284). Entonces sí, la única voz del Ser también es obsesiva, pero lo que repite obsesivamente no son cribas y retenes, lo que quiere obsesivamente no son murallas y antibióticos. Para nada, lo Mismo, lo que se repite obsesivamente en la univocidad del Ser, lo Constante, lo Impertérito, lo que retorna eternamente, lo que subsiste eternamente, lo que no cesa de balbucear, hipnotizada, esa única voz del Ser, es devenir, es capacidad creativa, compositiva, un “eterno retorno de las metamorfosis” (Ibíd., p. 280) que hace que sólo vuelva lo inusitado, lo irreconocible. Sí, la doctrina física del Eterno Retorno de lo Mismo, el mecanismo inherente a un Ser que sólo dice y quiere más materia creativa, produce la “diferencia a partir de la repetición” (Craia, 2009, p. 208), hace de la repetición el motor que siempre trae más diferencia, que relanza la diferencia, y por eso “la identidad no vuelve jamás, lo único que vuelve es la diferencia, y el ser no es otra cosa que ese

retorno ilimitado del devenir, de la pulsación infinitamente diferente de la diferencia: *el eterno retorno de lo otro*” (Pardo, 2014, p. 56).

Pero, ¿por qué Deleuze habla de esta doctrina física y su disturbio fundamental, como una mezcla monstruosa, venenosa? ¿Por qué puede ser venenoso un devenir eterno, un devenir que retorna eternamente, que nunca se va o se acaba, un Ser que es eternamente devenir, un “universo que no es sino un perpetuo huir de sí mismo” (Klossowski, 1969, p. 102)⁴⁰? Puede ser monstruoso, venenoso, porque este devenir eterno está tan ocupado en crear, en resolver, que no se desgasta buscando detener o retener lo creado, no quiere saber de ningún tipo de nostalgias, añoranzas, por lo que ya devino y quedó atrás. Como lo indispensable es crear eternamente y no que lo creado se conserve eternamente, este devenir, este Ser como Eterno Retorno de lo Mismo, no quiere Recordar, no quiere ser Memoria, sino que hace del Olvido “una potencia positiva” (Deleuze, 2002a, p. 30). Ciertamente, un Ser que sólo olvida es un Ser que es puro Despojo, puro dejar que la diferencia avance, incluso si eso implica no tener recuerdos, perder hasta los recuerdos, porque Recordar, porque la Memoria, es otro intento por detener el flujo de la materia. Que el Olvido se convierta en una potencia positiva, que el Ser no sea Memoria sino Olvido, significa que está interviniendo constantemente en que todo presente pase, pero no que pase y se conserve, sino, simple y llanamente, que pase. Un Ser que es Olvido nos permite sentir, al fin, que sí, que el presente es *lo que pasa* o *lo que está pasando*, pero no un pasar como un acontecer fijo, como un aquí y ahora, como una fotografía, sino un pasar como el pasar de la diferencia, la *presencia*, sí, pero de la diferencia, que hace que todo esté, pero tal vez allí, tal vez por allá, ya no se sabe dónde, ya no se sabe cuándo. Sí, es un Ser que quiere olvidar el que *hace* presente, pero ese presente que hace es el presente de la diferencia, es la diferencia hecha presente, y por eso lo que pasa es un pasar como despedida, un estar pasando de las moléculas, de las partículas, como quien va de viaje, como quien sigue de largo, como quien siempre dice adiós, hasta pronto, hasta luego, hasta nunca.

Sólo así es posible entender al Eterno Retorno de lo Mismo, al Eterno Retorno del Devenir, como verdadero *fundamento infundado* del tiempo, como lo que “reúne todas las dimensiones del tiempo [*pero*] está en relación esencial con el porvenir [...] porque el porvenir es el despliegue y la explicación de lo múltiple” (Deleuze, 2002a, pp. 180-181). De esta manera, este devenir eterno es *lo que hace pasar al presente*, pero no para que vuelva o se conserve como

⁴⁰ “*l’univers n’étant qu’un perpétuel se fuir soi-même*”.

Memoria, sino, simple y llanamente, por el gusto de hacerlo pasar, por el gusto de dejar pasar la diferencia, que ella pueda seguir adelante, seguir creando. Por eso es que nosotros decimos: *el fundamento del tiempo es el Olvido*. Por eso, con esta virtualidad como Eterno Retorno de lo Mismo, con este devenir vertiginoso, con este Ser que es puro Olvido, Ser “esencialmente amnésico” (Deleuze, 2002a, p. 405), se deshace aquel Cono, aquel tiempo con un Origen y un Final, aquel tiempo que sigue un buen sentido, aquel tiempo que se vale de un sentido común para fijar cualidades y rostros, aquel tiempo como envoltorio o recipiente de identidades, de lo Igual y lo Semejante. Precisamente, como devenir vertiginoso, el Eterno Retorno de lo Mismo es responsable del tiempo de la superficie, de la planicie del plano de inmanencia y, de esta manera, sobre esta superficie, sobre este plano, el tiempo es, ahora y siempre, “*principio de desequilibrio* para todo lo que se quiere duradero” (Klossowski, 1969, p. 155)⁴¹; es, ahora y siempre, tiempo sin principio y sin clausura, “tiempo enloquecido [...] tiempo que se descubre como forma vacía y pura [...] tiempo [*que*] se ha desenvuelto, enderezado, ha tomado la figura última del laberinto en línea recta que es, como dice Borges, «invisible, incesante»” (Deleuze, 2002a, pp. 145-175).

Un Ser preocupado por crear eternamente, un Ser como Eterno Retorno de lo Disímil, es, en definitiva, un Ser absolutamente “«neutro», completamente indiferente tanto a lo particular como a lo general, a lo singular como a lo universal, a lo personal y a lo impersonal” (Deleuze, 2005e, p. 47). Es esa neutralidad, esa indiferencia, la que lo hace ser eterno devenir, la que lo hace devenir eternamente, y como devenir eterno, ser puro Olvido, puro Despojo, puro Soltar, puro agrietarlo todo, puro barrer con “todas las instancias que yugulan la diferencia, que detienen su transporte” (Deleuze, 2002a, p. 441). Es esta gravedad oscura propia de un Ser neutro e indiferente, esta “fuerza expulsiva del eterno retorno, su fuerza centrífuga” (Ibíd., p. 437), la que también hace del Olvido esa fuerza positiva, una fuerza que “cobija el eterno devenir y la absorción de todas las identidades en el ser” (Klossowski, 1969, p. 93)⁴². Sí, quizás esto puede ser lo más monstruoso, lo más venenoso, lo más acuciante: en su afán por crear, en su obsesión por componer, tanto ustedes como nosotros, somos una de esas instancias que detienen el tránsito creativo del Ser, y, por lo tanto, somos todos prescindibles, somos algo por lo que la Vida puede, y debe, pasar *entre*, algo que la Vida puede, y debe, olvidar. No, claro que no, no hay personajes principales, no hay primacía del Hombre en un devenir eterno, en un eterno Olvidar. Nosotros,

⁴¹ “*un principe de déséquilibre* pour tout ce qui se voudrait durable”.

⁴² “...recouvre l'éternel devenir et l'absorption de toutes identités dans l'être”

dispuestos sobre ese devenir eterno como tiempo extendido sobre la superficie, tiempo que se reúne con la superficie, somos lo que el Eterno Retorno, el Olvido, “elimina despiadadamente” (Deleuze, 2002a, p. 438).

Y, sin embargo, ¿se puede hablar realmente de esa doctrina física, de ese olvidar perpetuo, como algo monstruoso, venenoso? Nos parece, más bien, que es en este punto donde el vitalismo de Deleuze late con más vigor. Se trata de un vitalismo tal que es capaz de afirmar una Vida que deshace lo vivo, que me deshace, me disemina, me hace explotar. En medio de esa tarea por salvar la diferencia, por abogar por esta Vida desorbitada, la doctrina física del Eterno Retorno de lo Mismo, su tiempo puro y vacío, su devenir indiferente, son esa tarea y esa defensa llevadas hasta el punto en el que reclaman una “relación esencial con la muerte [...] de lo que es uno”, un querer “esa secreta coherencia [*universal*] que no se plantea más que excluyendo mi propia coherencia” (Ibíd., pp. 181-148), mi pequeño caso. Es debido a ese levantar los hombros de la Vida y decir yo sigo, yo no me detengo, yo paso por encima de este, yo atravieso a este otro, que Lapoujade comenta que “el vitalismo de Deleuze es más turbio, más indeciso de lo que se afirma a veces [*que en él*] todo pasa como si lo que hay de más intensamente vital fuera insoportable” (2016, p. 24). Y sí, es cierto, realmente puede ser insoportable, realmente podemos decir, podemos exclamar: “cuánta angustia” (Deleuze, 2002a, p. 439). Realmente, puede ser que la sonrisa esbozada, la sonrisa que reclamábamos hace un rato como muestra de valentía, sea una débil sonrisa, una sonrisa triste. Pero si de todos modos hay sonrisa, si de todas maneras se sonríe, es que, de cierta manera, se conserva un grado, un tinte de alegría, y esa alegría consiste en que lo venenoso, lo monstruoso, la muerte, el olvido, que acarrea esta Vida eternamente creativa, la destrucción que provoca, consisten, en realidad, en una “destrucción convertida en activa, agresividad profundamente ligada a la afirmación [...] destrucción como alegría” (Deleuze, 2002b, p. 125). Creación, lo único que importa es crear, pasar *entre*, incluso si creando o pasando *entre*, se destruye lo que ya fue creado, incluso si para crear hay que destruir, eso es lo que demanda una crítica de toda trascendencia, de toda identidad, eso es lo que provoca un Ser que sólo dice diferencia, que para que haya más diferencia debe haber destrucción, pero una destrucción que afirma, una *destrucción como alegría*.

Nosotros encontramos que sólo puede llamarse turbio, monstruoso o venenoso a este vitalismo en la medida en que se siga inmerso en un Ser equívoco amparado por el buen sentido y el sentido común, Ser que quiere la Identidad y lo Fijo, y por querer la Identidad y lo Fijo, lo

previsto, lo controlado, se convierte en Miedo, en vida regida por el Miedo, vida lacerada, vida que, por amedrentada, no deja de intentar detener, tener, resguardar y resguardarse, medir, vigilar, legislar, limitar, recordar, almacenar, hasta que huela a mohó, hasta convertirse en un nido de polillas, hasta que esta vida no importe tanto como sí importa una vida inmortal, una donde *Yo* nunca me iré, donde los míos y lo mío nunca se irá, donde este Mundo y este, mi Dios, nunca se irán. ¿Cómo hacer para no envenenarse, para no ver en este vitalismo un veneno, un ácido que nos hace contorsionarnos de dolor? ¿Cómo hacer para no aferrarse, para no amarrar, no querer, a toda costa, conservar y perdurar? Clarice aconseja *confiar*: “Yo confiaba [...] confianza de pertenecer a lo desconocido. Pues sólo puedo rezar a lo que no conozco. Y solo puedo amar la evidencia desconocida de las cosas, y solo puedo unirme a lo que desconozco” (2021, p. 153). Confiar es soltar, confiar es olvidar, olvidar junto con lo que ya está olvidando, lo que inyecta olvido, junto a la materia que ya se va, parte, sólo olvida.

2. Individuación: singularidades, intensidad, dramatización

¿Acaso no estamos hechos de las emanaciones del universo? La luz que brilla en mi ojo quizá proceda del foco de algún planeta aún desconocido...

Gustave Flaubert.

noche e Ideas

Hacia falta luchar contra la equívocidad del Ser, oponerse a la supremacía de la Identidad por sobre la Diferencia/Materia, a sus cercos y barreras, a sus miedos y angustias, para poder entrar a mirar, desde la ligereza de la superficie de la tierra, del Universo, esa creatividad propia de un Ser que ahora es unívoco y que, por unívoco, sólo quiere diferencia. Hacia falta encontrar ese *fondo desfondado*, ese motor creativo que es la virtualidad como Eterno Retorno de lo Mismo, para entrar a indagar por la manera en la que, desde ese vértigo, surgen bocas y ojos, manchas, figuras asibles y visibles, en fin, lo vivo. Hacia falta, sí, porque ahora, hablando desde la dimensión virtual del plano de inmanencia, desde esta gravedad oscura, rodeados por estas partículas abstractas, virtuales, que estructuran al mismo tiempo que animan y provocan la expansión del Universo, podemos notar que ella *le va de suyo* el mantenerse en ese anonimato, en esa constante problematización sin identidad ni semejanza, en ese seguir siendo *(no)-ser*, *?-ser*. Ahora, desde este vahído, es que preguntamos: ¿cómo es posible una individuación de lo vivo?, ¿cómo es que la fuerza expulsiva, centrífuga, absolutamente veloz, vacía y vaciando, olvidando, se estabiliza de cierta manera y produce lo vivo?

Pues bien, empecemos. Ocurre en Deleuze algo muy semejante a lo que ocurre con las imágenes del telescopio Hubble que mencionamos hace unos instantes. Y es que esas imágenes entraron en un proceso de *actualización*, es decir, que fueron *hechas* visibles, observables, en la medida en que el ojo humano no puede ver, sin ese proceso de actualización, lo que las imágenes muestran. En otras palabras, si hay lo actual, si hay los cuerpos y las cosas, es porque lo virtual entra en un proceso, y “su proceso es la actualización” (Deleuze, 2002a, p. 318). Empero, no se

trata de un proceso *natural*, armónico, sin esfuerzos, sin fatigas. Toda la dificultad en entender cómo se individúa lo vivo radica en que lo vivo no debería individuarse, no tiene ninguna razón, ningún motivo externo que reclame su hacerse vida. Vista así, es que se comprende que “la ontología deleuziana [...] busca estudiar *procesos de individuación* desde un punto de vista *interno* (sin apelar a categorías ni a ninguna forma general de representación previa)” (Santaya, 2021, p. 188). En efecto, si la Vida es una y se confunde con la materia, y si esa materia está llena de Problemas que reclaman creaciones, composiciones, entonces ella misma debe resolverse por sí sola, debe encontrar las soluciones por su cuenta, desde la inmanencia y hacia la inmanencia. Por tanto, si la Vida, desde la inmanencia, es un Problema, es precisamente porque el Problema de la Vida consiste en que “la materia (o Idea) debe encarnarse, actualizarse, individuarse en *un* cuerpo” (Lapoujade, 2016, p. 113) sin la ayuda de ninguna Instancia Suprema. De hecho, la formación de individuos y objetos no constituiría un problema, no sería uno de los Problemas de la Vida, si, primero, su formación y engendramiento se apoyara en moldes, en formatos preestablecidos, o en guías o lineamientos actuales, y si, segundo, toda la materia de esos formatos, esas guías y esos lineamientos, fuera materia actual, materia que obedece sin ningún reparo a una fuerza coaguladora. De ser así, cada individuo u objeto correspondería, realmente, a un paso de lo actual a lo actual, a una simple *reproducción*.

Pero si decimos que la Vida *resuelve*, *crea* es porque “la génesis no va de un término actual, por más pequeño que sea, a otro término actual en el tiempo; sino de lo virtual a su actualización, es decir, de la estructura a su encarnación, de las condiciones de los problemas a los casos de solución [...] que constituyen en cada momento la actualidad del tiempo (Deleuze, 2002a, p. 279). Si decimos que la Vida aún es un Misterio, que cada creación “añade misterio a una materia ya rica en misterio” (Bolaño, 2019b, p. 288), que cada creación es un misterio dentro de ese gran Misterio, y si cuesta tanto, tantísimo, llegar a crear cualquier cosa, es porque toda encarnación, toda actualización, debe ser capaz de hacer converger, concurrir, una materia esencialmente desencarnada, desconvergente, indeterminadora, bifurcadora, prófuga. Por eso es que Deleuze resopla y exclama: “¡Pero qué tarea hercúlea doblar la línea del afuera!” (2020, p. 27). Y es que hay que unirse a ese resoplido, hay que sentir, hay que pensar, que se trata realmente de una tarea hercúlea doblar lo que no hace sino desdoblarse, precisar lo que no es sino impreciso, obtener algo de ese laberinto incesante e invisible que es la línea recta, sin principio ni final, de un devenir eterno; en fin, que qué intrincado es arrancarle una respuesta, o

un indicio de respuesta, a lo que no hace sino preguntar, a lo que es *?-ser*, es decir, a lo que es una fábrica infinita y eterna de preguntas y de problemas “que se persiguen y se ahuyentan” (Deleuze, 2005e, p. 14), que se entrecruzan con otras preguntas y otros problemas, *perplicación* de preguntas y problemas, sin que haya intención alguna de delimitarse, de dilucidarse.

Efectivamente, por no delimitarse, por no dilucidarse, es que las Ideas son multiplicidades, multiplicidades reconfigurándose a cada instante, multiplicidades de *n dimensiones* que “conjugan la mayor potencia para diferenciarse [se *différentier*], con la impotencia para diferenciarse [se *différencier*]” (Deleuze, 2002a, p. 283). Podríamos decir, entonces, que es hercúlea esta tarea que emprendemos, en cuanto las Ideas se sienten cómodas, se sienten a gusto, siendo una especie de noche infinita, noche de la que hablaba Montaigne, y que, si se quiere entender el proceso de individuación desde la inmanencia, hay que vérselas con esa noche. Ahora, que la noche sea infinita, que la oscuridad sea infinita, no quiere decir que no exista nada en esa oscuridad. En realidad, si las Ideas son noche infinita e infinitamente oscura, es por la velocidad trepidante en la que preguntan, por ese preguntar que no se detiene y, al no detenerse, es bastante dificultoso diferenciar [*différentier*] las condiciones de las preguntas, y una verdadera hazaña diferenciar [*différencier*] sus soluciones. Precisamente, la oscuridad de las Ideas, la noche de las Ideas, viene dada por el caos que comportan, el caos del *fondo* del que son vehículo y producto, la identidad del Universo como caos, Universo = Caos, que es el que provoca su *perplicación* y su coexistencia como *perplicación* y coexistencia caótica. Sí, la *negrura*, en definitiva, es resultado del caos, de la velocidad del caos que “se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita” a la que las preguntas “se esbozan y se desvanecen”, esa velocidad que provoca que toda pregunta que aparece “no aparece sin que otra [*pregunta*] haya desaparecido antes”, esa velocidad que hace, de toda pregunta, una pregunta “evanescente [*un*] esbozo” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 46).

De ahí que haya que tener cuidado y no equivocarse, no pensar que la oscuridad es aterradora, o puede llegar a serlo, porque esté despoblada, inerte. Antes bien, si la oscuridad es aterradora, si el vacío es aterrador, es porque está lleno, está repleto de virtualidades, de potencia, de preguntas. Lo aterrador, en medio de la oscuridad de nuestra casa, de un bosque, de una selva, es que todo existe, más bien, todo amenaza con existir, todo intimida con vivir, y siempre eso que se insinúa vive de una manera que nos sobrepasaría, nos destrozaría. Siempre lo que nos aterroriza de la noche y su oscuridad es que es un “vasto encadenamiento de tinieblas vivientes”

(Leuilliot, 1984, p. 268)⁴³, encadenamiento de distintos rostros y figuras que no cesan de borrar, de mutar, de estar aquí y luego estar allá, de bramar o de rechinar, de pegar alaridos o amedrentar con susurros. Lo que nos aterroriza de la noche es la monstruosidad de la materia salvaje, el hecho de que en ella la materia es desfigurada, monstruosa⁴⁴, es decir, que no tiene un sólo rostro, sino una infinidad de rostros. Sí, presentimos que esa noche virtual, “es la experiencia misma del *hay*”, pero eso que *hay* en la noche virtual no es “*esto* o *aquello* [...] «algo»”; más bien, eso que *hay* es como la voz del silencio, esa voz que “es oída y espanta como el «silencio de los espacios infinitos»”, esa voz que es la voz del Ser, una voz que “persiste como un campo de fuerza, como un pesado ambiente que no pertenece a nadie” (Lévinas, 2004, pp. 94-95-96)⁴⁵. Sí, la noche de Lévinas, la noche que describe Lévinas como experiencia del *hay*, puede ser tomada como experiencia de lo que *hay* en la estructura desestructurada y desestructurante, dimensión virtual, del Universo, del plano de inmanencia. ¿Qué *hay* en el *fondo desfondado*, en el *spatium intensivo*, del Universo? Lo que *hay* son Ideas, Ideas que no son sino pura potencia, puro preguntar, puro *estar a la espera de*, puro crepitar de una materia, de unas partículas, absolutamente indeterminadas e indeterminadoras, *elementos = x*, fugaces, que en cualquier momento pueden llamarse *jaguar* o *demonio* o *serpiente* o *mi amor*.

⁴³ “vaste enchaînement de ténèbres vivantes”.

⁴⁴ ¿Qué son los monstruos sino una mezcla, un agregado de partes, facciones y funciones, que no corresponden con el cuerpo humano y que, por lo tanto, podrían destruirlo, podrían desmoronarlo? Siempre es su falta de figura, es decir, su constante desfiguración, lo que hace que los monstruos sean monstruos, y lo que hace que los monstruos aterren. Lo que nos salva siempre del terror de la noche son *unas* manos, manos sin garras ni pezuñas, *un* rostro: mamá, papá, amigo, esposa, hijo, vecino.

⁴⁵ “nous pourrions dire que la nuit est l'expérience même de l'*il y a* [...] Dans la nuit où nous sommes rivés à elle, nous n'avons affaire à rien. Mais ce rien n'est pas celui d'un pur néant. Il n'y a pas *ceci*, ni *cela*; il n'y a pas «quelque chose». Mais cette universelle absence est, à son tour, une présence, une présence absolument inévitable [...] Rien ne nous répond, mais ce silence, la voix de ce silence est entendue et effraie comme «le silence de ces espaces infinis» dont parle Pascal [...] L'être demeure comme un champ de force, comme une lourde ambiance [...] les points de l'espace nocturne ne se réfèrent pas les uns aux autres, comme dans l'espace éclairé; il n'y a pas de perspective, ils ne sont pas situés”.

marcación y desmarcación de las singularidades

Todo el esfuerzo de un proceso de individuación inmanente, por lo tanto, debe ser dirigido a hacer surgir *algo, alguien*, de esa noche, de esa penumbra; todo el esfuerzo debe consistir en intentar “hacer nacer los cuerpos a partir de una luz blanca o de una oscuridad casi total” (Lapoujade, 2016, p. 300). Sin ningún Dios que venga a alumbrarnos, a esclarecer, a decir «hágase la luz y las tinieblas sean exiliadas», a decir «desde este momento inicia el reino de la Luz Artificial», sin ningún Dios que actúe como *indivisible principio motor* o Causa Primera, esta noche, esta dimensión virtual del plano de inmanencia, esta Vida, tiene que producir luz, cierto grado de claridad, por sí misma, desde adentro, desde la superficie y hacia la superficie, porque no hay sino superficie. Y es así que, si hay algo, en medio de esta inmensa penumbra, que es comienzo de solución, que *puede* alumbrar, es decir, empezar a delimitar, empezar a diferenciar [différentier], son las singularidades. En el proceso de individuación que buscamos vislumbrar, sentimos que nada podremos hacer nacer sin la ayuda de las singularidades, que ellas son como el personaje principal en el trazado de lo vivo, en el trazado de la superficie de una sólo Vida. Consideramos que en este proyecto de salvar la diferencia, de querer la diferencia, es necesario descubrir una Vida que individúa, que se hace, gracias a unas “*singularidades preindividuales*” que, precisamente, no admiten “ni Dios ni el hombre”(Deleuze, 2005f, p. 180), sólo la anarquía de la materia.

Preguntemos, pues, en qué consiste una singularidad, cómo trabaja una singularidad. Tal como decíamos en el capítulo anterior, las singularidades son una especie de pecas-virtuales, centros de ebullición producto del encuentro de, al menos, dos líneas diferentes de partículas virtuales, partículas anónimas, cargadas de una energía disímil, de fuerzas disímiles, hacia direcciones disímiles, a velocidades disímiles. Así como es posible distinguir cada dado por la cifra que deja ver, las singularidades, por su parte, son las encargadas de distinguir cada Idea. Cada Idea, pues, está compuesta por un número particular de singularidades, cada Idea se distingue gracias a unas singularidades específicas que son su cifra. Sin embargo, reiteramos, estas singularidades-pecas no son *propiedad* de la Idea, como algo que la Idea guardara, almacenara, sino que, más bien, distribuyen a la Idea, la despliegan, le dan su superficie. En ese sentido es que las singularidades, a parte de ser un ovillo, un lugar de reunión, de diversas líneas de partículas virtuales, señalan un límite, un umbral. Ahora bien, ese umbral no supone, como en

la distribución fija y sedentaria, una muralla infranqueable, un dique, un punto final, el cerramiento de una caja-categoría. Más bien, cada singularidad comunica, cada singularidad, si se quiere, corresponde a una coma, a una transición hacia otro tema, otra pregunta, otro motivo que también se desarrolla, se despliega, pero aún conservando, aún enredándose, de cierta manera, de cierto modo, como un murmullo, con lo que venía desde antes.

De esta manera es que las singularidades distribuyen el campo problemático de la dimensión virtual del plano de inmanencia, es decir, distribuyen los problemas, las preguntas, porque son ellas, precisamente, “puntos de retroceso, de inflexión [...] collados, nudos, focos, centros; puntos de fusión, de condensación, de ebullición [*que*] se distribuyen [*y*] sobrevienen en este campo como acontecimientos” (Deleuze, 2005e, pp. 83-138) que van demarcando, que van esbozando márgenes, márgenes más bien frágiles, irregulares, más como puertas giratorias, ventanas, umbrales abiertos, pero, de todos modos, márgenes. Sí, las singularidades son acontecimientos, *operan* como acontecimientos, en la medida en que los acontecimientos, como explica Lapoujade, “son a la vez sinsentidos y dadores de sentido”, son los responsables de que pase algo, “-¿pero qué?- que hace que todas las significaciones, designaciones, manifestaciones se redistribuyan de otro modo” (2016, p. 126). Sí, las singularidades operan como acontecimientos porque señalan, pues, ese paraje, dentro de la penumbra, provocada por la indeterminación causada por la velocidad de las partículas virtuales, donde la materia anónima va a cambiar su movimiento, su dirección, su manera de interactuar, donde, si se sigue avanzando, ya sea en diagonal, ya sea retrocediendo, ya sea a toda marcha, “todo recomienza, pero de otro modo [...] según nuevas dimensiones” (Ibíd., p. 70). En otras palabras, las singularidades-acontecimientos-umbrales marcan el preciso momento y espacio en el que cambiamos de Idea, cambiamos de Problema porque cambiaron las condiciones del Problema, cambiaron las fuerzas virtuales, ahora son otras, y los átomos virtuales se mueven, igualmente, a una velocidad diferente, chocan entre sí en distintos lugares, se abrazan de otra manera; en fin, cambió la cifra del Problema, se dió una “*redistribución de las potencias*” (Ibíd., pp. 69-70).

Gracias a esta constante distribución y redistribución de las singularidades es que la estructura virtual del Universo es estructura desestructurada o desestructurante puesto que ellas van marcando y desmarcando, en cada momento, el paso a *otra cosa*, a otro motivo, a otra combinación que se nutre de la combinación anterior, a otras partículas abstractas desplegadas de otra manera, interactuando a otra velocidad, con otra energía. Esa marcación y desmarcación,

configuración y reconfiguración, llevada a cabo por las singularidades, es lo que nos da, por lo menos, una zona diferenciada [différentiée], una serie de preguntas y una disposición de las mismas, una cierta orientación dentro del campo problemático, que hace que un problema en específico, sobre ese campo, esté cada vez más limado, más pulido y, por lo tanto, sea más asible. En efecto, las singularidades, situándonos en ese campo problemático, nos permiten entrar en relación “con un problema diferenciado [différentié]”, un problema que, de cierto modo, ya cuenta con unas condiciones diferenciadas [différentiées] gracias a las cuáles, ahora sí, se puede operar “una diferenciación [différenciation] en especies y partes, como correspondiendo a los casos de solución del problema” (2002a, pp. 311-312). En últimas, es como si, en medio de lo desfigurado, en medio del caos de la noche, las singularidades fueran el crujido de las Ideas, la manera propia en que las Ideas crujen, cuchichean. Aquel cuchicheo, aquel crujido, es el que permite saber, no dónde comienza o termina una Idea, porque, debido a que es multiplicidad, constante transfiguración, nunca se sabe, a ciencia cierta, dónde comienza y dónde termina; más bien, lo que permite saber, es que allí se insinúa una Idea, o que estamos en medio de una Idea, o que estamos rodeados de Ideas, que lo que *hay*, en medio de este *fondo desfondado*, son Ideas.

las singularidades son campos de individuación

De nuevo: las singularidades no son *propiedad* de la Idea, como si la Idea fuera un recipiente, un baúl y, las singularidades, su tesoro. Más bien, al distribuir a la Idea, al darle una superficie un tanto específica, con ciertos bordes, con ciertas orillas, las singularidades son el despliegue de las *propiedades* de la Idea. Las propiedades de la Idea, desplegadas por las singularidades, constituyen las características o *condiciones* de la Idea, las condiciones del Problema, su disposición y sus circunstancias. En últimas, cada Idea está “definida por una distribución de puntos singulares” (Santaya, 2021, p. 188). *Definida*, aquí, quiere decir delimitada, demarcada, y, gracias a esa demarcación, *definida* también quiere decir trazado de la estructura del Problema, trazado de las preguntas puntuales que plantea esta Idea-Problema. La definición de las Ideas, de los Problemas, de sus condiciones, de sus preguntas, es el trabajo llevado a cabo por las singularidades, trabajo entendido como diferenciación [différenciation] de

la Idea. Si una Idea es distinta de otra, si un Problema es distinto de otro Problema, conlleva otra serie de preguntas, otra serie de interrogantes distribuidos de una manera en particular que difiere de la manera en particular en que las preguntas de otra Idea están distribuidas, es porque hay unas singularidades que definen las condiciones de cada Idea. Así haya perplejidad de las Ideas, así un Problema participe en otro Problema en cierto punto, rozando cierto borde, las singularidades, al definir a la Idea, la hacen *distinta*, le dan su carácter de distinta a cada Idea, hacen que cada Idea sea distinta de otra, que cada uno de esos Problemas sea distinto del otro.

No obstante, las Ideas son distintas-oscuras, es decir, que si bien se diferencian [différentient], se distinguen, gracias a las singularidades, no por eso dejan de ser invisibles, impalpables, veloces, fugaces. Como explica Deleuze, “corresponde a la Idea ser distinta y oscura [...] algo distinto que no puede ser sino oscuro, tanto más oscuro cuanto que es distinto” (2002a, p. 322). Esto significa que, no importa que tan distinta sea una Idea de otra, no importa qué tan distinguida esté de otra, igual sigue sumida en la oscuridad, igual “posee la oscuridad del movimiento” (Bolaño, 2019b, p. 448), igual seguimos sumidos en la velocidad indecible de las partículas virtuales, del caos del fondo, del anonimato del fondo. En suma, entendemos cómo es que se estructura y se desestructura, a cada momento, el fondo, cómo es que las singularidades se encargan de diferenciar [différencier] a las Ideas, de configurar y reconfigurar las condiciones de los Problemas, el andamiaje inestable, cambiante, de las preguntas de los Problemas, pero eso no implica que entendamos cómo es que las Ideas se diferencian [se différencient]. En suma, sólo podemos seguir diciendo que, gracias a las singularidades, hay una Idea determinada, estructurada, pero sin ser solucionada, “que la *Idea es real sin ser actual, diferenciada [différentié] sin ser diferenciada [différencié]*” (Deleuze, 2002a, p. 322).

Y si seguimos sumidos en la oscuridad de lo virtual, en la embriaguez de las Ideas, es porque las singularidades son muchas, son muchísimas, y definen a una infinidad de Ideas, pero no pueblan la totalidad del Universo; es decir, que hay millares de Ideas, una multitud, pero el Universo, el plano de inmanencia, no está *lleno*, no está *colmado* de ellas, porque aparecen y desaparecen a cada instante; es decir, que en la infinita planicie de este Universo, que no hace sino ensancharse en todas las direcciones, existen otra multitud de líneas virtuales, trazadas por partículas virtuales, que se prolongan indefinidamente, solitarias, impasibles, aún más problemáticas, aún más anónimas, puesto que o no se encuentran con nadie, no se encuentran con nada, para, siquiera, constituirse como Problema, como Idea, o, con lo que se encuentran, lo

minan, lo desgajan; es decir, que si la virtualidad del Universo es una noche, hay zonas dentro de esa noche dónde no hay singularidades que hagan crujir a las Ideas, donde todavía *hay*, porque siempre *hay*, pero con una celeridad que ni permite un crujido; es decir, que en esta virtualidad del Universo, existen, “cada vez, zonas de sombra, oscuridades” (Deleuze, 2002a, p. 283), zonas que son aún más oscuras, más indeterminadas, más alborotadas, con Ideas y Problemas fugaces, que se deshacen con mucha facilidad, se desestructuran con mucha facilidad.

¿Cómo hacer para que las singularidades no sólo diferencien [différentient], sino para que, igualmente, sean comienzo de diferenciación [différenciation]? Sólo puede entenderse a las singularidades como comienzo de diferenciación [différenciation] en la medida en que se constituyan como “sede de asimetrías” (Santaya, 2021, p. 195). Que las singularidades se constituyan como sedes de asimetrías significa que no sólo son un umbral, una delimitación, una distribución de las condiciones, las propiedades, las características, es decir, los interrogantes, de una Idea-Problema, sino que, igualmente, son *centro de envolvimiento*. Ser sede de asimetrías y, por consiguiente, centro de envolvimiento, significa que las singularidades conforman un espacio que es un conglomerado de partículas virtuales, un lugar en el que el desafuero de las partículas virtuales se condensa, un lugar de reunión de fuerzas, tensiones, potenciales dispares, cada uno buscando afirmarse, afirmar su dirección y traslación, hacer triunfar su inercia por encima de la inercia contraria. En realidad, esto quiere decir que las singularidades se ven envueltas en dos procesos. Por un lado, las singularidades se encargan de diferenciar [différentier] a las Ideas, esto es, definir a las Ideas, definir sus bordes, sus fronteras de arena. Esa definición de los bordes y las fronteras arenosas de la Idea es, igualmente, el establecimiento de las condiciones del Problema, de la disposición o distribución de los interrogantes, en fin, un constelar preguntas. Pero, por otro lado, lo que se constela, los interrogantes constelados, las preguntas consteladas, que hacen de cada Idea una multiplicidad de *n dimensiones*, son las singularidades. Dicho de otro modo, las singularidades constelan *activamente* a la Idea al mismo tiempo en que ellas mismas son consteladas *pasivamente*.

¿Quién constela a las singularidades, quién las hace puntos notables o estrellas? Los interrogantes, las preguntas. En últimas, las singularidades son sede de asimetrías en la medida en que son reunión de interrogantes, son espacio de preguntas, son condensación de enigmas. Es decir que, si las singularidades son centros de envolvimiento es porque lo que se envuelve en ellas, lo que se enreda en ellas, son partículas virtuales asimétricas, disímiles, que interrogan, que

preguntan. ¿Qué se produce en este espacio si no es un chocar, un colisionar, un vituperio? Es, precisamente, por ser punto de reunión de desafueros y ululares, de frémitos, de hálitos, de estremecimientos, de cargas negativas y positivas, especie de nubes densas, amenazantes, pólvora, dinamita, olla a presión, rumor de guerra que ha de estallar, barullo de interpelaciones, de cuestionamientos, que las singularidades se constituyen como *campos de individuación*. Que las singularidades sean campos de individuación significa que son una especie de chispa, de ignición, que preside el proceso de actualización de la Idea, que alienta activamente su diferenciación [différenciation].

En consecuencia, se entiende que las singularidades son fundamentales tanto para la definición de la Idea como diferenciación [différentiation] de su estructura, de su andamiaje y su distribución de interrogantes, como para la constitución de esos interrogantes como centros de involucramiento y, como tal, campos de individuación encargados de diferenciar [différencier] a la Idea. Gracias a ellas, insistimos, hay diferenciación [différentiation] y diferenciación [différenciation] de la Idea. Por eso, para nosotros, son tan importantes, porque entendemos que todo lo que puebla el plano de inmanencia se produce alrededor y desde estas singularidades. *Alrededor*, puesto que ellas señalan el reparto de los interrogantes que sirven de señalización de la constelación de la Idea, con lo cual cada Idea en “su estado de coexistencia *perplicada*, oscura en tanto que distinta [es] aclarada bajo la acción de campos de individuación” (Mc Namara, 2020, p. 489). Y *desde* porque son estas singularidades-interrogantes, estos campos de individuación los que, “lejos de ser individuales o personales, presiden la génesis de los individuos y de las personas” (Deleuze, 2005e, pp. 135-136).

intensidad y contemporaneidad de la diferenciación [différentiat/cion] de las Ideas

Como dijimos, si una singularidad se constituye como campo de individuación es porque es centro de involucramiento, es decir, sede de asimetrías. Ahora bien, una singularidad sólo puede ser centro de involucramiento y, por lo tanto, campo de individuación, en la medida en que “este campo es intensivo” (Deleuze, 2005b, p. 130). En Deleuze, lo intenso, la *intensidad*, aparece como el elemento necesario, crucial, para que exista una diferenciación [différenciation] de la

estructura problemática de una Idea diferenciada [différentiée], es decir, para que haya individuación de seres, partes, como soluciones a los interrogantes planteados por las Ideas. Pregunta y responde Deleuze: “¿Qué es lo que determina a las relaciones coexistentes en la Idea a diferenciarse en cualidades y extensiones? Precisamente la respuesta está dada por las cantidades intensivas. La intensidad es lo determinante en el proceso de actualización [...] La intensidad es individuante, las cantidades intensivas son factores individuantes” (2002a, pp. 366-367). Es así que las singularidades terminan entendiéndose como *cantidades intensivas*, como paquetes de intensidad, consecuencia del encuentro, de la condensación, de partículas virtuales disímiles, asimétricas, y, como tal, responsables de motorizar toda individuación. Es así que las singularidades son y nos dan ese “«espacio agitado»” (Ibíd., p. 329), hoguera, donde habrá explosiones y estruendos, donde saltarán chispas y fuego, *reguero de fuego*⁴⁶. ¿No es el fuego *intensidad* pura, “el fulgor del fuego/ que ningún ser humano puede mirar sin un asombro antiguo” (Borges, 2013, p. 249)?

Ahora bien, es importante aclarar que las singularidades no preexisten a la intensidad, que no es como si cada singularidad fuera un recipiente que la intensidad llegara a colmar. Si las singularidades no dependieran de la condensación de partículas virtuales disímiles y, por lo tanto, preexistieran a la intensidad, entonces la delimitación, la distinción, la diferenciación [différentiation] de las Ideas, tampoco dependería de las singularidades, se llevaría a cabo sin las singularidades. Pensar en que las Ideas se estructuran, se constelan, sin unas singularidades que, para ellas constituirse, dependen de la acumulación azarosa de partículas virtuales asimétricas, quiere decir que lo virtual y sus Ideas, ya están, de cierto modo, estructuradas, pero estructuradas de tal manera que su estructura no corre el riesgo de desestructurarse porque no está sujeta a la coincidencia de partículas. Pensar en que lo virtual y sus Ideas no dependen de unas singularidades contingentes e intensas, quiere decir que lo virtual ya posee una estructura hecha, prefijada y Deleuze, en consecuencia, no distaría de Platón y su *topos uranos*, de un Molde o Arquetipo que ya está ahí, y que sólo está esperando a ser desenrollado, o aplicado a una porción de materia para darle su forma y su figura. Se trataría, pues, de un virtual, más bien, actual, tal vez difuso, pero actual, ya delineado, imposible de ser entendido como un puro preguntar, como

⁴⁶ El Universo de Heráclito, ¿no se termina siempre, no se regenera siempre, gracias al fuego?: “El mundo que tenemos enfrente —el mismo para todos los mundos— no lo hizo ningún dios y ningún hombre, sino que existió desde siempre y así existe y existirá, como fuego siempre vivo que arde y crepita [...] Seguro que, de improviso, el fuego dictará sentencia sobre toda la realidad, y se le vendrá encima devorándola”(Colli, 2010, pp. 33-87).

infinita y eternamente Problemático. En esas circunstancias, el problema de la individuación consistiría en encontrar una manera de aplicar el Molde a una materia desmoldada, en encontrarle una Categoría a algo descategorizado. En esas circunstancias, cada individuo u objeto sería un paso de lo actual-difuso a lo actual-claro, una reproducción, una copia más, de aquel o aquel Molde, una espacio más, una casilla más, dentro de una Categoría.

Tomando distancia de un proceso de actualización semejante, sostenemos que lo que requiere un vitalismo inmanente que anda en busca de una individuación inmanente, una individuación de la materia, ajena a Moldes o Categorías trascendentes, es, precisamente, un paso de lo virtual a lo actual, y que ese paso es una verdadera proeza, un verdadero lance, acrobacia, que *necesita*, que implica, una auténtica creación/resolución. Sostenemos, además, que la Vida de Deleuze se asemeja a una sólo Alfombra que se teje por aquí y por allá, constante alteración de partículas y, por lo tanto, que su ontología es una ontología donde el proceso de individuación no admite copias, duplicados, porque en ella “los individuos no son objetos que se distribuyen y clasifican en una cuadrícula prefijada del Ser, sino que el Ser entero se distribuye en la configuración dinámica de cada individuación, y sienta las bases de su exceso y su devenir hacia otra individuación” (Santaya, 2021, p. 190). Reiteramos: si hay estructura virtual del Universo, y si ésta es estructura que permite, al tiempo, su expansión, es debido a que esa estructura es móvil, estructura del devenir, *fondo desfondado*. Reiteramos: esta estructura, esta dimensión virtual, es el Eterno Retorno de lo Mismo, el eterno tirar de dados, una sólo tirada que se relanza y se renueva como afirmación pura, afirmación desaforada, de la diferencia y del azar. Luego, si no dejamos de afirmar un eterno devenir, un fondo problemático de la Vida, un Universo que en su esencia es caos creativo, *caosmos*, auténtico azar, tenemos que entender que las Ideas, sus respectivas singularidades que las distribuyen, delimitan, definen, y su intensidad que individúa, son contemporáneas, nacen al tiempo. Así pues, una Idea como Problema específico, particular, depende de que las líneas de partículas virtuales, oscuras, se crucen, se encuentren, y provoquen la aparición de puntos singulares que, si aparecen, es porque ya son intensos, es porque ya hay encuentro y enfrentamiento de fuerzas disímiles que producen chispas, es porque ya todo es un trastorno.

Es decir que, es tal la inquietud de este Ser unívoco, es de tal manera un “mundo hormigueante” (Deleuze, 2005e, p. 136), que tanto la diferenciación [différenciation] como la diferenciación [différenciation] de las Ideas, sobre la superficie de un plano de inmanencia que es

desafuero, devenir precipitado de la materia, depende del azar de que una singularidad se conforme, depende de “un principio móvil inmanente de autounificación por *distribución nómada*” (Deleuze, 2005e, p. 135) que provoca que unas partículas virtuales, tremendamente huidizas, se densifiquen; pero, además, debido a ese nomadismo como ley, el hecho de que las singularidades se hayan conformado no implica que el azar se detenga ahí, que estos focos crepitantes, estos nudos convulsos, estén a salvo, puesto que la intensidad que recorre, que propulsa a las partículas, es indecible. Más bien, en cualquier momento, las singularidades, por su mismo estar condensando fuerzas y energías disímiles, corren siempre el riesgo de explotar, de disiparse, de verse atravesadas por fuerzas y energías aún más potentes, huyendo en otra dirección, capaces de desmoronar ese límite titubeante, endeble. Nada es completamente estable, ninguna Idea está ya estructurada y a salvo del vértigo. Todo amenaza con escabullirse, al mismo tiempo en que todo se conforma, se constela, gracias a ese perpetuo deslizarse de las partículas. Visto así, si las partículas que se envuelven en una singularidad se disipan, explotan, huyen, la Idea-Problema que esas singularidades diferenciaban [différent/ciaient] desaparece, se desestructura, pero la Vida, el Ser como Problema, continúa su expansión, subsiste, insiste, precisamente por esa desestructuración, ese esparcimiento, ese inagotable relanzamiento de partículas. Se hace indispensable entender, entonces, que, primero, “la intensidad selecciona y conduce [...] una *parte* de lo virtual hacia lo actual; pero antes de la actualización no hay una Idea ya hecha esperando a ser especializada” (Santaya, 2021, p. 199); segundo, que “la potencia de la intensidad fundada sobre la potencialidad de la Idea, efectúa esa potencialidad *expresándola*, en un proceso fuera del cual lo expresado (la Idea) no existe” (Ibíd.); y tercero, y en consecuencia, que “lo virtual, en sentido estricto, no existe por fuera de las intensidades [...] que lo expresan” (Mc Namara, 2020, p. 489). Por ende, el surgir, el mantenerse y el actualizarse de cada Idea, su distinción/diferenciación [différentiation] y su actualización/diferenciación [différenciation], dependen de que las líneas de partículas virtuales que la diferencian [différent/cient] sigan cruzándose allí, sigan aglomerándose en singularidades como centros de involucramiento, campos de individuación, focos de ebullición, cantidades intensivas.

Así pues, regadas azarosamente por doquier sobre la planicie del Universo, las singularidades como conglomerado de desajustes, de desniveles de potencias, de fuerzas, tienen la inestabilidad de una luciérnaga, parecen como luciérnagas, como “faros en la oscuridad del bosque [*que*] alternan momentos de oscuridad con destellos intermitentes” (Castellanos, 2022, p.

18), que se encargan de “introducir una suerte de separación y reorganización de los elementos que conviven en el plano de la coexistencia virtual” (Mc Namara, 2020, p. 489). No obstante, el hecho de que las singularidades aclaren/expresen las Ideas y en ese aclarar/expresar reorganicen y separen, no implica que esta reorganización/separación signifique el terminarse de un Universo donde todo se entrecruce y se entreteja, donde se establezca una repartición categórica, estática, donde todo sea diáfano y ya esté resuelto. Antes bien, esta reorganización/separación consiste, simple y hermosamente, en el *poder ver* cómo todo se entreteje y se entrecruza, cómo todo se entreteje por un momento y se dispersa en otro, cómo aquello que se entrecruza siempre puede desenredarse y despedirse. En esto, las singularidades no son sólo como las luciérnagas, sino, igualmente, como la luna, que, en medio de la negrura, deja y hace ver ciertos caminos, pero sin dejar de hacer presentir la insinuación de otros miles de pasajes o atajos. Como asevera Deleuze, “cuando una intensidad envolvente expresa claramente tales relaciones diferenciadas y tales puntos relevantes, también expresa confusamente todas sus otras relaciones, todas sus variaciones y sus puntos” (2002a, p. 372). De esta manera, siempre y cuando las singularidades perduren, su intensidad perdure, su envolver preguntas perdure, una región específica del Universo se *aclara*, se diferencian [différentient] ciertos contornos, un *medio*, que permite que haya, al tiempo, una diferenciación [différenciation], pero ese aclararse es confuso, o lo que se aclara, lo que se ve, es la confusión, el confundirse y el perplejarse de las Ideas, un entender que lo que se aclara no se aísla ni se constituye como una luz definitiva e independiente, sino que es luz tenue o periódica, titilante, siempre atravesada por sombras, por la sombra producida por partículas indeterminadoras, caotizantes, viajando a velocidades indecibles.

Sólo así, sólo viendo este plano de inmanencia plagado de fuerzas y energías oscuras, virtuales, que no terminan de indeterminar, es decir, de interrogar, de increparse las unas a las otras, de entrar en discusiones y disputas, es que se entiende que cuando Deleuze pregunta “¿«Dónde» está la batalla?” (2005e, p. 133), es porque, en realidad, está preguntando, está averiguando, por dónde es que están batiéndose las partículas inquietas, desarregladas, envueltas en estiramientos, explosiones e implosiones, por dónde es que se oye gritar, disparar, exhalar, cantar, por dónde es que se adivinan esos “puntos llamados sensibles” (Ibíd., p. 83), en fin, por dónde es que parece que se diferencia [différentie] una Idea, dónde es que parece que se diferencia [différencie] lo vivo, dónde se insinúa lo vivo, dónde están los vivos, dónde están los

vivos naciendo y muriendo. Se entiende, igualmente, que las que responden siempre a esa pregunta son las singularidades brillantes, incandescentes, intensas.

el mundo de las singularidades en contra de Dios, del Mundo, y del Yo

En resumen, la dimensión virtual del Universo está colmada de singularidades que distribuyen, estructuran y expanden el campo problemático de la Vida, los Problemas de la Vida, las Ideas de la Vida y, al ser sede de diversas corrientes asimétricas que las recorren, que las inundan y las conforman, son las encargadas de distinguir y actualizar, de diferenciar [différentier] y diferenciar [différencier], en un mismo momento, las Ideas de la Vida. De este modo, en la medida en que son conmoción, turbulencia, intensidad pura, las singularidades son campos de individuación y presiden la génesis de todo individuo. Con lo cual, si hemos mencionado un *spatium intensivo*, un *fondo desfondado*, propio de una dimensión virtual de la inmanencia que estructura y desestructura, produce lo vivo y también el devenir y el olvido de eso que vive, en fin, un Eterno Retorno de lo Mismo, donde lo Mismo, lo que retorna eternamente, es una creación inagotable, incesante, es que hablábamos de las singularidades, de la anarquía de las singularidades y de cómo ellas presiden toda creación, toda actualización, toda individuación. Según Deleuze, no es sólo el Eterno Retorno de lo Mismo como doctrina física, cosmológica, lo que halla Nietzsche, sino que, igualmente, él es el que descubre y el que explora “un mundo de singularidades impersonales y preindividuales [...] algo que no es ni individual ni personal, y sin embargo es singular [...] lo informal puro [...] que recorre tanto los hombres como las plantas y los animales, independientemente de las materias de su individuación y de las formas de su personalidad” (2005e, p. 141). Es este mundo alucinante de las singularidades el que constituye el verdadero cimiento, la verdadera *profundidad* entendida como original u originaria, como “el espacio completo, pero el espacio como cantidad intensiva: el puro *spatium*” (Deleuze, 2002a, p. 344), la ligereza de la tierra y el Universo que sólo dice diferencia.

Vale la pena aclarar y recordar que esta profundidad no es asimilable a “un abismo indiferenciado” (Deleuze, 2005e, p. 141), puesto que, precisamente, no hace sino diferenciarse [se différent/cier] y, por ende, no es sino constante transfiguración de toda constelación-Idea, de todo Problema, provocada por el incesante deslizamiento, incesante evadir o esquivar, de estos

puntos sensibles, de estos campos de individuación. Como no es profundidad indiferenciada sino profundidad mutante, alterada, que se diferencia [se différent/cie], es ella la responsable de alimentar, alentar, producir lo vivo como lo diferente. De esta manera “es toda la extensión la que surge de las profundidades [es] la profundidad como dimensión heterogénea (última y original) [...] la matriz de la extensión” (Deleuze, 2002a, p. 344). Se entiende, pues, que la dimensión virtual del Universo, con sus singularidades como centros de ebullición o campos de individuación, al condensar y envolver una serie de líneas de fuerzas y energías dispares, funda dominios, focos intensos, una serie de multiplicidades, regadas sobre el plano de inmanencia, que se constituyen como “un espacio intensivo sin otra calificación, y en ese espacio, una energía pura” (Ibíd., p. 360). Esta *energía pura* se distribuye, se disemina, se esparce, en una miríada de flujos, movimientos inusitados, especie de remolinos, pero más intensos y desorbitantes, o, como los nombra Lapoujade, *aberrantes*, que hacen surgir la superficie actual, la superficie visible, que no por actual o actualizada, visible, deja de confundirse con ese caos que la esboza. En últimas, “sería ese campo puramente intensivo el que, en su violenta movilidad, *produce* la superficie” (Mc Namara, 2020, p. 491).

La consecuencia inmediata de esta Vida confundida con el azar de la materia, regida por el azar de la materia, por un fondo problemático cargado de energías o gravedades oscuras movilizand o corpúsculos virtuales, abstractos, vorágines que no cesan de mezclarse con otras vorágines, de inyectar indeterminación en lo determinado para producir determinaciones o límites, es, por lo tanto, que lo que llega a individuarse es una cabal contingencia, casualidad, sorpresa. Decimos, entonces, que si es arriesgado pensar y asistir al nacimiento de lo vivo, a una ontología que no se sostiene gracias a la ayuda del Estado o de Dios, es porque hay que vérselas con la contemporaneidad de todas estas traslaciones, desplazamientos invisibles, que no fueron en un momento preciso e, inmediatamente, se agotaron, instante de la Creación o de la Emanación o de la Fundación -hágase la Luz, los Individuos, el Contrato, las Leyes y las Instituciones- sino que siguen palpitando, en este momento, palpitan como un “*spatium* volcánico” (Lapoujade, 2016, p. 36)⁴⁷. Virginia, que sintió bajo sus pies, y a su alrededor, ese

⁴⁷ Los momentos fundacionales como el de la Creación o el Contrato remiten a un Origen, a ese Indivisible Principio Motor o Impulso Original del que habla Bergson y, como tal, se encarga de ser punto de partida a partir del cual se empieza a trazar el buen sentido que se ha de seguir: “Esta dirección se determina fácilmente como la que va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de la parte de las cosas a la parte del fuego. Según ella se orienta la flecha del tiempo, porque lo más diferenciado aparece necesariamente como pasado en tanto que define el origen de un sistema” (Deleuze, 2005e, p. 106).

rumor geológico, ese trabajo inaudible pero certero, obstinado, dice que en todo momento, que en “todas las horas, algo nuevo aparece en la superficie” (Woolf, 2019, p. 79). Si es difícil pensar y asistir al nacimiento de lo vivo, a una ontología que no se separa de la materia en busca de la Identidad, que no se sostiene gracias a las obstrucciones que implanta la Santa Trinidad de la equivocidad (Dios, Mundo, Yo) es porque, precisamente, esta trinidad se ve permeada, arrasada, por esa estructura desestructurante de lo virtual, estructura de la diferencia, movilizadora, aleatoriamente, por la intensidad y los movimientos de las singularidades. Repetimos: en esta ontología unívoca, en estos procesos de individuación inmanentes, no hay Moldes ideales, Esencias puras, que sirvan para identificar y detener el flujo de la materia, para que toda materia, desde su nacimiento, esté fija y bloqueada. En esta ontología unívoca, los movimientos de su profundidad son completamente azarosos, pueden estabilizarse, producir leyes al estabilizarse, mas es una estabilidad aparente, que mañana puede desaparecer⁴⁸. Hay tal azar de los movimientos que se hace evidente el material arenoso, permeable, de la santa trinidad de la equivocidad del Ser.

Así, primero, caemos en cuenta de que no existe nada, ni nadie, que sea capaz de ordenar esas relaciones, que las identifique y las interrumpa definitivamente, como todo era identificado e interrumpido en la esfera, amparada y sostenida por un Ser-Dios. Aquí, esa supuesta capacidad de un Ser-Dios de fijar y bloquear los movimientos de la materia, de dirigirlos en un *buen sentido*, de identificar, gracias a un sentido común, cada uno de esos movimientos, se desmorona. Y si alguien, algún amedrentado, algún mareado, sugiere que no se desmorona, que aún existe, entonces ese Ser-Dios “es un ciego guiado por otro ciego” (Paz, 2014, p. 14). Segundo, el *Mundo*, un Mundo entendido como repartición inamovible de las identidades, donde todo lo que hay es pieza absolutamente determinada, anclada a un espacio que es más bien un tablero, un marco o decorado perpetuo, predeterminado, donde el Hombre es el Rey, se resquebraja. En Deleuze, el mundo sólo puede ser la superficie del plano de inmanencia, sin jerarquías ni

⁴⁸ Deleuze y Guattari hablan de esto al referirse a la diferencia insalvable entre un plan de desarrollo y un plan de inmanencia o composición. Precisamente, según ellos, el plan de desarrollo es “un plan teológico, un diseño, un principio mental [...] un plan de trascendencia [*que*] puede estar en el espíritu de un dios” (2020, p. 345) y en el que, por lo tanto, “las formas y sus desarrollos, los sujetos y sus formaciones remiten a un [...] principio oculto” (Ibíd., p. 346), a Arquetipos, Modelos, Esquemas.

Por el contrario, sobre el plan de inmanencia o de consistencia, y aquí se retoma aquello de que lo que opera en este Universo es un principio de distribución nómada, un nomadismo de las partículas, nada está dado, nada preexiste y, en consecuencia, “nada se desarrolla, pero, tarde o temprano, suceden cosas, y forman tal o tal agenciamiento según sus composiciones de velocidad” (Ibíd.). El plano de inmanencia es regido por el azar y por eso, simple y sencillamente, suceden cosas.

categorías, que no tiene dueño ni nombre, que sólo es el implacable resultado de lo azaroso de cierta infinidad de movimientos que no cesan de componerse y descomponerse. Por último, no hay, de ninguna manera, Individuo como Sustancia o como Forma, un *Yo*. Declara Sauvagnargues que, en Deleuze “no hay más que relaciones de subjetivación, de individuación, sin que le preexistan sujetos formados, individuos personales, órganos constituidos”, con lo cual, “en vez de partir de entidades constituidas, de individuos formados como unidades, se trata para él de interesarse por los movimientos de constitución real de los que ellos emergen” (2006, p. 16). Así, no hay *Yo* como recipiente inamovible, estatua que nunca se resquebraja. Más bien toda cosa o individuo es la suma, el producto azaroso, de cierto movimiento de la materia, de cierta velocidad en la que viene esa materia, y se relaciona entre sí.

La ontología deleuziana es, aquí, y sin lugar a dudas, deudora de Simondon, que no dejó de pelearse, en el intento de vislumbrar y explicar cómo surge lo vivo, contra un *sustancialismo* que, según él, “considera el ser como consistente en su unidad, dado a sí mismo, fundado sobre sí mismo, inengendrado, resistente a lo que no es él mismo”, y contra el *hilemorfismo* “que considera al individuo como engendrado por el encuentro de una forma y de una materia” (2015, p. 7). De ahí que lo que persiguen ambos, tanto Simondon, como Deleuze inspirado por Simondon, sea “*captar al ser individual a partir de la individuación, y la individuación, a partir del ser preindividual*”⁴⁹ que corresponde, en Deleuze, a esa profundidad, a ese fondo desfondado, *spatium intensivo* con sus movimientos aberrantes “repartidos según varios órdenes de magnitud” (Ibíd., pp. 20-21). De esta manera, sentimos y afirmamos que, si la Tierra aún sigue girando y si, a nuestro alrededor, siguen naciendo plantas y corales, guepardos y lombrices, y si, todavía, respiramos y acariciamos y leemos y escribimos, es porque aún somos campo de batalla, sede de estas intensidades “y el mundo entero, como una bola de cristal, se lee en la profundidad en movimiento de las diferencias individuantes o diferencias de intensidad” (Deleuze, 2002a, p. 369).

⁴⁹ La cursiva es original del texto.

dinamismos espacio-temporales y dramatización

Continuemos. En cada singularidad, como sede y motor expansivo de una serie de movimientos aberrantes concretos, propios, “encontramos únicamente dinamismos espacio-temporales, es decir, agitaciones espaciales, cavidades temporales, puras síntesis de velocidades” (Deleuze, 2005b, p. 130). Que cada singularidad adquiera, producto de la cantidad intensiva que es, unos dinamismos espacio-temporales determinados, quiere decir que se da en ella una manera particular, específica, de espacializar y temporizar su puro movimiento caótico. De esta manera, cada dominio o foco intenso que es cada singularidad, cada punto singular o sensible que actúa como aquello que define, diferencia [différentie] a cada Idea, al mismo tiempo en que es ignición que la diferencia [différencie], la actualiza, es lo que instaaura a cada Idea como un medio o Problema específico, con unas preguntas específicas y con una velocidad y un ritmo específico en que se reparten y se resuelven los interrogantes. Así, esos dinamismos espacio-temporales, provocados por las singularidades, generan una manera distintiva, especial, única, en que las partículas abstractas, los elementos no formados, interactúan, se relacionan y, de este modo, son indispensables “tanto en la organización como en la especificación” (Ibíd.) de la Idea. Por consiguiente, lo que distribuye a cada Idea como campo problemático puntual, los interrogantes que hacen de cada Idea un Problema puntual, vienen dados por estos dinamismos espacio-temporales, nacidos de cada uno de los puntos singulares, de cada singularidad que actúa como fuente que los extiende, los riega, zona de influencia, “hasta la vecindad de otra singularidad” (Deleuze, 2005e, p. 83). En efecto, lo que es actualizado, individuado, en cada Idea, corresponde a esos dinamismos espacio-temporales.

No obstante, al depender exclusivamente de un principio móvil y nómada que las va constituyendo azarosamente, lo que explica, como dijimos, la terrible inestabilidad de cada Idea, el constante perplicarse de las Ideas, las zonas de influencia, la serie de dinamismos espacio-temporales que extiende cada singularidad, se confunden, y lo que se actualiza, lo que se deja ver, concuerda con los diferentes grados de traslaciones que se superponen. En consecuencia, todo lo que se individúa, no se individúa única y exclusivamente gracias a una sólo singularidad, a un sólo tipo de dinamismos espacio-temporales, sino que, más bien, “envuelve o expresa «claramente» [...] un cierto número de singularidades, aquellas en cuya vecindad se constituye y que se combinan con su cuerpo” (Ibíd., p. 145). Por otro lado, la

innegable importancia de los dinamismos espacio-temporales, producidos por los puntos sensibles, en la actualización e individuación de cada Idea, no se explica, sólomente, por su establecer velocidades y ritmos particulares en los que las partículas interactúan. Antes bien, y de la mano de esas velocidad y ritmos, son los responsables de establecer unas “direcciones de desarrollo” (Deleuze, 2005b, p. 130). Contrario a la equivocidad del Ser, donde la buena dirección es una sólo y viene dada por un principio trascendente, aquí, gracias al azar del plano de inmanencia, son las partículas virtuales, condensadas en cada singularidad, las que se ven apremiadas, por una suerte de fuerza de atracción, a inclinarse, a verse envueltas, trasladadas, hacia ciertos caminos en vez de otros, vías que las transportan hacia otra singularidad en específico, hacia otro punto notable de la Idea, hacia otra punta de la constelación, sin dejar de cargar con sus interrogantes, sus intensidades, su diferencia.

A ciencia cierta, todo estos direccionamientos, temporalizaciones y espacializaciones de un puñado de materia oscura, abstracta, virtual, que compone un Problema en particular, inducidos por las singularidades y sus dinamismos espacio-temporales, hacen que la Idea, en este proceso de actualización, se *dramatice*. Como explica Mc Namara, “el proceso de actualizar las singularidades no es la intensidad propiamente dicha, sino la *dramatización*, proceso motorizado por los dinamismos espacio-temporales” (2020, p. 487). En últimas, lo que ocasiona la condensación de partículas virtuales, su constituirse como singularidades, como centros de involucimiento de asimetrías, de chispas, es que su intensidad, efectivamente, es la encargada de, en un mismo momento, diferenciar [différentier] y diferenciar [différencier], pero ese proceso de actualización corresponde, en realidad, a un proceso de dramatización. En una palabra: toda actualización es una dramatización, y toda actualización, al igual que toda dramatización, es intensiva. Y, ¿en qué consiste la dramatización de una Idea, de sus singularidades? Se trata de “todo un transporte molecular invisible al ojo empírico” pero, como dijimos, orientado, encaminado y esto, a su vez, acarrea que la Idea, como un medio determinado, sea concebida, más bien, como un escenario con un “espacio y tiempo propio de lo que se actualiza” (Mc Namara, 2020, pp. 487- 488). Así, cada singularidad como foco intenso, como distribuidora de la Idea, como ignición de su actualización, y, por ello, como productora de dinamismos

espacio-temporales, funge como una especie de director/a⁵⁰ y le da a un manojito de materia burbujeante, inquieto, un rol, un *papel*, un *drama* que cumplir. Precisa Deleuze:

Es la intensidad la que *dramatiza*. Es ella la que se expresa inmediatamente en los dinamismos espacio-temporales [...] que determinan la actualización de la Idea [...] Son exactamente *dramas*, dramatizan la Idea. Por una parte, crean, trazan un espacio que corresponde a las relaciones diferenciales y a las singularidades por actualizar [...] es la exigencia de un «papel», en función de un «tema» estructural por actualizar, lo que determina la situación (2002a, pp. 325-367).

Entonces la actualidad, lo visible, lo que nos rodea, ya sea en su temporalidad como en su espacialidad, depende, pues, de las singularidades que componen la estructura de cada Idea-Problema y que, por su crepitar, su gorjeo, suscitan la dinamización, la dramatización, que promueve la producción de “ritmos de tiempos diversos de actualización” (Ibíd, p. 317) con sus “espacio-tiempos correspondientes” (Santaya, 2021, p. 194), espacios-tiempos que son fundamento de todo medio entendido como escenario, como las tablas sobre las que cada cosa individuada jugará su rol, su papel.

Por consiguiente, si cada Idea es un Problema, y si cada Idea-Problema está siendo dramatizada por las cantidades intensivas, lo que distribuyen las singularidades sobre ese escenario que ellas delimitan y trazan, son nudos argumentativos, nudos narrativos, “puntos de lágrimas y de alegría, de enfermedad y de salud, de esperanza y de angustia” (Deleuze, 2005e, p. 83). Sólo así se comprende a Deleuze cuando afirma que “toda tipología es dramática” (2002a, p. 329). Dramáticas, sí. Las Ideas y los Problemas son dramáticos en la medida en que las singularidades tienden líneas de júbilo y líneas de pesadumbre, líneas lúgubres y líneas

⁵⁰ Sentimos que las singularidades como concepto se convertirán en lo que en *Mil mesetas*, junto con Guattari, se denominará *máquina abstracta*. Precisamente, según ellos, las máquinas abstractas están repartidas azarosamente por el plano de inmanencia, y trazan, dirigen, a esa materia virtual que, en este caso, es materia abstracta, pero que es sustento de la superficie, de todo lo vivo: “*máquina abstracta de mutación*, que actúa por descodificación y desterritorialización. Ella es la que traza las líneas de fuga: dirige los flujos de cuantos, asegura la creación conexión de los flujos, emite nuevos cuantos [...] Las máquinas abstractas se componen de *materias no formadas* y de *funciones no formales* [...] Abstractas, singulares y creativas, aquí y ahora, reales aunque no concretas, actuales aunque no efectuadas” (2020, pp. 292-663).

Zepke instituye a estas singularidades-máquinas abstractas como las encargadas de hacer ese paso entre lo virtual y lo actual, especie de comunicación entre materia abstracta-virtual y materia concreta-actual: “In this way the abstract machine operates at the interstice between finite and infinite, it deterritorialises the concrete world, breaking matter out of its overcoded forms, to put it back into contact with its vitality, with its living flows, its inhuman and inorganic nature” (2014, p 8).

taciturnas, líneas que expresan un *sentido*, el sentido de la Idea⁵¹, su inclinación y lo que esta inclinación y velocidad, quieren decir. Cada Idea es un drama puesto que la intensidad que la conforma y la recorre también la orienta, la dirige, dirige sus partículas y su arremolinarse de partículas, establece el sentido, la dirección, las sendas que conducen su narración, su exposición de argumentos, su resolución de conflictos, su individuación. Efectivamente, si Simondon habla de un “teatro de la individuación” (2015, p. 14), y si Deleuze, retomándolo, hace de estas singularidades y sus dinamismos espacio-temporales un “teatro de toda metamorfosis” (2002a, p. 360), “teatro de bruscas condensaciones, fusiones, cambios de estados de las capas desplegadas, distribuciones y reorganizaciones” (2005e, p. 159), es porque cada Idea-Problema-Argumento, escenificada en tanto tipología dramática, acorde a esos canales de comunicación e interacción de la materia, acorde a esa comunicación e interacción orientadas, se *encarna* en los individuos y cosas, les da su papel o rol entendido como *sentido*. De ahí que Deleuze sostenga que “un ser no es un sujeto sino la expresión de una tendencia” (2005d, p. 48); de ahí que la amiga Clarice nos muestre, nos convenza, de que “la trayectoria somos nosotros mismos” (Lispector, 2021, p. 151). En otras palabras, no es, simplemente, que todo lo que existe es polvo de estrellas, sino que, además, es polvo de estrellas que expresa una determinada furia, una determinada prisa, un determinado ritmo, un determinado tiempo, un determinado rumbo, en el que debe prolongarse, expandirse y, “en consecuencia, cada individuación es una individuación *sui generis*”⁵² (Bruschi, 2011, p 92).

escenarios y actores

Sí, la inclinación, el ritmo, son el rol, el papel, que los individuos y las cosas deben cumplir como *personajes*, como “casos de solución progresivamente diferenciados” (Díez, 2020, p. 89), como elementos de ese *drama* que se desarrolla a su alrededor y que los alienta y los atraviesa y los dirige. Sí, Simondon también ve actores y roles, ve que “el individuo no es un ser

⁵¹ A este respecto, dice Mc Namara: “esto implica que lo expresado por la expresión no es en rigor la Idea, sino su *sentido* [...] En efecto, el *sentido* corresponde al elemento de lo expresado en las Ideas que se *encarnan*, y no las Ideas sin más” (2020, p. 490)

⁵² “Par conséquent, chaque individuation est une individuation *sui generis*...”

sino un *acto*⁵³ [*un*] agente de ese acto de individuación a través del cuál se manifiesta y existe”, una especie de personaje que “no es sustancia sino [*un*] *ser que se cuestiona*”, un ser que debe enfrentar una problemática, un ser que, en realidad, más que enfrentarse a una problemática, siempre está siendo “dividido, reunido y conducido [*por esa*] problemática que se plantea a través suyo” (2015, pp. 236-411). Efectivamente, esto significa que todo lo que *es*, es problemáticamente, encarna un problema de la materia, una serie de interrogantes en particular dentro de su *medio*⁵⁴, dentro de ese Drama-Argumento que lo provocó y con el que, ya individuado, tiene que vérselas. Al mismo tiempo, todo lo que *es*, es dramáticamente, se ve involucrado, implicado, en un nudo argumentativo que corresponde a la superposición de las zonas de influencia de las singularidades y las intensidades que envuelve, nudo que lo rodea, lo cerca o lo recorre, dándole un lugar puntual en el escenario, obligándolo a desempeñar una función, ser actor/actriz que avanza y retrocede, que titubea, que padece y actúa, que intenta crear, solucionar, que intenta entender, cambiar el curso de los átomos y las moléculas o unirse a ellas, dejarse llevar. Hay que darse cuenta, hay que ver, que en este plano de inmanencia, de la mano de este Ser que sólo dice diferencia, “todo huye, todo crea” (Deleuze & Guattari, 2020, p. 183), “todo cuerpo, toda cosa piensa y es un pensamiento [*y que*] por consiguiente, hay actores” (Deleuze, 2002a, pp. 329-378).

Así, el Drama-Vía Láctea es completamente distinto al Drama-Andrómeda, en la medida en que actualizan Ideas distintas, cada uno con sus *actores-soles*⁵⁵. Pero si dentro de un mismo Drama hay diversos personajes es porque, primero, “las Ideas son variedades que, en sí mismas, comprenden subvariedades” (Ibíd., p. 283) y, segundo, porque es tal la cantidad de problemas, tal

⁵³ La cursiva es nuestra.

⁵⁴ Si hemos venido hablando de una tipología dramática o de un escenario, es porque toda individuación es doble: se individúa un medio y un individuo insertado en ese medio, propio de ese medio. Todo lo que consigue individuarse es, pues, doblemente relativo o inestable: primero, porque depende de la configuración de una singularidad que le sirva de sustento como campo de individuación; segundo, porque al individuarse, no se individúa como un absoluto acabado, sino que se individúa junto con un escenario/problemática específico, del cual depende y en el que, al tiempo, incide.

Dice Simondon: “De hecho, el individuo no es una realidad completa; pero tampoco tiene como complementaria a la naturaleza entera, frente a la cual se convertiría en una realidad ínfima; el individuo tiene por complemento una realidad del mismo orden que la suya, como el ser de una pareja en relación con el otro ser con el cual forma pareja [...] Si por el contrario el individuo es captado no como término de una relación, sino como resultado de una operación y como teatro de una actividad relacional que se perpetúa en él, se define entonces con relación al conjunto que constituye junto con su complementario, que es del mismo orden de magnitud que él y existe a su mismo nivel” (Simondon, 2015, pp. 64-65).

Deleuze, en un especie de notas de lectura, intentando comprender la creatividad de Simondon, escribe: “El individuo no es solamente un resultado, sino un entorno de individuación” (2005c, p. 115).

⁵⁵ “Incluso el cielo sufre de sus puntos cardinales y de sus constelaciones, que inscriben en su carne una Idea, como «actores-soles»” (Deleuze, 2002a, p. 329).

abánico, tal *diferencia* de movimientos, energías, fuerzas y potencias de ese *?-ser*, que su plasticidad o creatividad es inagotable, incluso si se trata de una misma y única Idea, y de una única y misma singularidad-campo de individuación actualizándola. Por eso no hay que ser perezosos, no hay que huirle al frenesí de la materia, y pensar que “todos los individuos de una misma especie tienen el mismo campo de individuación”; nada de eso, la constante alteración de la materia, su enmarañarse, su desenredarse, provoca que un sólo campo de individuación/escenario condense intensidades individuantes que “pueden ser las mismas abstractamente, por su clara expresión, pero nunca las mismas por el orden de intensidades que envuelven o [*por*] las relaciones que expresan confusamente” (Deleuze, 2002a., p. 378). De esta manera se entiende que, dentro de nuestro propio Drama-Vía Láctea, el papel de la Actriz-Tierra sea tan diferente al del Actor-Júpiter, que la Actriz-Tierra sea el encuentro, el espesarse, de, principalmente, líneas de átomos de oxígeno, carbono, hierro, silicio, magnesio, y que hacen que se dirija y gire a esta velocidad a la que se dirige y gira, mientras que el Actor-Júpiter, venido desde otra dirección y huyendo hacia otra dirección, con otra velocidad, con otra manera de girar, cargue, sobre todo, líneas de helio y gas.

Y, aún más, no es sólo que dentro de una misma Idea puedan surgir cualquier cantidad de personajes diferentes sino que, si suponemos, debido a la *perplicación* como estado natural de las Ideas, una individuación “móvil, extrañamente flexible, fortuita [...] porque las intensidades que la promueven envuelven otras intensidades, son envueltas por otras y se comunican con todas [*en un*] estado de la diferencia infinitamente desdoblada que resuena al infinito” (Ibíd., pp. 334-383), esta Vida como Mapa, Alfombra, hace que los caminos, los hilos y las historias no dejen encontrarse, y que todo Drama, en algún punto, en algún momento, participe de otro Drama. Como no hay sino imbricación de Ideas y singularidades como torbellinos o espirales que se agitan, que se despiden, se empujan o se abrazan, se mezclan, haciendo surgir escenarios con tiempos y espacios pasajeros que se superponen, que se tejen y se encarnan en los objetos y los individuos, no podemos sino asistir a un Universo donde “los tiempos se confunden, el tiempo de las bacterias y el de los insectos, el tiempo de los hombres, el tiempo de los olivos, el tiempo de los calcáreos, de los cilicios, de los manganesos; el tiempo del nitrógeno, del gas carbónico, del hidrógeno” (Le Clézio, 1992, p. 29)⁵⁶.

⁵⁶ “Les temps sont confondus, le temps des bactéries et des insectes, le temps des hommes, le temps des oliviers, le temps des calcaires, des silices, des manganèses; le temps de l’azote, du gaz carbonique, de l’hydrogène”.

De esta suerte, ningún escenario y, por consiguiente, ningún individuo, rol, papel o elemento de esa escenografía, está a salvo de entrar a participar como solución de otras Ideas-Problemas, es decir, de otros espacios y otros tiempos, jugando otro rol, cambiando de postura y semblante. Y si en el capítulo anterior hablábamos de líneas que se cruzan, de este plano de inmanencia como un *manejo enmarañado de líneas aberrantes*, es que estábamos hablando de estas participaciones insospechadas *entre* tiempos y espacios, *entre* funciones y actores, *entre* personajes y nudos narrativos. Como bien lo olió Virginia, como bien lo presintió, siempre, en todo momento, “otros seres pasan rozándonos” (Woolf, 2019, p. 107). Luego, hay tiempos y espacios que destrozan nuestro tiempo y espacio: el tiempo de una bala destroza el tiempo y el espacio de nuestro estómago, de nuestra piel. El tiempo y el espacio del sol también nos destroza, lentamente, pero nos destroza, lo mismo que la gravedad y su silenciosa manera de irnos arrugando. ¡Qué diferente el tiempo y el espacio de una mariposa a nuestro tiempo y espacio! ¡Cuánto tarda la mariposa en crecer y morir, y cuán diferente es de lo que tardamos nosotros! ¿Cómo harán las hormigas para aguantar el estruendo de nuestras pisadas? ¿Qué papel jugarán las ondas que producen nuestras pisadas en la forma del cuerpo de una hormiga? Sin saberlo, sin sospecharlo, participamos ya de intercambios y comunicaciones inusitadas. Hay que percibir, entonces, igual que Virginia, igual que Pardo, que “la temporalidad de las flores (su *tempo* de crecimiento y sus ciclos reproductores) no es conmensurable con las eras geológicas de la Tierra o con la edad de las galaxias”, que lo que se da, en esta barullo de creatividad de la materia, es una “combinación de espacios y tiempos inconmensurables [*una*] relación entre cosas desproporcionadas [*una*] mezcla bien medida de lo inmenso” (2014, pp. 257-258).

todo escribe

Pero, ¿cómo se explica que la Vida sea un Drama? ¿De dónde le viene a la Vida ser un Drama? ¿Por qué Deleuze ve y se refiere a una Vida dramatizada por personajes, actores, roles y papeles? En realidad, tiene que ver con la univocidad. Deleuze es cuidadoso, cuidadosísimo, quirúrgico, con las palabras que utiliza. Pero también es inquieto, juguetón, niño. En la versión original en francés de *Diferencia y repetición*, cuando Deleuze se refiere a la univocidad del Ser,

no deja de entretenerse y se divierte entremezclando las palabras *voies* y *voix*: “Il n'y a pas deux «voies», comme on l'avait cru dans le poème de Parménide, mais une seule «voix» de l'Être [...] Une seule et même voix pour tout le multiple aux milles voies” (1968, pp. 53-388-389)⁵⁷. En español, la traducción de la palabra *voies* como *vías* o *caminos* ya está muy lejos, fonéticamente, de la traducción de la palabra *voix* como *voz*. Esa distancia hace que se pierda la picardía, el guiño, que nos hace Deleuze. Esa picardía, ese guiño, consisten en que, al oponerse a un Ser equívoco que se distribuye, sin perder su identidad, en una multitud de *vías* y preferir, más bien, una sola *voz* del Ser, Deleuze lo que dice es que este único Ser, que se confunde con la diferencia, no sólo se distribuye, se propaga, se multiplica, en infinidad de vericuetos y senderos, sino que todos esos vericuetos y senderos están recorridos por *su voz*, o, mejor, *son* su voz, su zumbido, que se expande, como un eco, como las ondas producidas por el Big Bounce. Con esto, lo que realmente se está diciendo es que el Ser no hace sino *expresarse*, que el Ser es *una sola voz* que se expresa, que la univocidad es la manera particular en la que el Ser se *expresa* y dice diferencia, que “la univocidad se define entonces desde el carácter expresivo del Ser” (Santaya, 2021, p. 189),.

Voz, del latín *vox*, se vincula a una raíz indoeuropea: *wek, hablar*. Curiosamente, en el griego se encuentra esta misma raíz, pero en la palabra *epos*. *Epos* significa *palabra, palabra poética, relato oral* y es el sustento de la palabra *épica*, compuesta por *epos* y el sufijo *ico*, es decir, relativo a la palabra poética. Se entiende así que, si se puede decir que la Vida es un Drama, si todo lo que nos rodea, objetos o individuos, vivos o inertes, dramatizan, es porque, en Deleuze, el Ser es expresivo, es una voz que se expresa, que habla, un *epos*, pura palabra, relato oral. Todo lo que nace y lo que muere, todo lo que huye o se detiene, galaxias, reinos, libros o gusanos, es el resultado de lo que el Ser dice, lo que el Ser narra y cuenta, de la voz del Ser que narra y cuenta. Deleuze ve y escucha a un Ser como trovador, cuentero, juglar y, por eso, *nómada*, distribuyéndose nomádicamente, distribuyendo sus historias, sus caídas y sus amores como un gitano, especie de Melquiades, recorridor de caminos, hacedor de miles, infinitos caminos, todos recorridos por Una Sola Historia que se bifurca⁵⁸.

⁵⁷ La versión en español reza así: “No hay dos «vías» como se había creído en el poema de Parménides, sino una sola «voz» del Ser [...]Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos” (Deleuze, 2002a, pp. 72-446).

⁵⁸ Melquiades escribe una novela que se llama *Macondo*, mientras Gabo escribe una novela que cuenta la novela que escribió Melquiades, y que se llama *Cien años de soledad*. Gabo también es cuentero y juglar.

Pero no es sólo una Vida como Drama, sino, específicamente, como Drama Épico, como Guerra. Y no puede ser sino un Drama Épico, una Guerra, una Batalla⁵⁹, porque está repleta de singularidades que condensan fuerzas y energías con diferentes intensidades, voluntades, querer, y entonces ya no son sólo escenarios sino campos de batalla que producen resplandores que se encarnan en objetos y cuerpos. Sí, como dijimos, las singularidades transportan a los dinamismos espacio temporales que *dirigen* el curso de ciertas moléculas, pero ese dirigir, en medio de un Ser expresivo, es, de hecho, el trabajo de un guionista, de un conductor de orquesta o de teatro, de uno de los escenarios de ese teatro de las metamorfosis que es la Vida. De este modo, cada objeto y cada cuerpo es como un actor-destello, “y sus transformaciones forman una *historia*” (Deleuze, 2005e, p. 84) repleta de traiciones y alianzas, escapes, fugas, y hazañas; cada objeto y cada cuerpo es como un fenómeno que “expresa relaciones de fuerzas, cualidades de fuerzas y de poder, matices de dichas cualidades, en resumen, un tipo de fuerzas y de querer” (Deleuze, 2002b, p. 124); cada objeto y cada cuerpo es como un soldado que “se ve huir cuando huye, y saltar cuando salta [...] un soldado herido de muerte que ya no puede ser ni cobarde ni valiente, que ya no puede ser vencedor ni vencido” (Deleuze, 2005e, p. 133). Es así que, con la univocidad del Ser, no podemos dejar de sentir que todo cuerpo y toda cosa, “por su mera existencia, canta” (Deleuze, 2002a, p. 126). No podemos dejar de sentir lo que Duras, con unas palabras que son un relámpago, nos pide que no dejemos de sentir: “Todo escribe a nuestro alrededor, eso es lo que hay que llegar a percibir; todo escribe, la mosca, la mosca escribe, en las paredes, la mosca escribió mucho a la luz de la sala, reflejada por el estanque” (2022, p. 44). La lluvia escribe; mejor, la lluvia es un drama escrito por moléculas-personajes que se derriten, corren, huyen, entre selvas y montañas y ciudades y cocinas y gargantas y narices, y luego se evaporan, condensan, se hacen nube, bruma, y, en un punto determinado, punto crítico o sensible, cambian de ritmo y continúan su escritura en forma de gotas, se desmigajan en gotas.

Sin embargo, así como fue necesario hacer la aclaración de que al postular la Vida como Problema no se estaba postulando una Vida intelectualizada, como Problema *epistemológico*, es decir, como repleta de vacíos, carencias, que el conocimiento *humano* viniera a *colmar* o *aclarar*, sino, más bien, Vida como *ontológicamente problemática*, distribuyéndose, expandiéndose, en problemas propios de la materia, aquí debemos dejar claro que la Vida como

⁵⁹ Dice Deleuze: “Si la batalla no es un ejemplo de acontecimiento entre otros, sino el Acontecimiento en su esencia, es sin duda porque se efectúa de muchas maneras a la vez, y cada participante puede captarla a un nivel de efectuación diferente en su presente variable...” (2005e, p. 133).

Drama, Vida que se dramatiza, se escribe, repleta de personajes, roles y papeles, remite, igualmente, no a una escritura humana, a un lenguaje humano que nombra y organiza, sino a un escribir de la propia materia, a una materia que escribe y es escritura gracias a los movimientos, impulsos, de las singularidades como sede de diferencias de intensidad. En resumen: materia problemática, materia mística, materia-escribiente, escribidora. Si *todo escribe*, como dice Duras, y si *todo cuerpo o cosa piensa o es un pensamiento o un actor*, como dice Deleuze, y si el mundo puede *leerse*, como también dice Deleuze, no es porque, como se creía en el siglo XVI, y como lo expone sorprendentemente Foucault en *Las palabras y las cosas*, el lenguaje como estructura o como modelo trascendente, ya sea dado por Dios o por el Hombre, se inscriba o se mezcle con las cosas, así como el alma baja de categoría o nivel y se mezcla con el cuerpo, y en esa mezcla o inscripción se remita a la escritura de un mundo que no es este mundo, escritura llevada a cabo por un Poder Supremo. De ser así, habría una especie de drama inferior que, a través de un lenguaje que “está a medio camino entre las figuras visibles de la naturaleza y las conveniencias secretas de los discursos esotéricos [...] continúa siendo, en una u otra forma, el lugar de revelaciones” (Foucault, 2010, pp. 54-55) de un Drama Superior. Nosotros decimos que no hay “una función simbólica en el lenguaje” (Ibíd., p. 55) en la medida en que, como afirman Deleuze y Guattari, la Vida como Drama “nada tiene que ver con la ideología” (2020, p. 12). Si realmente existe una *escritura de las cosas*, no es porque las cosas fungan como *representaciones* de unos símbolos que “Dios ha depositado en el mundo” (Foucault, 2010, p. 56) y que narran una historia que *ya está escrita* en un lugar ideal, trascendente y seno de la Verdad. Si realmente existe una escritura de las cosas es porque la materia que conforma las cosas es la que está escribiendo aquí y ahora; en otras palabras, las cosas son el resultado de la escritura de la materia y, por eso, personajes.

Universo animado: la materia discierne, jeroglíficos, particlos

Justamente, si toda cosa piensa y escribe es porque viene de un proceso de individuación que admite la existencia de una materia que, dramatizada y dinamizada por las singularidades que la hacen delinear ciertos caminos, ciertos espacios, a cierto ritmo, ya es capaz de pensar y escribir. Sí, la materia es capaz de pensar y escribir porque “todo dinamismo espacio-temporal es

la emergencia de una conciencia elemental que traza ella misma direcciones, dobla los movimientos y migraciones” (Deleuze, 2002a, p. 331). Sí, sobre el plano de inmanencia, la materia es consciente, la materia traza e inclina sendas a su antojo, es ella misma la que se da sus leyes y sus posibilidades. Y esta conciencia de la materia, este pensar y escribir de la materia, viene dado, por supuesto, por la univocidad del Ser que, al no separarse de la diferencia, tampoco se separa de lo espiritual, tampoco entiende que la diferencia y su materia, se separen de lo espiritual. Es la univocidad del Ser, al asegurar que el Ser sólo dice diferencia, devenir, la que entiende que su expresividad, ese puro decir diferencia, sólo puede ser posible gracias a que la materia también es espíritu, a que “la materia está poblada, revestida de almas” (Ibíd., p. 422), a que los espíritus y las almas están hechos de materia, cambian, saltan, se mueven, como salta la materia, y no entienden nada de identidades o purezas. En la univocidad sólo hay un mundo, sólo hay un plano, el plano de inmanencia, y en ese único plano, como vimos, es donde lo inmanente ya es trascendente, pero, precisamente, lo inmanente es trascendente porque la materia y las almas se confunden, se entremezclan, son una sola cosa. Aquí, sobre la superficie, sentimos que el Ser es materia, que la materia está en el Ser y el Ser está en la materia, son lo mismo, que todo lo que el Ser dice, expresa, escribe, pregunta, está atravesado, está alimentado, por una materia que dice, expresa, escribe y pregunta. Por eso en Deleuze, en el vitalismo inmanente de Deleuze, deudor y enamorado de Spinoza, “no se sabe, no se puede saber, *dónde acaba lo sensible y dónde comienza lo inteligible*: una nueva manera de decir que no hay dos mundos” (Deleuze, 1989, p. 89), sino un único mundo, un único plano, que acepta la existencia de una materia animada, materia con alma, donde “todo es cuerpo y espíritu a la vez, cosa e idea” (Deleuze, 2001, p. 85).

Así es que, por la univocidad del Ser, la Vida está repleta de Ideas que son Problemas, Problemas que no son humanos sino de la materia, de una materia que ya es mística, de un empirismo que es misticismo, un misticismo ateo que hace que Clarice esté segura de que *Dios es ya*. Es porque el Ser es unívoco que se hace Drama, un Drama escrito por las singularidades, por su manera de condensar y de expandir partículas y movimientos de partículas. Sí, es una fascinación por la Vida lo que esta univocidad transporta y, con ella, esta materia problemática, mística, escribiente, que también discierne, que también es capaz de discernir. Sí, sí, como sólo hay un mundo, una sólo superficie “todo está animado, toda partícula tiene un alma”, y esa alma de cada partícula, sin importar qué tan pequeña, qué tan inquieta sea, se constituye como su

“poder de discernimiento”; esa, su alma como poder de discernimiento, es ya “la base de la química” del plano de inmanencia, una química que entiende que todo es horizontal, que todo se extiende horizontalmente, sin jerarquías, sin el privilegio del Hombre como único poseedor de conciencia o inteligencia, y por eso hay afinidades, todo un *gusto* en las partículas, todo un “discernimiento molecular” que hace posible que haya “una partícula de hidrógeno [*que*] no confunde -literalmente- una partícula de oxígeno con una de carbono” (Deleuze, 2019a, pp. 163-164). Es porque el Universo es animado, porque hay todo un discernimiento molecular, que sobre esta planicie “las partículas se reconocen unas a otras” (Ibíd., p. 168), y “todo sucede como si la célula conociese de las demás células aquello que le interesa [...] permaneciendo en las sombras todo lo demás” (Bergson, 1985, p. 154). Es cierto, sobre esta superficie, salida de los torbellinos de un *spatium intensivo*, todo discierne, la roca, la hoja y la ameba disciernen, eligen, y esa es la base de este Ser como expresivo, de esta Vida como Drama escrito por la materia que atraviesa a todos los seres y cosas, haciendo de ellos personajes y actores. Es cierto, aquí, donde el Ser es Diferencia/Materia, todo tiene un cerebro⁶⁰; el cerebro, como órgano capaz de reunir percepciones y, con base a ellas, pensar y decidir, no es sólo, aquí, propiedad privilegiada del humano, sino que cada microbio, cada neutrino, cuenta con uno. En este sentido es que, en su último trabajo en colaboración, Deleuze y Guattari aseguran que “hay en todo unas fuerzas que constituyen unos microcerebros”, es decir, que ven a este plano de inmanencia recorrido por “una fuerza-cerebro como facultad de sentir coexistente a los tejidos” (1993, p. 214).

En definitiva, en Deleuze, más que plantear otra ontología, otro estudio del Ser y de los seres, debido a la univocidad, a ese querer la diferencia, esa necesidad de una creación de lo desconocido, se trata, más bien, de la desorbitación, el desquicio, de todo estudio y de toda ciencia del Ser, el encuentro con eso aberrante de la materia que lo único que permite es que se intente seguir sus producciones, su desarrollo, su narración, su escritura, *hylebiogramma*. Efectivamente, como este mundo unívoco individúa a partir de ese fondo problemático estructurado por las singularidades de cada Idea, y como cada Idea “se declara de parte de lo

⁶⁰ Lamentamos, cabe decir, que Deleuze y Guattari caigan en esa dogmática imagen de que es el cerebro el único que es capaz de pensar y sentir, como si, dentro del cuerpo, fuera el privilegiado lugar donde se aloja la conciencia, visión muy cercana a Descartes. Precisamente, Nazareth Castellanos, en un impresionante libro titulado *Neurociencia del cuerpo: cómo el organismo esculpe el cerebro*, lanza una dura crítica a esta imagen dogmática, y busca mostrar cómo hay una doble vía entre los órganos y el cerebro, ambos incluyéndose mutuamente y esculpiéndose: “Durante los últimos siglos, no muchos, el entendimiento humano se ha estudiado desde lo abstracto de las ideas y su vertiente biológica se centraba, exclusivamente, en la función del cerebro. El resto del cuerpo y el cuerpo en sí eran tan sólo su soporte” (2022, p. 14).

inesencial de una manera tan deliberada”, es decir, de parte de la materia, de parte de sus traslaciones ciegas y azarasas, y, además, cómo esa materia inesencial “no designa en este caso lo que carece de importancia, sino, por el contrario, lo más profundo, la trama o el *continuum* universal” (Deleuze, 2002a, pp. 284-88), entonces, sobre este plano de inmanencia, “*no hay logos, sólo hay jeroglíficos*” (Deleuze, 2021b, p. 119). Sí, el *logos* es el punto donde se reúnen las esencias, las identidades, la voz⁶¹, la verdad, la razón, esa manera de tratar la materia como enemiga, sólo buscando detenerla. Los jeroglíficos, por el contrario, se interesan por esta *hylebiogramma*, por esa materia que escribe y no que canta, porque la escritura de la materia ya está íntimamente ligada a esta inesencialidad, a este único mundo en donde todo es inesencial porque se confunde con la diferencia, porque nada entiende de purezas o identidades, pero, no por inesencial, deja de ser maravilloso, antes bien, nos hace ver el vértigo de las partículas animadas, partículas que disciernen. En un Universo poblado de Ideas, un Universo que individúa, crea y produce a partir de esas Ideas inesenciales, no puede haber sino accidentes, “la diferencia como catástrofe” (Deleuze, 2002a, p. 71) y, precisamente, por catastrófica, inventora de trazos, de huellas, de individuos y cosas como jeroglíficos, de una ontología que sólo puede ser el intento de inventariar esos jeroglíficos.

Pero si existe una escritura aberrante y jeroglífica de la materia, un plano de inmanencia plagado de jeroglíficos, es porque, debido a la expresividad del Ser, las partículas, a parte de discernir, expresan, dicen, y entonces también son signos, partículas y signos, *particlos*. Como dijimos, en este Universo no hay ideologías o funciones trascendentes del lenguaje y de la escritura, con lo cual “el plan de consistencia es la abolición de toda metáfora [y] todo lo que existe es Real” (Deleuze & Guattari, 2020, p. 92). Si *todo lo que existe es Real*, entonces que las partículas también sean signos, que no haya separación entre ser una partícula como algo limitado al mundo de la materia, y ser un signo, como algo perteneciente al mundo de la Razón o el Entendimiento, hace que los electrones sean “electrones en persona, verdaderos agujeros negros, verdaderos organitos, verdaderas secuencias de signos [...] *signos-partículas (particlos)*”; si *todo lo que existe es Real*, y si es real que existen partículas que son signos, que

⁶¹ La voz está aún muy ligada a una separación del Ser y la diferencia, porque la voz es eso invisible que se transmite gracias a un espacio invisible, y entonces crea pero no se confunde con lo creado, dice diferencias pero sin perder nada de su identidad, dice sin mezclarse con lo que dice, con la materia de lo que dice. La voz es el *logos*. Como lo muestra Derrida (1971, pp. 17-19-20-26-39), la voz es el instrumento predilecto de Dios, su manera preferida de hacerse *presente*, porque *hace presente* sin perder nada de su pureza, de su identidad, “vida sin diferencia” (Ibid., p. 92).

al interactuar escriben, entonces “lo real escribe materialmente” (Deleuze & Guattari, 2020, pp. 93-182). Esto equivale a decir que los signos ya no *representan* o *significan*, es decir, ya no hacen parte de un Lenguaje Humano, de unos supuestos o reglas humanas de sintaxis o gramática. Así como todos los problemas son del Ser, es decir, son ontológicos, todos los signos son, igualmente, signos del Ser, signos ontológicos, lo que equivale a decir que la materia es ella misma signo, que el electrón, el protón, es, inmediatamente, signo, y no representa o significa nada, sólo expresa, discierne, busca, con qué otra partícula-signo narrar, continuar la narración. Zepke es aún más claro y dice: “Signs do not, on this account, appear as signifiers or as representations, but as particular assemblages of material forces and functions stratified into relations of content and expression. This understanding of the sign is therefore ontological, because it puts the sign back into contact with the material and vital plane of consistency that constitutes it” (2014, p. 121).

Si la partícula es signo ontológico, si toda partícula, por el simple hecho de ser partícula es, al mismo tiempo, signo, si las palabras, compuestas de partículas-signos, “son parecidas a animalculos primitivos, a protozoos [y] están hechas de la misma sustancia que la realidad” (Le Clézio, 1992, pp. 42-53)⁶², entonces la tabla periódica es una especie de abecedario, y todo lo que se conforma, se compone, gracias a ese abecedario, es lo que escriben los *particlos*. De este modo, “la información genética se encuentra codificada en unas unidades discretas denominadas genes, como si fueran las palabras de una frase”; de este modo, “todo ser vivo contiene su propio material genético, que determina sus características biológicas” (García Fernández & Bueno i Torrens, 2019, pp. 29-30-31), es decir, su papel, su rol, sus capacidades y lo que puede hacer con ellas en medio del nudo, o los nudos argumentativos, que lo rodean y lo atraviesan, en medio de las partículas-signos que estos transportan, que dinamizan, y que son las que lo individualizan, lo escriben. Además, hay que pensar que lo que vemos, con lo que nos cruzamos, es el resultado de esta tabla periódica específica, de este abecedario que apenas adivinamos aquí en la Tierra. Así como decíamos que la Actriz-Tierra era diferente del Actor-Júpiter, también hay que decir que lo más probable es que en cada región del Universo haya un abecedario distinto, con *particlos* desconocidos, *particlos* que no captamos, y que escriben dramas con personajes, para nosotros,

⁶² “...les mots sont semblables à des animalcules primitifs, à des protozoaires[...] les mots sont faits de la même substance que la réalité”.

inusitados. Algo de esto vio Bergson⁶³, algo de esta increíble variedad, creatividad, de estos abecedarios insospechados, resultado de diversas Ideas, de diversas singularidades y sus intensidades y sus dramatizaciones.

Sí, la materia escribe, los electrones y los protones escriben, y no se trata, de ninguna manera, de una metáfora, sino de “una escritura compuesta por las marcas mismas de la naturaleza, de modo que esos caracteres tendrían el poder de actuar directamente sobre las cosas, de atraerlas o rechazarlas, de figurar sus propiedades, sus virtudes y sus secretos” (Foucault, 2010, p. 57) en la medida en que esos caracteres son ya moléculas que disciernen, que cuentan con un “poder de percepción” (Deleuze, 2019, p. 163)⁶⁴. En últimas, nosotros sentimos que con la postulación de unas partículas que ya son signos, con el hecho de hacer que todo signo sea ontológico, que esté estrechamente ligado, que no pueda separarse, de la expresividad de un único Ser, se hace más palpable esa relación entre Vida y Drama, entre el Drama de la Vida, o una Vida dramatizada, y su desenvolverse, su expresarse, expresar sus sentidos, sus direcciones e inclinaciones, gracias a estos *particlos* que la narran, la escriben. Nosotros sentimos que esa relación explica la confesión que hace Deleuze cuando dice: “Todo lo que escribí fue vitalista, al menos eso espero, y constituía una teoría de los signos”⁶⁵ (Deleuze, 1990, p. 196). Vida y signos, Vida dramatizada por signos, Vida que se expande a través de partículas que son signos, Vida inmediatamente relacionada con la escritura de los *particlos*.

⁶³ Es la filosofía, como lo pedía Deleuze, hecha novela de ciencia ficción; es Bergson como Isaac Asimov: “si el elemento característico de las sustancias energéticas del organismo no hubiera sido el carbono, el elemento característico de las sustancias plásticas probablemente tampoco hubiera sido el nitrógeno. La química de los cuerpos vivientes hubiera sido entonces radicalmente diferente de lo que es. De ella habrían salido formas vivas sin analogía con las que conocemos, y su anatomía y su fisiología también habrían sido diferentes [...] Y es probable que la vida se desarrolle en otros planetas, y también en otros sistemas solares, adoptando formas de las que no tenemos idea alguna (1985, p. 227).

⁶⁴ ¿Por qué nos quedamos con una materia que escribe? ¿Por qué no decimos que la materia pinta? Es que vemos partículas-signos, y no partículas-colores. Vemos que las partículas-signos no tienen sonido ni tienen color, así como el espacio es insonoro e incoloro, porque las partículas-signos son oscuras-virtuales e interactúan de una manera que niega nuestra vista y nuestro oído. Vemos y sentimos que, en lo actual, los colores ya son agregados o composición de partículas-signos intensas. Vemos este plano de inmanencia coloreado o pintado como resultado de unas partículas-signos que se anudan y narran, y al anudarse y narrar, colorean o pintan, especie de puntillismo. Ahora bien, esta materia que escribe sí se encuentra más cercana a una materia que dibuja, de ahí que Deleuze y Guattari insistan tanto con la cartografía, en el hacer mapa que se opone al calco y, más aún, en la vital importancia de los conceptos referidos al territorio y a la Tierra: *territorialización*, *desterritorialización* y *reterritorialización*. De igual manera, esta preferencia por una materia que dibuja, que traza y su relación con el arte, también se hace notar cuando Deleuze y Guattari dicen que “la arquitectura es la primera de las artes” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 188).

⁶⁵ “Tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère, et constituait une théorie des signes”.

singularidades como verbos en infinitivo

Como vimos, y vale la pena recordarlo, son las singularidades, sede de las cantidades intensivas, las que actualizan la estructura virtual de la Idea al provocar su dinamización espacio-temporal según un sentido específico. Son las singularidades, debido a las cantidades intensivas, las que se constituyen como nudos argumentativos, nudos narrativos, puntos de lágrimas o alegrías, que se encargan de dramatizar la materia de cada Idea, hacer de la Idea un escenario con guiones, roles y papeles que los individuos, como casos de solución, como personajes, encarnan. Preguntamos: ¿qué es una materia dinamizada, dramática, si no es una materia que entra en acción, que es una acción en particular y, por lo tanto, se hace verbo? Pues las singularidades son, en realidad, verbos, verbos en infinitivo, y por eso motorizan, sobre este plano de inmanencia, una individuación escribiente, escribidora, una inusitada producción de jeroglíficos.

Se explica, por consiguiente, lo que decíamos cuando establecimos a las singularidades como las encargadas de la demarcación o distinción o diferenciación [différentiation] de las Ideas, cuando mencionamos que significaban una redistribución, reorganización de la manera en la que la materia interactúa, un paso a otra cosa. Se explica, puesto que las singularidades son las que ordenan y dicen que en este punto de la Idea, la materia es un *borbotear*, que de este otro lado, debido a las intensidades que se encuentran en esta otra singularidad, la materia aquí es un *apaciguar*, que en este otro paraje, etc. De igual manera, se entiende que las singularidades, al ser verbos en infinitivo, sean, como dijimos, acontecimientos. ¿Qué acontece en este punto del Universo? Un *desmoronar* o un *coagular* o un *explotar*. Pero, además, que sean verbos en infinitivo, no significa que sean sólo acontecimientos. Deleuze entiende que estas singularidades-verbos-acontecimientos son, también, síntomas. Un síntoma, explica Deleuze, significa “caídas, encuentros [...] agresiones” (2005f, p. 182). Con lo cual, lo que se lee y que no remite a un Drama Superior, trascendente, lo que se logra leer sobre el plano de inmanencia, lo que se lee como producto de la diferenciación [différenciation] de las Ideas, lo que se lee como producto de la escritura de los *particlos*, los jeroglíficos que se leen como el resultado de la escritura de las partículas signos, lo que se lee y hace que Deleuze hable de los filósofos como médicos, de que “toda la filosofía es una sintomatología” (2002b, p. 10), son los dramas impulsados por estas singularidades-verbos-acontecimientos-síntomas. Se explica, finalmente, que lo que se individúa, al individuarse en el seno o alrededor de una singularidad-verbo, actúe,

cumpla con un rol, un papel, de acuerdo a ese verbo que actualiza. Por ejemplo, dice Deleuze: “*Verdear* indica una singularidad-acontecimiento en cuya vecindad se constituye el árbol; o *pecar*, en cuya vecindad se constituye Adán” (2005e, p. 145)⁶⁶.

Sin embargo, debido a la *perplicación* de las Ideas, la imbricación de las singularidades y a la infinita movilidad de las intensidades, no es sólo uno sino que son varios los verbos que se encarnan en los cuerpos y las cosas. Así, el árbol no es únicamente un verdear, sino, también, un crecer, un ramificar, un raificar, etc. La superposición de Dramas, la participación de un Drama y sus personajes en otro Drama y en la vida de otros personajes, y así hasta el infinito, lo mismo que la superposición de tiempos y espacios, se explica por esta superposición de verbos que se conjugan y se espacializan de una manera diferente, lo que ocasiona que, por ejemplo, el grillo no verdee de la misma manera que el árbol o el alga. Precisamente, si “cada minuto no fuera una duda, un problema, una incertidumbre” (Cortázar, 2012, p. 558), si cada cosa o individuo “para existir tiene necesidad de poder continuar [...] resolviendo los problemas del medio que lo rodea y que es su medio [...] ejerciendo una acción resolutoria” (Simondon, 2015, p. 333), si, a cada rato, “se encuentra con problemas e improvisa soluciones con los elementos a su disposición [y] debe moverse, protegerse y alimentarse [y] entonces crecen patas donde no las había [y] se pliega sobre sí mismo y se hace una especie de boca, como un dios autocreador” (Osswald & Kretschel, 2015, p. 48), es porque ese pensar, y ese crear o autocrear, componer, en los que se le va la vida, están dirigidos a un aprender a conjugar los tiempos y las espacializaciones de los verbos que conforman su *campo problemático*, que son su escenario, y que lo captan, lo atraviesan, lo individúan.

Y en esto Deleuze es, claramente, bergsonianos, pero, simultáneamente, utiliza a Bergson de trampolín para crear algo nuevo. Y es que Bergson está enamorado del tiempo, tiene una obsesión con el tiempo, y hace su filosofía alrededor del tiempo (por ella se enfrenta a Einstein). Ve a la materia anudada al paso del tiempo, ve en el tiempo el devenir, el correr, el desplegarse de la vida. Pero ese deslumbramiento por el tiempo no postula un tiempo entendido como universal y general y abstracto, aplicable, indiscriminadamente, a todo lo que existe, especie de categoría vacía. Más bien, ese deslumbramiento le hace ver Un Sólo Tiempo, pero compuesto

⁶⁶ Extraña Vida de Deleuze, capaz de atravesar e inundar las inmediateces de otro extraño dominio, uno que descubrió y describió Borges, en donde, de una manera muy similar, “el mundo [...] no es un concurso de objetos en el espacio; es una serie heterogénea de actos [...] Por ejemplo: no hay palabra que corresponda a la palabra *luna*, pero hay un verbo que sería en español *lunecer* o *lunar*” (2013, p. 97)

por una multiplicidad de tiempos, es decir, duraciones, que son como rizomas, como una infinidad de rizomas-tiempos, cada uno anudándose con otro, esquivándose, etc. De este modo, todo lo que existe participa en el Tiempo, pero tiene un tiempo propio, una manera de durar propia; todo lo que existe es un modo de durar, pero con un modo de durar particular, *singular* y, así, por ejemplo, “el ser del terrón de azúcar se define por una duración, por una cierta manera de durar, por una determinada tensión o distensión en la duración” (Deleuze, 2005a, p. 36). Ahora bien, Deleuze, en el hecho de hacer responsables a las singularidades, y las intensidades que las constituyen, de dinamizar las partículas de la Idea en determinada dirección, de dramatizar la Idea mediante unos verbos en infinitivo, hace de la Vida tiempo, pero, también, espacio. Precisamente, los dinamismos de los que no hemos dejado de hablar son espacio-temporales. Y son espacio-temporales porque dependen de unas singularidades como verbos, verbos en infinitivo. Un verbo, como se sabe, se conjuga en tiempos diferentes y cada sujeto/objeto conjuga el verbo de una manera diferente, de ahí su determinada tensión o distensión. Pero un verbo no es, únicamente, tiempos de conjugación, sino que lleva adjuntos unos espacios específicos en donde puede tener lugar. Es imposible, pues, pensar en una universalidad de los verbos puesto que no hay una Idea Universal, sino una infinita variedad de Ideas inesenciales, una infinita variedad de procesos de actualización que desembocan en el hecho de que respirar y oler no sean acciones que se lleven a cabo en la totalidad del Universo, sino en ciertos parajes específicos, y sólo desempeñados por ciertos individuos.

Esta temporalización pero, al tiempo, esta espacialización, implica que cada cosa, al ser una encarnación de una singularidad o una serie de singularidades, es decir, verbos en infinitivo, sí tenga una manera propia de durar, pero, también, una manera propia de actuar, un tiempo de actuación, y un espacio específico en el que actúa. El terrón de azúcar de Deleuze ya no es sólo un *durar*, sino que es también un *endulzar* y un *derretir*, pero un *endulzar* o *derretir*, que depende del lugar en el que esté durando, que depende de lo que se encuentre mientras dura, ya sea el sol o una hormiga, una estampida de hormigas, un café caliente o un vaso con agua y limón. Tiempo y espacio se conjugan y hacen que la duración, que el durar como verbo en infinitivo, se conjugue, igualmente, con otra serie de verbos, con otros espacios y tiempos en los que se dan esos verbos, en los que se condensan esos verbos como singularidades o acontecimientos. ¿Cómo conjugar el tiempo de las montañas, de las rocas que forman montañas y cordilleras, con el de las nubes y la lluvia, con el de las semillas? Y el resultado de la

conjugación de estos diversos tiempos y espacios, ¿no termina siendo una escritura, una narración? Una cordillera es una historia que viene desde antes del Big Bounce, pasando por eras glaciales, por terremotos, volcanes, tempestades, microbios, hasta los cóndores que las sobrevuelan y las vigilan.

Aún más, no se trata, únicamente, que cada cosa o individuo aprenda a conjugar el tiempo y la espacialización de las singularidades-verbos, sino que esa cosa o individuo ya es resultado de otros pequeños mecanismos que, a su vez, están constantemente conjugando, escribiendo, creando/resolviendo. Si el grillo no verdea de la misma manera, a la misma velocidad y con el mismo color de un árbol o de un alga, es porque está él mismo compuesto, escrito, por mecanismos u órganos muy particulares que se encargan de procesar el magnesio de una manera diferente a cómo lo procesa una enredadera. De este modo, cada cosa y cada individuo tiene un ritmo, tiene un pulsar particular, que corresponde a “la combinación de espacios y tiempos” (Pardo, 2014, p. 257), a esa manera propia de conjugar los verbos en infinitivo que lo rodean, lo minan, lo trabajan. Simondon también es capaz de ver todo este flujo de tiempos y espacios, toda esta problemática escritural de la combinación de tiempos y espacios de la materia, y por eso habla de unas “ritmicidades” que hay en todos los medios y todos los seres, de unos “impulsos nerviosos [*que*] son también rítmicos”, de unos individuos y unos medios con un “«reloj interno» [...] reloj que les permite adaptarse a los fenómenos regulares del universo” (2012, pp. 280-281). Se puede ver, entonces, que, en Deleuze, gracias a Bergson, Simondon y Saint-Hilaire⁶⁷, toda esa preocupación por la temporalización y espacialización de la materia hace que los órganos no están dados, no están prefabricados, ya hechos, sino que sean el *resultado* de una constante creación, resolución, y lo vivo⁶⁸, para continuar viviendo, depende de que esa composición/escritura se mantenga. Así, por ejemplo, el ojo es un personaje que conjuga y compone fotones y átomos moviéndose en tiempos distintos y en espacios distintos (primer

⁶⁷ Dicen Deleuze y Guattari sobre Saint-Hilaire: “Geoffroy tiene un punto de vista completamente distinto, puesto que supera los órganos y las funciones hacia elementos abstractos que denomina “anatómicos”, o incluso hacia partículas, puros materiales, que entrarán en combinaciones diversas, formarán tal órgano y adquirirán tal función, según su grado de velocidad y de lentitud. Las formas de estructura, pero también los tipos de desarrollo, dependerán de la velocidad y la lentitud, el movimiento y el reposo, la tardanza y la rapidez” (Deleuze & Guattari, 2020, p 333).

⁶⁸ Y es que todo está vivo porque son todas las partículas, todos los átomos, incluso los neutrinos, los que tienen alma, disciernen y escriben. Los objetos, desde una roca hasta una botella, al estar vivos, también necesitan del mantenimiento de una cierta conjugación de los tiempos y espacios encarnados en diversos átomos. Así como el tiempo y espacio de una bala destroza una cabeza, el tiempo y espacio del suelo destroza al tiempo y espacio de un vaso que se cae.

plano, segundo plano, lejanía), y por eso Simondon afirma que toda percepción es una creación, que “la percepción no es la captación de una forma, sino la solución de un conflicto, el descubrimiento de una compatibilidad, la *invención* de una forma” (2012, p. 296). Pero no sólo el ojo compone, crea. Los pulmones son otros personajes, con otro rostro, otra figura, encargados de conjugar dos átomos de oxígeno para formar dióxígeno y escribir la historia de nuestra respiración; el páncreas escribe la historia del azúcar, etc.

Le Clézio sintió y vio todo este trabajo invisible de las partículas, toda esta ritmicidad de las partículas, todo este temporizar y espacializar de las singularidades como verbos en infinitivo, todo este trabajo de las singularidades de provocar síntomas, síntomas que se encarnan, que individúan órganos y funciones como constante composición de tiempos y espacios diversos, escritura que conjuga verbos en infinitivo diversos. Como vio y sintió todo esto, Le Clézio entendió que no hay mucha diferencia entre nosotros y un puente, entre nosotros y una pintura; como vio y sintió que cada actor/actriz hace parte de un drama que lo/la rodea y lo/la trabaja y lo/la guía, lo/la produce, lo/la orienta, entendió que es una porción de ese drama, que es una obra dentro de la Obra-Idea, en últimas, que todos “somos obras [...] OBRAS” (1992, p. 146)⁶⁹. Por el hecho de ser obras, el que un órgano falle significa que ya no es capaz de conjugar una materia que corresponde a diferentes acciones, verbos, y, por lo tanto, a diversas velocidades y espacios. Los órganos de un enfermo o un moribundo titubean como titubea un/a escritor/a que no encuentra las palabras, o el tono, o el ritmo, como un/a actor/actriz que se olvida de su diálogo, que sale a destiempo al escenario, que habla en el momento indebido⁷⁰. ¿Cómo seguir escribiendo oxígeno?, se preguntan los pulmones. ¿Cómo escribir sin oxígeno, cómo continuar nuestra escritura sin la asidua visita del personaje-oxígeno?, se preguntan el corazón y el cerebro. La muerte es la imposibilidad de un órgano, o de una serie de órganos, de seguir conjugando verbos encarnados en átomos, moléculas, células, que, ahora, se mueven demasiado rápido o demasiado lento, y ya no se encuentran respuestas, se agota la tinta o el cartucho se explota (trombosis, hemorragia interna).

⁶⁹ “Nous sommes des oeuvres. Des OEUVRES”.

⁷⁰ Qué bien se puede apreciar todo ese balbucear de los órganos de un moribundo, ese ir y venir, esa desorientación, en la novela de Carlos Fuentes, *La muerte de Artemio Cruz* (1995, pp. 362-365). Qué importantes son, en esa novela, los puntos suspensivos. Esos puntos suspensivos señalan, precisamente, esa constante indecisión de un organismo que se derrumba, de unas moléculas y unas funciones que ya no se dirigen a donde deberían dirigirse, que se han alocado, que se han desorbitado.

Así pues, si decimos, junto con Derrida, que “*no hay fuera-del-texto*” (1971, p. 202) no es porque entendamos que todo signifique, y signifique para nosotros, humanos, inmersos en un Gran Libro, o en Las Escrituras, red conceptual o *mundo heideggeriano* que sólo puede significar, que le va de suyo el significar, que tiene la *significatividad* como *estructura*, como “aquello en lo que el Dasein ya está siempre en tanto que Dasein” (Heidegger, 2012, p. 108). Tenemos que insistir en que la existencia de una materia animada, de unos *particlos*, deshace toda primacía ontológica del Dasein como único ente capaz de preguntar. Tenemos que insistir en que esta materia animada, alentando todos los seres y objetos, destruye todo humano-centrismo, todo Universo hecho *para* o *desde* el ser humano, que sólo significa *para* y *desde* el ser humano, único capaz de comprender sus símbolos, categorías y representaciones. Tenemos que insistir en que el plano de inmanencia de una Vida dramatizada es un verdadero desfondamiento de la *Razón* y del *Hombre*. Decimos, de nuevo, que “toda pregunta es ontológica, y distribuye «lo que es» en los problemas” (Deleuze, 2002a, p. 301), esto es, que todo pregunta, que todo se cuestiona, que todo está tratando de resolver, componer, escribir, en la medida en que todo está atravesado e individuado por una materia inquisidora, niña/o. ¡Qué lejos está este crepitar de la primacía del *Dasein*! ¡Con qué ahínco este crepitar, como el de una selva, como el de un bosque, no deja que se oiga a Heidegger decir que “el estar-en-el-mundo es ciertamente una estructura del Dasein necesaria a priori” (2012, p. 75)! Más aún, de qué manera este crepitar, este entrelazamiento de seres y partículas que nos rozan, nos amenazan, nos acarician, no permite que se entienda a Heidegger cuando dice que “dos entes que están-ahí dentro del mundo y que, además, por sí mismos *carecen de mundo*, no pueden «tocarse» jamás, ninguno de ellos puede «*estar junto*» al otro (Ibíd., p. 77). El crepitar provocado por el hecho de que todo pregunta y es la encarnación de unas preguntas, de unos verbos, de unos nudos narrativos, no nos deja pensar en un mundo donde sólo el *Dasein* puede tocar, preguntar, entender, leer, un mundo, en últimas, que sólo le pertenece a él.

A Deleuze, las enseñanzas de Spinoza, de Bergson, de Simondon, le generan un corrientazo que hace que, ante la supuesta primacía del Dasein, ante la supuesta aseveración de que sólo el Dasein tiene mundo, se le escape una pequeña risa (pequeña, sobre todo, porque su único pulmón escribe con muchísima dificultad). Deleuze con su mano de uñas largas, brujo, estira el dedo índice y le señala el suelo a Heidegger, y lo mira de reojo como diciéndole: *no seas*

ingenuo, Heidegger, observa bien esta porción de tierra, observa bien estas raíces, mira cómo crecen y por dónde crecen, mira cómo esquivan o se adentran, mira esa larva, esa termita, que prefiere irse por aquí en vez de irse por allá, fijate, fijate bien cómo la planta, la termita, y la lombriz tienen su propio mundo, porque todo lo que es tiene su mundo, porque “todo animal tiene un mundo” (Boutang, 1996)⁷¹ que es su territorio, que es, más bien, su escenario, o qué me dices de ese pájaro de allí, ese que supimos ver junto con Guattari, ese que “establece sus marcas dejando caer del árbol cada mañana hojas que ha cortado, y luego las vuelve al revés para que su cara interna, más pálida, contraste con la tierra” (2020, p. 410); fijate, fijate nomás cómo toda esta expresividad es posible y visible gracias a que toda partícula, por más ínfima, minúscula, irrelevante (a los ojos del Hombre, a tus ojos) que sea, posee un alma que es sus verbos, sus acontecimientos, sus síntomas que constituyen su “«información»” (Deleuze, 2019a, p. 166), su “nudo de comunicación informativa” (Simondon, 2015, p 15), su marca o su signo, y así, no sólo es capaz de tocar, sino que, incluso, es capaz de decidir no tocar, o a quién tocar y quién no, con quién escribir, en qué gastar su energía tratando de entender, de leer.

En últimas, lo que queremos decir cuando decimos que no hay fuera del texto, es que sentimos que si hay un verbo en infinitivo, que recorre con más ahínco este plano de inmanencia, no es, no puede ser, el verbo *significar*, sino, más bien, el verbo *escribir*. Sí, *escribir*, porque “escribir es un asunto de devenir [*porque*] la escritura es inseparable del devenir” (Deleuze, 1997, p. 11). De nuevo: Vida y signos, Vida expresada y dramatizada por una materia que discierne, que es mística, que es *particlos*, que escribe, que traza. El Ser, la Vida, devienen, se expanden, escribiendo. Y aquí Cixous fue capaz de ver lo mismo que Duras, lo mismo que Deleuze, a saber, una “escritura en el aire [...] siempre cerca, embriagadora, invisible” (1986, p. 18)⁷². Lo que realmente queremos decir, en definitiva, es que la Vida produce textos, que todo es *trama*, que todo es *texto*. Pero aquí, *texto* ya nada tiene que ver con el lenguaje y sus categorías, sus leyes; aquí, *texto* tiene que ver con su corazón etimológico más profundo, a saber, *tejer*, *trenzar*, *entrelazar*. Si decimos que la Vida es una Alfombra es porque no vemos sino textos/tejidos a nuestro alrededor, una infinidad de líneas/frases de *particlos* como hormigas, “columnas de hormiguitas” (Deleuze & Guattari, 2020, p. 32). No vemos sino cadenas de moléculas, ADN, tejidos celulares, venas y arterias, nervios de las hojas y de los animales, en fin,

⁷¹ “La première chose qui me frappe c’est le fait que tout animal a un monde”.

⁷² “De l’écriture dans l’air autour de moi. Toujours proche, enivrante, invisible...”.

“una multitud enorme de hilos tendidos de la periferia al centro y del centro a la periferia” (Bergson, 2006, p. 59), es decir, donde todo es centro y todo es periferia. Por estar escritos por estos *particlos* que se trenzan, se entretajan, es que Deleuze y Guattari afirman que “estamos atravesados por líneas, meridianos, geodésicas, trópicos, husos que no marcan el mismo ritmo y que no tienen la misma naturaleza [...] líneas que nos componen” (2020, p. 264). Por estar inmiscuidos, atrapados, en unos nudos narrativos que son la condensación y la expansión de partículas-signos hacia direcciones específicas, creando tiempos y espacios determinados, es que afirmamos que “las cosas, las personas, están compuestas de líneas muy diversas [...] en una palabra, que en las personas hay toda una geografía” (Parnet & Deleuze, 1997, p. 14), geografía dramática, tipología dramática.

En últimas, cada poro es la punta visible de un hilo, de un amasijo de hilos, que se estiran, se enredan, se alargan, infinitamente. ¿Desde dónde, desde qué singularidad, desde qué nudo narrativo? ¿Hacia dónde, hacia qué futuro insólito, hacia qué dinamismos insólitos, provocados por otras singularidades? Y si decimos que la muerte es la incapacidad de un órgano o una serie de órganos de seguir conjugando verbos y sus respectivos tiempos y espacios, es que realmente queremos decir que si los órganos no escriben, no producen unos respectivos textos, es decir, tejidos, tejidos celulares, neuronales, con cierta capacidad de captación de átomos, átomos indispensables para seguir tejiendo, el cuerpo se descompone, se desteje, se deshilacha. Es toda esta dinamización orientada, llevada a cabo por las intensidades de las singularidades, por ese ser verbos en infinitivo, síntomas, por este proceso de actualización de lo virtual como dramatización, como escritura de una materia que no es sólo materia sino también alma, cosa e idea, partícula y signo, lo que va produciendo textos, lo que va tejiendo esta Vida como Alfombra que nunca está acabada, que se ovilla por aquí y se extiende por allá, que se derrite y se hace compacta, animada, deliberadora, vibrante. Y esos hilos que la tejen, los hilos como líneas/frases escritas por *particlos*, se asemejan más a un pelo que el viento alborota, a un magma, a “el efecto de algo fundido, de lava que fluye, de frase tras frase” (Woolf, 2019, p. 82).

3. Cuerpo y Vida, cuerpo-intenso

la materia del cuerpo antecede al cuerpo.

Clarice Lispector.

breve recuento

Retomemos. Y es que es imposible avanzar en línea recta, sólo el buen sentido y el sentido común nos ofrecen y nos obligan a seguir un recto camino, único camino hacia la Verdad Superior, sin desvíos, sin tachaduras, donde reconocemos todo con lo que nos cruzamos, donde todo tiene nombre y rostro, figura fija y asible. Retomemos. Sobre todo porque lo nuestro no es una comunicación de un *saber* como “calma posesión de una regla de las soluciones” (Deleuze, 2002a, p. 251), como algo que ya nos pertenece, que ya está hecho y que, simplemente, hay que trasladarlo a la página como quien sigue al pie de la letra un protocolo, como quien, sin sed, desgaja una mandarina. Retomemos. Sobre todo porque “no hay método para encontrar los tesoros” (Ibíd.), y eso provoca que esto que escribimos se asemeje, se acerque, a lo que es un péndulo, al vaivén de un péndulo, a un barco en altamar, a la incertidumbre, la vacilación, de un/a enamorado/a decidiéndose a hablarle a su enamorado/a. Retomemos, retomemos, puesto que de lo que se trata aquí, más bien, es de un *aprendizaje*, es decir, de un constante tanteo, de un constante tropezar, “aventura de lo involuntario” (Ibíd., p. 253) que explica las repeticiones de palabras, los cabos sueltos, los resbalones, las caídas. Retomemos, es necesario, ya que nosotros mismos nos desubicamos, nos sobreviene un mareo o una impaciencia en vista de que nos estamos enterando, en este momento, de lo que estamos escribiendo. En otras palabras, somos nosotros mismos los sorprendidos, los que pensábamos que nos dirigíamos hacia allí y terminamos del otro lado, terminamos aquí. Y esto se debe a que, como lo expresa Duras, “la escritura es lo desconocido. Antes de escribir no sabemos nada de lo que vamos a escribir [...] Si se supiera algo de lo que se va a escribir, antes de hacerlo, antes de escribir, nunca se escribiría. No valdría la pena. Escribir es intentar saber qué escribiríamos si escribiésemos” (2022, p. 52). En fin, para que se entienda mejor, tanto para ustedes como para nosotros, retomemos.

Bergson, con sus escalofríos y su tiritar, nos ayudó a huir de un mundo dividido, el mundo de la equivocidad del Ser, donde la materia era enemiga y, por enemiga, merecedora de ser juzgada, detenida, ahogada, con el fin de alcanzar la identidad, más identidad. Fue Bergson el que nos salvó de un agujero negro que nos engullía, y nos regaló la visión de un sólo plano de inmanencia que no aceptaba categorías ni compartimientos ni jerarquías, un Ser unívoco, una Vida viva, “con sus planetas y sus cucarachas” (Lispector, 2021, p. 59), diferencia creadora, crítica destructiva que abraza lo desconocido, frenesí, caballos desbocados, onda expansiva del Big Bounce. Ahora bien, este regalo no fue suficiente. Vimos la Vida, pero aún hacía falta tratar de entender de dónde le venía a la Vida ese desenfreno, qué provocaba la vibración. Fue ahí que encontramos a las Ideas, a la dimensión virtual del plano de inmanencia motorizada por una Vida que, de tan viva, es Eterno Retorno de lo Mismo, repetición de la diferencia, eterna creatividad del devenir, eterno volver de un devenir creador y, como tal, continuo deshacer para hacer, continuo desmembrar para forjar, continuo olvidar. Esa dimensión virtual del plano de inmanencia con sus partículas virtuales, con sus energías o gravedades oscuras, corresponden, pues, a ese *fondo desfondado*, a ese *spatium intensivo*, a eso que en el Ser sólo es *no-ser* o *?-ser*, lo eternamente indagador, lo eternamente problemático.

Al adentrarnos en esta dimensión virtual que anima y alienta el plano de inmanencia, nos encontramos con tales velocidades, con tales desafueros, que ninguna vela, ningún foco, resiste. Nos encontramos en una pura noche, noche de Montaigne, noche de Lévinas, noche donde presentimos que lo único que *hay* son Ideas, son las traslaciones inusitadas de las Ideas, de su perplicarse, de su coexistir y enmarañarse. Se hizo indispensable la ayuda de las singularidades, como las personajes principales en el proceso de individuación, para entender que, en el azar de su conformación, se propiciaba la demarcación de una Idea como su diferenciación [différentiation], al tiempo que esa demarcación o definición era también su diferenciación [différenciation], su encandilamiento, el surgimiento de una hoguera, de un centro de ebullición o campo de individuación. Esta contemporaneidad de la diferenciación [différentiation] y la diferenciación [différenciation] de una Idea en la intensidad de las singularidades, fue lo que hallamos como lo encargado de actualizar la estructura virtual y problemática de las Ideas, es decir, dinamizar espacial y temporalmente dicha estructura, provocando una dramatización de la materia, una materia hecha acontecimiento, verbo en infinitivo, síntoma, encarnada, componiendo, escribiendo, todo lo que es, todo lo que existe, dejando ver o asistir a un plano de

inmanencia como teatro, con infinitud de escenarios, donde las transformaciones, las algarabías y los desgarros de un sinnúmero de actores-partículas, personajes-quarks, personajes-gluones, se suceden. De los diques, las murallas y los búnkers a la planicie y los flujos que la recorren y la expanden en infinitud de direcciones; de la expansión inusitada a la pregunta por el *fondo desfondado* de esa planicie, el intentar entender qué provoca esa expansión, esos flujos, de dónde le viene esa inquietud, esa aceleración y ese gusto por el huir; finalmente, vuelta a la superficie, o, mejor, a cómo ese fondo produce la superficie y cómo esa superficie *narra, teje*. Colapso de las estructuras, vuelta a la tierra, inmersión en el magma virtual que produce la tierra, para poder ver cómo las cosas brotan de la tierra. En fin, todo este trayecto, toda esta geografía accidentada, con sus saltos y hundimientos, está dirigida, está intentando alcanzar, está intentando entrever, el paso de lo invisible a lo visible, de lo inaudible a lo audible, de lo imperceptible a lo perceptible, de lo virtual a lo actual. Se entiende, se entiende mejor, ¿cierto?

Ahora, sigamos. Si era necesario volver, insistir o recordar lo que se ha dicho hasta ahora, no es, únicamente, porque estemos intentando entender cómo funciona la Vida de Deleuze, porque estemos intentando dilucidar, en términos generales, esa creatividad unívoca de la Vida en Deleuze, ese pasaje de lo virtual a lo actual, la actualización de lo virtual gracias a las singularidades, que alienta y provoca la aparición, desaparición, aparición, de los límites, los umbrales, los barrios, de este plano de inmanencia y de todo lo que lo puebla, desde las galaxias y los asteroides hasta los elefantes, las bacterias y “los gemidos de los microbios hambrientos” (Michaux, 1985, p. 17)⁷³. A decir verdad, si volvemos, si insistimos, es porque, desde las primeras frases de este texto, desde antes de empezar a escribir este texto, en realidad, desde hace varios meses, por entre gestos, calles, bebidas y alimentos, memorias, amigos, libros y canciones, andamos persiguiendo, andamos detrás de la pista, de ese deambular de la materia mediante el cual esa única Vida engendra tanto la bacteria como el elefante, pero, sobre todo, mediante el cual termina engendrando y atravesando *un cuerpo*. Si volvemos, si insistimos, es porque una pregunta nos impele, nos atrae, y no ha dejado de musitar, de crujir, a lo largo de lo escrito hasta este momento. Pregunta la pregunta: ¿Quién es un cuerpo?

⁷³ “...les gémissments des microbes affamés...”.

sacerdotes despreciadores del cuerpo

Preguntemos, entonces, quién es *quién*, cómo surge un *quién*, en fin, *quién es un cuerpo*. Pero ya comprendemos, algo comprendemos, acerca de cómo es que surge lo que va poblando este plano de inmanencia, incluido, así sea aún muy gaseoso, el nacimiento de un *quién*. Si nos encontramos en condiciones de afrontar esa pregunta es porque venimos de una larga preparación, un largo entrenamiento, que nos permite, al menos, empezar a vislumbrar quién *no* es *quién*, en qué *no* consiste un *quién*, un cuerpo. Si fueron varias las horas dedicadas a intentar sentir la plasticidad, la indeterminación incesante de las partículas virtuales del *fondo desfondado*, el azar y los dados de Nietzsche, el borboteo de las singularidades, en definitiva, toda esta agitación, esta inquietud, tribulación, alboroto, como lo único constante, como verdadera *constante cosmológica*, era para, llegado este momento, hacer de esas sensaciones, de esas pequeñas certidumbres, una especie de alerta, de señal de peligro, de aviso ante una amenaza, contraseña, que nos indica quién es amigo y quién enemigo⁷⁴. Enemigo entendido como caudillo, estafador, embaucador, *sacerdote*, que aún insiste en separar al Ser de la Diferencia/Materia, en establecer y prometer, otro mundo, un mundo, por creces, superior a estas moronas, este residuo. Caudillos o estafadores, auspiciados, amparados, por el buen sentido y el sentido común, empeñados en categorizar, jerarquizar, moralizar, establecer reglas para alcanzar la trascendencia, *reglas para la dirección del espíritu* hacia esa tierra prometida, tierra de la Identidad. Si decimos que estos enemigos son caudillos o estafadores es porque engañan, se dedican a engañar, y en su engaño buscan seguir enemistándonos con la materia, seguir negando la materia.

El primero que intenta engañarnos, distraernos, es Descartes. Y es que Descartes, *pater familias* de la modernidad, define al cuerpo, a los cuerpos, como lo *extenso* por excelencia. Dice que un cuerpo es “todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un

⁷⁴ Al llamarlos enemigos, en ningún momento, queremos desacreditar su trabajo. Antes bien, si son enemigos, si Deleuze los reconoce como enemigos, es porque considera que han sabido crear conceptos capaces de regir, direccionar, la manera en que vivimos; si son enemigos, es porque en esa enemistad hay una enorme admiración. No hay enfrentamiento, transvaloración, crítica, sin admiración: “Ocurre que, cuando uno se encuentra ante una obra de semejante genio, no basta con decir que no se está de acuerdo. Hace falta, ante todo, aprender a admirarla; hay que rescatar los problemas que plantea, su propia maquinaria. La verdadera crítica se alcanza a fuerza de admiración. La enfermedad del mundo actual es la incapacidad para admirar: cuando se está «en contra», se rebaja todo a la altura propia, escudriñando y cacareando). No es así como hay que proceder: hay que elevarse hasta los problemas que plantea un autor genial, hasta lo que no dice en aquello que dice, para extraer de ahí algo que se le deberá siempre, aunque se pueda también volver contra él. Hay que estar inspirado, poseído por los genios a quienes se denuncia” (Deleuze, 2005f, p. 181).

lugar y llenar un espacio de suerte que todo otro cuerpo quede excluido”; también, que un cuerpo es eso que los sentidos sienten, aquello que “el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olfato” sienten; también, aquello que “puede moverse de distintos modos” pero nunca, jamás, “por sí mismo, sino por alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe”, pues no puede pensarse, y esta es la última característica de los cuerpos, que le sean adjudicables “la potencia de moverse, sentir⁷⁵ y pensar” (1977, p. 25). Ser extenso por antonomasia, ser *esencialmente* extenso, es lo que hace que un cuerpo no se defina por otra cosa que por “su gravedad o su pesantez” (Deleuze, 2002b, p. 125). Los cuerpos pesan, desde la mota de polvo hasta la ballena. Y si pesan, si son grávidos, si Descartes insiste, si se fija particularmente en el hecho de que los cuerpos ocupan, llenan un espacio, y que, al tiempo, se rechazan, se excluyen, son incapaces de toda comunicación, son incapaces de todo movimiento autónomo, es por su inconsciencia, la ausencia total de voluntad o volición, de deliberación, su pasividad absoluta. Si pesan los cuerpos, si se hacen cada vez más pesados, si Descartes, al describirlos y definirlos se sintió Sísifo, vió o recordó, en una sacudida, su “rostro crispado [...] el continuo esfuerzo de los brazos” (Camus, 1973, p. 212) intentando desplazarlos, es porque, para él, todos los cuerpos son aquella piedra, aquel castigo al que estamos eternamente atados, condenados, lo que siempre nos necesita para moverse, para cambiar de lugar, para cambiar de forma. Ese necesitarnos se debe a esa separación entre dos espacios, entre el Ser y la Diferencia/Materia, que hace de lo extenso algo esencialmente desanimado. Desanimado se entiende aquí, primero, como carente de alma, de espíritu, de razón y, segundo, y en consecuencia, se entiende también como inerte, fatigado, desalentado, decaído, en fin, pesado. Lo extenso es esencialmente desanimado porque lo extenso es materia, y es imposible, es un delito, un pecado —que vienen a ser lo mismo en medio de la equivocidad del Ser—, llegar a pensar en la posibilidad de que la materia tenga alma, razón. Se sigue que lo extenso sea cantidad sin más, materia insensata que se acumula, que se condensa, e incomoda, “ruinas de edificios que no fueron otra cosa que esas ruinas” (Pessoa, 2013, p. 74).

⁷⁵ Curiosa esa línea que sale desde Descartes, pasa por Husserl y termina en Heidegger diciendo que una pared y una silla no se tocan, por más cerca o pegadas que estén.

Además, si a Descartes le irrita o le cansa⁷⁶ la pesadez de los cuerpos es porque considera que él pertenece a una clase de cosas, de entes, que van más allá de la simple acumulación ordinaria de materia. Descartes reconoce que está hecho de materia, que tiene un cuerpo hecho de materia, pero niega, se niega a aceptar, que lo que a él lo identifique, lo defina, sea ese montón de partes flojas, débiles, autómatas. Quién sabe qué gestos, qué emoción, qué júbilo, recorrieron a Descartes mientras escribiendo, o leyendo en voz alta, se convencía, terminaba de convencerse, diciéndose que él no era otra cosa que “una cosa pensante”, que su esencia, su verdadera esencia, “consiste sólo en ser una cosa que piensa” y que, aunque esté estrechamente unido a un cuerpo, un cuerpo que tiene pero que no es lo que él es, sólo puede considerar, en sus propias palabras, “que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él” (1977, p. 66). Sí, es una defensa, es Descartes exclamando, defendiéndose de una terrible acusación, diciendo: *¡ni por un segundo piensen mal de mí, no se confundan conmigo, no me confundan a mí, a lo que realmente soy yo, con un simple y agrietado cuerpo! Yo no soy cuerpo, yo no soy producto de mis padres, yo no entiendo, no concibo, que mis padres sean mis creadores, que mis padres sean capaces de crear nada, y si son algo, si son capaces de algo, es de ser, más bien, los aliados, los mercenarios, al servicio de esta materia en la que estoy* “encerrado yo, es decir, mi espíritu, al que identifico ahora conmigo mismo” (Ibíd., p. 43).

Y en esto Descartes es heredero de aquél otro enemigo-sacerdote que es Platón, que también entiende que el cuerpo es dónde el alma está encerrada, enclaustrada. Ahora, si Platón y Descartes perciben al cuerpo como una cárcel, como un lugar donde el alma, el espíritu, son prisioneros, es porque sienten, en su alma, que es la única capaz de sentir y pensar, que la condena, el castigo, es tal, o se extiende de tal manera, que no sólo aplica para los objetos externos, que no sólo hace de los objetos externos esa piedra maldita, sino que es nuestro propio cuerpo, objeto, extensión, la terrible piedra, lo que equivale a decir que, en realidad, no hay piedra, que Sísifo sube y baja solo la colina, que Sísifo es su propia piedra, que el cuerpo, al ser

⁷⁶ Irritación o cansancio que sólo se apaciguan al final de las *Meditaciones*, cuando cede ante la prueba, que él mismo ha encontrado, de que tanto espíritu y cosas proceden de Dios, y que, por lo tanto, hay que agachar la cabeza, aceptar que las cosas son así, no rezongar más, no insistir, simplemente, resoplar y resignarse, y hasta pedir disculpas: “...no es dudoso que algo de verdad hay en todo lo que la naturaleza me enseña, pues por «naturaleza», considerada en general, no entiendo ahora otra cosa que Dios mismo, o el orden dispuesto por Dios en las cosas creadas [...] no debo temer en adelante que sean falsas las cosas que mis sentidos ordinariamente me representan, y debo rechazar, por hiperbólicas y ridículas, todas las dudas de estos días pasados [...] Pues no siendo Dios falaz, se sigue necesariamente que no me engaña en esto” (Descartes, 1977, pp. 67-74-75).

este montón de materia inerte, insensata, es lo que realmente pesa, lo que no hace sino pesar y, a medida que pasan los años, pesa cada vez más, se hace cada vez más lastre, obstáculo, estorbo. Así, la piedra no somos nosotros, porque no somos cuerpo, pero estamos atados a ella, *estrechamente unidos*, como dice Descartes, especie de terrorífico matrimonio. Platón irritado, desafiante, pregunta y responde: “¿Y qué hay respecto de los demás cuidados del cuerpo? [...] el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria [...] Nos colma de amores y deseos, de miedos y fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad [...] siendo esclavos de sus cuidados [...] nos causa alboroto y confusión, y nos perturba...” (1988, pp. 41-44). En otras palabras, para estos sacerdotes, el cuerpo, al ser lo que no somos y, al mismo tiempo, al ser lo que no podemos dejar de cargar, es el adversario, el intruso, el extranjero contra el que hay que batirse cada hora, cada segundo. Nietzsche es claro y conciso, los denuncia y recuerda que estos sacerdotes “despreciaban el cuerpo: no contaban con él; más aún, lo trataban como enemigo” (2006, p. 176). Si hay que despreciar el cuerpo, si es el enemigo, el intruso, es porque es lo poroso, lo arenoso, lo que se degrada, y “la *degradación* caracteriza solamente a lo engendrado” (Simondon, 2015, p. 488). Y si es lo poroso, lo arenoso, lo que se degrada, es porque es lo que está *compuesto*, lo que se compone de partes, lo que resulta de una cierta disposición de partes, cada una de ellas igual de insensata, igual de pesada, igual de decaída, igual de carente de cualquier asomo de voluntad y, por lo tanto, siempre sujeta a la influencia del exterior, del caos del exterior.

Claro, no hay manera de *querer* lo poroso, lo arenoso, lo compuesto que se degrada, pues es lo que se opone al arquetipo o divinidad, esa que Descartes entiende, precisamente, como “una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente” (1977, p. 39)⁷⁷. Cuando Descartes salta y niega que es cuerpo con el mismo ahínco con el que Pedro negó a Jesús, cuando afirma y se aferra a la seguridad, como tabla o tronco en mar revuelto, de ser única y exclusivamente cosa pensante, es decir, espíritu, expresa la necesidad de reconocerse, de quererse, Unidad, Identidad, algo que no es partes banales, algo que no se divide en partes y que está compuesto de partes, algo “enteramente indivisible [...] como una sólo cosa y enteriza [...] pues un sólo y mismo espíritu es quien quiere, siente, concibe, etc.” (1977, p. 71). Pero no sólo

⁷⁷ Esto explica, igualmente, que constituya un pecado el hecho de siquiera pensar que la materia tiene alma. La materia, al ser lo que se compone y, como compuesto, lo que es susceptible de descomponerse, de degradarse, no tiene nada que ver, no puede tener nada que ver, con los atributos, las características, de una divinidad que, precisamente, al ser inmutabilidad, eternidad, infinito, es esencialmente alma o razón, no extensión. Es imposible que Dios se confunda con la materia.

eso. Descartes, al concebirse como puro Espíritu y al hacer del espíritu una cosa indivisible, Una, busca reconocerse, busca sentirse, lo más cercano posible a la divinidad, es decir, alejarse, dejar de estar sujeto, dejar de ser influenciado, durante el mayor tiempo posible, y cuanto más enérgicamente se pueda, de los azares, las contingencias, del mundo extenso, del mundo de la materia que se divide infinitamente en partes que, a su vez, se dividen infinitamente en otras partes que, a su vez, etc.,.

Aún más, el intento por acercarse a la divinidad, por reconocerse y definirse como un puro espíritu, como esencialmente espíritu, es, en realidad, la tentativa por asumirse como hijo o creación divina y es, al tiempo, lo que permite caer en cuenta de todas las falencias, carencias, vacíos, que tiene la materia, el reino de lo extenso, el cuerpo⁷⁸. Reconocerse como hijo de Dios, como engendrado por Dios, es lo que le da al sacerdote Descartes, el parámetro para medir qué se acerca y qué se aleja de Dios, qué es imperfecto, como la materia, y qué es perfecto, como el espíritu, la identidad del espíritu. Efectivamente, por depender de Dios, por haber sido creado por Dios, a su imagen y semejanza, es que él puede preguntar: “¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza?” (Descartes, 1977, pp. 42-43). A fin de cuentas, el cuerpo es mi naturaleza que no es mía, que es en mí lo que no es mío, mi piedra, la que cargo pero con la que no me identifico, la que no reconozco, la que siempre miro con extrañeza, la que no soy yo, *esa* materia, *ese* cuerpo que refleja ese espejo⁷⁹. A fin de cuentas, para esta cohorte de sacerdotes, la escisión entre el Ser y la Diferencia/Materia, su jerarquía, es escisión encarnada, y entonces todo individuo es doble, es Uno, Espíritu, Alma, Forma, al tiempo que hay Otro, cuerpo, materia, que está empeñado en destruir su Identidad, y por eso es lo imperfecto en él.

⁷⁸ Dice Simondon: “Dios es sustancia eterna idéntica a su esencia [...] Dios es el modelo que se esforzarán en imitar las sustancias pasajeras, nacidas de la combinación entre forma y materia” (2022, p. 50).

⁷⁹ Es como si Borges hablara de Descartes, de la desorientación y el rechazo de Descartes hacia su cuerpo, cuando dice que “su propia cara en el espejo, sus propias manos, lo sorprendían cada vez” (2013a, p. 169).

Sí, a nosotros, que seguimos acatando aquél grito de batalla que aún nos orienta, que aún nos dirige, ese que constata y a la vez requiere *inmanencia por todas partes*, univocidad del Ser, un Ser que sólo dice diferencia, nos parece que estos sacerdotes nos engañan, y que “«ser engañado es perjudicial, peligroso, nefasto»” (Deleuze, 2002b, p. 138). Por eso aún sentimos la necesidad de achinar los ojos, fruncir el ceño y denunciarlos como estafadores. Por eso preguntamos: ¿de qué manera estos sacerdotes traicionan la inmanencia y buscan tentarnos, llevarnos por ese mismo camino ascendente y hacernos pecar?, ¿en qué consiste su engaño? Su engaño consiste en plantear otra pregunta, en plantear otro problema que, desde un Ser equívoco, nos dirige, indefectiblemente, hacia las trascendencias.

Y es que, a decir verdad, estos sacerdotes no preguntan *quién es un cuerpo* y, aunque pareciera —en eso también nos engañan— tampoco están preguntando *qué es un cuerpo*. Es cierto que, como vimos en la introducción, la pregunta *qué es* está buscando encontrar lo esencial en lo accidental, lo que escapa a lo accidental, y entonces podría parecer que esa es la pregunta que dirige a estos sacerdotes. Sin embargo, ellos, al no reparar en la posibilidad de asumirse como cuerpos, en la posibilidad de asumir que son un cuerpo, y, más bien, al afirmar que el cuerpo es algo extraño, adjunto, carga, no preguntan por qué es, no quieren saber qué es⁸⁰. Si hay algo que, en realidad, ellos preguntan es: *qué es Yo*. Preguntar por *qué es Yo* es muy diferente a preguntar por *qué es un cuerpo*. Mejor dicho, es, simplemente, no preguntar por mi cuerpo, es no preguntar por qué es lo esencial del accidente que es mi cuerpo, ya que se entiende que mi

⁸⁰ En realidad, la pregunta sí está planteada, pero con el objetivo de distinguir dos mundos. Descartes sí pregunta *qué es un cuerpo*, o *qué son los cuerpos*, pero para definir todo ese ámbito de la realidad que es lo extenso, la *res extensa* y, así, apartarlo, establecerlo como un campo de estudio bien delimitado y particular. El que lo extenso sea un campo particular de investigación explica que Descartes haya dedicado tanto tiempo y esfuerzo intentando comprender la luz y su interacción con nuestros ojos, la manera en la que nuestros ojos pueden ver, o que se la haya pasado diseccionando cuerpos, a lo Da Vinci, intentando comprenderlos: “«Yo he tomado en consideración no sólo lo que Vesalio y los otros escriben sobre anatomía, sino también muchos detalles no mencionados por ellos que yo he observado por mí mismo mientras diseccionaba varios animales. He pasado mucho tiempo diseccionando durante los últimos once años y dudo que exista algún doctor que haya hecho tan detalladas observaciones como yo. Pero no he encontrado nada que no pueda explicarse por causas naturales»” (carta de Descartes citada en Aguilar, 2010, p. 755).

Lo que queremos decir es que, al no asumirse como cuerpo, al asumir que se existe sin necesidad del cuerpo, o más allá de él, Descartes, no pregunta por qué es *su* cuerpo, y si pregunta, lo hace de pasada, precisamente para adjudicarle las características de lo extenso, de la *res extensa* en general, y fijarlo en ese dominio específico de investigación. Lo que sí le interesa saber es *qué es su alma*, cómo funciona, cómo conoce, cómo es que interactúa con esa máquina adjunta que es el cuerpo, cómo la dirige y la domina, o cómo es engañada por ella. Si llega a haber una preocupación por el cuerpo, ésta es secundaria, supeditada a una verdadera preocupación por el alma.

cuerpo no soy *Yo*, que es lo que *Yo* no soy. Si pregunto por *qué es un cuerpo*, es decir, por qué es lo esencial en lo accidental de mi cuerpo, estaría asumiendo que soy, efectivamente, un cuerpo, y eso es imposible. En medio de este mundo atestado de una materia insensata, caótica, que es mi enemiga, con la que vivo, preguntar por *qué es Yo* es preguntar por aquello que sustenta, fundamenta, el hecho de que *Yo* sea indivisible, Uno; preguntar por *qué es Yo* es preguntar por qué es lo perfecto en mí, qué es lo pétreo en mí, qué es lo estatua o monumento o mármol en mí, lo divino en mí, aquello que me hace idéntico, inmortal y que constituye mi *Yo*, lo que hace que *Yo* sea *Yo*.

Así pues, *¿qué es* aquello que no nos deja confundirnos totalmente con la materia, que nos hace, de cierta manera, semejantes a Dios, hijos de Dios? Responden los sacerdotes con su fórmula mágica: *Yo = Alma*. El alma es fundamento, y como fundamento, es nuestra esencia y como esencia, “es lo idéntico en tanto comprende originariamente la diferencia de su objeto” (Deleuze, 2002a, p. 403). El alma es lo que, en este cuerpo accidental, hace como el Ser-Dios, es producto del Ser-Dios. Asimismo, el alma es lo que, debido a su cercanía con el Ser-Dios, nos hace vivir en el Miedo, nos instala *en* el Miedo, en el mismo momento en que nos ayuda a combatirlo, nos salva *del* Miedo⁸¹. Sí, el alma es escudo y arma: escudo, por cuanto nos fuerza a identificar, como lo hace Descartes, que hay algo en nosotros que nos protege y que hay que proteger, que hay algo valioso en nosotros que no podemos perder (y pensar en perderlo da miedo, de ahí que nos instale en él); arma, por cuanto nos hace entender que tenemos con qué combatir al enemigo que nos amedrenta, que tenemos con qué vencerlo, es decir, ordenarlo, identificarlo. En últimas, el alma-escudo-arma quiere decir usar el escudo como arma, expandir nuestro sistema de defensa, hacer que lo que es idéntico en nosotros sea más idéntico, pero entendiendo que sólo crecerá la identidad si activamente se la hace crecer en nosotros y a nuestro alrededor⁸². Así, el alma-escudo-arma, como fundamento, extiende “sus límites tanto a lo

⁸¹ El alma tiene esa relación indispensable con el miedo porque es como si nos pusiera un espejo delante, nos hiciera ver que nosotros también somos enemigos, también somos una amenaza. Esa relación alma-miedo nos hace ver que hay algo en nosotros, el alma, que es capaz de separarse de la materia y verla como un riesgo, que hay algo en nosotros que, si teme, es porque *reconoce* el peligro que acarrea la materia. Si fuéramos sólo materia, no tendríamos miedo, puesto que la materia no le tiene miedo a la materia, puesto que la materia no sabe que es peligrosa, puesto que sólo se conoce que la materia es peligrosa en la medida en que se posee algo, el alma, capaz de ser sensible a aquello que se separa de la materia, aquello que está por encima de ella, es decir, el Ser-Dios.

⁸² Qué importante que Aristóteles no separe el alma del cuerpo, que diga que todo cuerpo es forma y materia, que como forma que organiza las actividades, los límites de la materia de un cuerpo, el alma está unida a él, está íntimamente ligada, incluso, que viva y muera con él (aunque no sea del todo cierto porque el intelecto no muere, el intelecto es divino). Y decimos que es importante porque, de este modo, se asegura ese trabajo constante, activo, de lo Idéntico sobre lo Diferente, de lo trascendente sobre lo inmanente, de lo espiritual sobre la materia.

infinitamente pequeño como a lo infinitamente grande [y] esa operación se efectúa por un método que asegura una concetricidad de todos los centros posibles [...] una convergencia de todos los puntos de vista” (Deleuze, 2002a, p. 404). Pegamento, el alma es pegamento o imán que va conquistando nuevas tierras donde la materia ya no amenaza, obedece y por eso es ese “*germen estructural* que posee cierto poder director y organizador”, que goza de un gran “privilegio de superioridad por relación a la materia o a los elementos”, y que sustenta “la asimetría cualitativa, funcional y jerárquica entre la Forma y lo que adquiere forma” (Simondon, 2015, p. 482). Sí, es por la equivocidad del Ser, por esa manera suya de hacer enemiga a la materia y, por lo tanto, enemigo al cuerpo, que los sacerdotes hacen del *Yo* un Alma, hacen necesaria una “hegemonía final del alma” (Bolzán, 1985, p. 30) sobre la materia, en cuanto es ella “el elemento distintivo de los organismos [...] lo que determina la esencia del cuerpo” (Garrocho Salcedo, 2016, pp. 170-173).

Sin embargo, al ser una sustancia eterna, aquello que es lo más parecido a Dios, todo *Yo*, toda alma, no tiene “necesidad de ninguna individuación puesto que ya es un ser individualizado” (Simondon, 2022, p. 159). En esto consiste el engaño, de esta manera es que la equivocidad del Ser y sus sacerdotes nos engañan: al estar dirigidos por una pregunta que busca encontrar la esencia del *Yo*, a saber, el alma, y que, por lo tanto, se olvida de *qué es un cuerpo* y, ni hablar, de *quién es un cuerpo*, estos sacerdotes, en ningún momento, dan cuenta de cómo es que, realmente, se genera un cuerpo, de dónde surge, cómo surge, cómo se forma. Hablan, sí, de cómo es que el alma termina entrando en un cuerpo, de cómo es que el alma es la forma del cuerpo, su molde, su guía. Hablan, intentan hablar, sudan, intentando explicar, cómo es que el alma se comunica con el cuerpo, cómo es que trabajan juntos, cómo es que la una domina al otro, cómo es que la una forma y sostiene al otro, le da su finalidad, su objetivo preciso. Hablan, hablan. No obstante, qué pasa si preguntamos, si nos da por preguntar, de dónde surge el alma, esa alma que le dará esa forma particular a esa materia que sólo ella es capaz de esculpir; o, mejor, si preguntamos, si nos da por preguntar, cómo realiza el alma esa operación, ya que ni surge ni se acaba, puesto que es divina. ¿Qué pasa? Decíamos que esta pregunta, la pregunta *qué*

Porque no es que Aristóteles, al unir el alma y el cuerpo haga trascendente a la inmanencia, es decir, que afirme que en la inmanencia hay algo inusitado, impresionante, pero que de todos modos es inmanente. No. Más bien es como si Aristóteles, en vez de quejarse, de suspirar porque su alma está encerrada en un cuerpo, su alma tan pura y su cuerpo tan pecador, prefiriera tomar el toro por los cuernos, prefiriera traer el Reino de la Trascendencia a la inmanencia para conquistarlo, para así hacerlo, igualmente, trascendente. Por eso el alma no es como una nostalgia, una melancolía, sino un General, el General que está en nosotros, que está aquí y que nos dirige, nos comanda en ese trabajo diario de ahogar la Diferencia/Materia, de hacer trascender a lo inmanente.

es *Yo*, nos constreñía hacia las trascendencias porque la única respuesta posible es Dios, porque la única manera de responder es diciendo que de Dios *emanan* las almas para cada uno de estos seres privilegiados, exclusivos, hechos a su imagen y semejanza, racionales, Humanos, y que se constituye como su esencia, como aquello que le permite a cada uno decir *Yo*, no dejar de decir *Yo*. Al venir de ese mundo ejemplar, mundo de lo Idéntico y lo Puro, Poder Supremo, Causa Primera, Sabiduría Infinita, que lo quiere y lo dispone así, a nosotros, precarios, polvo, no nos queda sino agachar la cabeza, no preguntar más, guardar silencio.

Nosotros, desde la univocidad del Ser, optamos por no guardar silencio, y vemos en ese Dios comodín, ese Dios que lo resuelve todo sin nosotros llegar nunca a saber cómo es que se dio esa resolución, especie de hechizo, de artificio, el motivo por el cual Deleuze, apoyado en Nietzsche, va a decir que todas esas emanaciones divinas, todos esos individuos que sólo se sustentan por su alma, son “una ficción [...] son la proyección de «pequeños íncubos imaginarios»” (2002b, p. 178). Y si Simondon tampoco guarda silencio ni se conforma con esa respuesta facilista, si se bate a capa y espada contra el sustancialismo y el hilemorfismo, y si Deleuze continúa esa batalla⁸³, es porque ambas doctrinas “evitan la descripción directa de la ontogénesis misma [...] ambas suponen que existe un principio de individuación anterior a la individuación misma, susceptible de explicarla, de producirla, de conducirla” (Simondon, 2015, p. 7). Ambas asumen que ya hay un individuo constituido, puesto que si ya hay individuo es que ya hay un alma responsable de constituirlo, mantenerlo, ser su sustento. De esta manera, de la mano de los sacerdotes, para intentar entender cómo es que alguien es un individuo, hay que, a partir del individuo *ya hecho*, “*elevarse a las condiciones de su existencia*”⁸⁴ (Simondon, 2015, pp. 7-8). Evidente contradicción que hace que no sea una casualidad que Simondon opte por el verbo *elevarse*. Al utilizarlo, está diciendo que toda esta tradición dirige, en realidad, sus preguntas hacia Dios, con lo cual, espera que Él responda, que Él revele algo de ese misterio que es tan suyo, el misterio de la creación.

⁸³ El mismo Deleuze también denuncia el hilemorfismo: “Por esta razón, la pareja materia-forma es muy insuficiente para describir el mecanismo de la determinación; la materia ya está conformada, la forma es inseparable del modelado de la *species* o de la *morphé*, el conjunto está bajo la protección de las categorías” (2002a, p. 406). Y, por eso mismo, Deleuze se ensaña, como Simondon, en afirmar que “la individuación *precede* por derecho a la forma y la materia, la especie y las partes, y cualquier otro elemento del individuo constituido” (Ibid., p. 76).

⁸⁴ La cursiva es nuestra.

repetición Moral y tristeza del cuerpo

Pero no sólo eso, no es sólo que los sacerdotes nos engañen al decir que *Yo=Alma* y así desvíen el problema, y nada digan acerca de la individuación del cuerpo, y nada digan, tampoco, acerca de la individuación del alma. No es sólo que con esa fórmula mágica nos dejen sumidos en la ignorancia, que planteen el problema de tal manera que puedan dar vueltas, hablar, predicar, pero nunca responder, o que su única respuesta sea indicarnos las respuestas misteriosas que Dios, de vez en cuando, *revela*. No, lo que realmente hacen es que, al sólo señalarnos que el alma es nuestro fundamento y nuestra esencia, nuestro *Yo*, hacen de ella nuestra única certeza, lo único que, de cierto modo, sabemos, tenemos. Y ese privilegio absoluto del alma tanto como fundamento y como única certeza, es la Moral, es la equivocidad del Ser que se hace Moral. Efectivamente, la separación entre el Ser y la Diferencia privilegia al Ser por sobre la materia; el privilegio del Ser por sobre la materia engendra una jerarquía; la jerarquía, engendra un enemigo: la materia; la generalidad, la repetición en la generalidad, hace de toda la materia enemiga, hace igual de enemiga a toda la materia; la democratización de la enemistad hacia la materia engendra el Miedo, y el Miedo engendra la Moral⁸⁵. La Moral, en la equivocidad del Ser, es la certeza de que lo Idéntico vale más que lo Disímil, la certeza de que lo único Idéntico en mí es mi alma, y entonces mi alma vale mucho más que mi cuerpo, que es lo poroso, lo divisible, lo pesado.

Y esa Moral, es una Moral de la repetición, es una repetición hecha Moral, porque lo que reclama es la búsqueda o aplicación de esa jerarquía, Ser sobre Materia, Alma sobre cuerpo, en cada una de las vidas privadas, en el día a día de todos los individuos. Es esta repetición moral la que nos hace despreciar al cuerpo, la que nos llena de culpa y miedo, y hace necesario despreciar al cuerpo día tras día. ¿Por qué, cómo? Porque se junta con la primera repetición, la que remite a la generalidad, la que nos dice que nuestro cuerpo es un enemigo, un foco de males, pecados y faltas, pero un foco como cualquier otro, como el vecino de al lado que también tiene un cuerpo que es otra fuente de males, pecados y faltas. Esa primera repetición nos despoja de todo brillo, de toda relevancia, nos hace incoloros, insaboros, secos, ajados. Solo que, ahora, esa repetición general, hecha particular, Moral, también nos dice: *por marchitos, por deslucidos, por ser*

⁸⁵ Dice Deleuze que el surgimiento de la Moral es forzoso, que forzosamente surge la moral “puesto que la moral es inseparable de una jerarquía de los valores [*puesto que*] no hay moral si algo no vale más que otra cosa. No existe la moral de «todo vale lo mismo», de «todo es igual», hace falta una jerarquía de los valores para la moral” (2019a, p. 50).

cuerpo, sólo repitiendo moralmente, todos los días, de la mano del alma, el trabajo necesario e indispensable de mitigar la diferencia que trae la materia, ese ir por todas partes señalando allí el Desorden, allí la Diferencia, pero aquí, conmigo, el Orden, la Identidad, es que podrán destacarse, separarse de su mediocridad pecadora, y elevarse hacia el Ser-Dios. Como explica Deleuze, con la repetición Moral “nos hallamos siempre ante una tarea que se debe recomenzar, ante una fidelidad por retomar, en una vida cotidiana que se confunde con la reafirmación del Deber”; y, así mismo, mediante el Deber de repetir moralmente, el Deber de repetir durante todos los segundos y todas las horas, tanto en pensamientos como en acciones, la lucha contra la maldad de mi materia, es que alcanzaremos “el Bien [...] el éxito de la repetición, la espiritualidad de la repetición” (2002a, p. 25). Es porque Yo=Alma, y porque Yo=Alma reclama una repetición Moral, que Simondon dice que el individuo sólo puede ser tomado como “un ser precario que aspira a la sustancialidad” (2015, p. 487), como un ser que, si no se esfuerza por alcanzar el Bien de la Identidad, de lo Uno, se quedará sumido en la precariedad que es su cuerpo.

Es esa Moral la que desprecia al cuerpo, la que reclama una repetición del desprecio del cuerpo y, así, nos llena de resentimiento, de tristeza. Sí, es esta repetición del desprecio la que nos dice que el alma es lo que nos separa de nuestra materia en la medida en que nos da la posibilidad de destacarnos de ella, de no caer en su miseria, y así hacernos únicos: *Yo* soy único en el sentido de Uno, Uno sólo, y como soy Uno, también soy único en el sentido de especial, maravilloso. El alma me hace maravilloso, el alma, que es mi esencia y mi fundamento, lo que realmente soy *Yo*, es lo que me ayuda a componer, y por eso me da alegrías, es fuente de alegrías⁸⁶, la alegría de lo Idéntico, de lo Eterno, lo que es más que este mundo. La materia, por el contrario, es la que se encarga de descomponerme, de desorganizarme y desorganizar lo que hay a mi alrededor, y entonces es fuente de tristezas porque “toda cosa cuyas relaciones tienden a descomponer una de mis relaciones o la totalidad de mis relaciones me afecta de tristeza” (Deleuze, 2019a, p. 245). El problema, como vimos, es que siempre hay más Diferencia que Identidad, que nunca son suficientes las barreras y los cercos, que no hay un sólo Enemigo, una porción de materia más peligrosa que otra, o, aún habiéndola, aún siendo capaces de enfocar la atención en un enemigo en particular, el resto de la materia no nos da reposo, no descansa. Ni

⁸⁶ “Se trata entonces de determinar un momento feliz -el feliz momento greigo- en que la diferencia se encuentre como reconciliada con el concepto [y así] dejar de ser un monstruo” (Deleuze, 2002a, p. 63).

hablar, entonces, de esa porción de materia a la que estamos *estrechamente unidos*, esa que, diariamente, intento mitigar, ahogar, y no lo consigo, porque cuando me deshago de un pecado me veo envuelto otro, cuando una mano suelta un pecado, la otra ya tiene uno nuevo. Sí, esa repetición del desprecio sólo provoca que toda la materia sea mala, que *todo la materia me entristezca*, que mi cuerpo sólo sea una tristeza.

Ahora, si la tristeza nos llenara de fuerza, de aliento, de ímpetu para seguir con nuestro Deber, no pasaría nada, antes bien, sería una herramienta, podríamos servirnos de ella para alcanzar nuestro objetivo de la Identidad absoluta. El problema es que la tristeza no funciona así. Según Deleuze, estar triste, sentir tristeza, significa que todo mi cuerpo entra en “una especie de fijación”, que es “como si tensara mis músculos” para proteger a mi alma contra el flujo de la materia, contra la diferencia, y así lograr “sustraerla [...] ponerla a distancia [...] conjurarla”; como toda o gran parte de mi energía está centrada, fijada, en expulsar al enemigo, esa cantidad de energía invertida, es energía “que es disminuida, que me es quitada, que está como inmovilizada” (Deleuze, 2019a, p. 247). Ese es el lío con la tristeza, ese es el lío con la repetición del desprecio, que nos corroe, nos desgasta, que es como una gotera que se va haciendo cada vez más grande, y lo que gotea somos nosotros, nuestra fuerza, nuestra vivacidad, nuestro ánimo. La tristeza nos drena porque está ligada al odio, nos hace odiar eso que nos entristece, y “odiar es querer destruir lo que amenaza con destruir[me]” (Ibíd., p. 246). Y la tristeza, al estar ligada al odio, está ligada al miedo, porque es el miedo el que me hace odiar, odio lo que me da miedo, odio mi cuerpo porque me engaña, me tienta, y por eso quiero asfixiarlo; pero al destruirlo me pongo triste, destruir me causa tristeza porque destruir necesita demasiado de mí, porque lo que destruyo soy yo mismo. Y, si no odio, si opto por no odiar, no destruyo, y si no destruyo, el enemigo crece, el enemigo me rebasa, los pecados se acumulan y corro el riesgo de ser doblegado, y si hablo de riesgos, de amenazas, es porque el Miedo también está creciendo, el miedo de morir siendo uno más, otro pecador más, se agiganta⁸⁷. Y si, más bien, opto por odiar desmesuradamente, destruir desmesuradamente, también me agoto desmesuradamente, me dreno desmesuradamente, me entristezco desmesuradamente, me destruyo desmesuradamente. Si no odio, si no destruyo, crece el Miedo y la Culpa, y si me dedico a destruir, el Miedo tal vez sea menor, pero el odio reinará, el resentimiento reinará.

⁸⁷ El problema no es morir; el problema es morir siendo pecador.

No importa qué elija, cualquiera de las dos opciones me conduce a “juzgar la vida”, a juzgar mi vida, a ser juez y parte, alma y cuerpo, y esa escisión, esa grieta, me hace “cultivar la tristeza”, hace “reinar la tristeza” (Deleuze, 2019a, p. 95) en mí y a mi alrededor. Es decir que, incluso si siento alguna alegría, si alguna alegría llega a invadirme como resultado de haber ganado una batalla, esa alegría ya estará infectada de tristeza porque, primero, lo que me alegra es haber destruido, haber negado a mi enemiga, a mi cuerpo y, segundo, aún habiendo triunfado, igual tengo que seguir porque siempre estaré estrechamente unido a este cuerpo, porque siempre este cuerpo producirá más diferencia de lo que *Yo* produzco identidad. En definitiva, la equivocidad del Ser, la jerarquía entre el Ser y la Materia, entre el alma y cuerpo, su repetición Moral, sólo consiguen conducirnos a un callejón sin salida, a una guerra que nos excede: jamás podremos vencer totalmente a la materia, jamás lograremos ahogar a toda la Diferencia, jamás seremos puro espíritu, alma pura, al menos no en este mundo, en esta tierra. De la mano de la equivocidad del Ser, “no cesamos de meternos, literalmente, en situaciones imposibles [...] situaciones que van a hacer que finalmente caigamos enfermos” (Ibíd., p. 130). ¿No es toda esta repetición moral, repetición de la equivocidad del Ser, ya el ahogo, ya la vida que gira sobre sí misma, se devora a sí misma, se arruina a sí misma, un claro y evidente “«envenenarse la vida»” (Ibíd.) del que hablamos al principio, contra el que nos batimos? Sí, son, de nuevo, estos cuerpos envenenados, amaratados, corrompidos, pútridos, moribundos⁸⁸, donde el aire circula con dificultad, agujeros negros donde ya ninguna luz es capaz de entrar, y ninguna luz es capaz de salir, el vestigio de la equivocidad del Ser, los surcos de una repetición Moral, la herencia que nos dejan los sacerdotes.

cada instante es mortal

Nosotros sentimos que, en el hecho de no preocuparnos por intentar entender cómo es que sucede un cuerpo, en el delegarle el proceso o la emanación de un *Yo* a Dios y, así, hacer de ese *Yo* un *Alma* que nos permite tomarnos como enteros, estables, esencias, es decir, esquivar y despreciar al cuerpo, esquivar el reconocimiento del cuerpo como lo que somos, en fin, tomarnos

⁸⁸ Nietzsche exclama: “Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra y los que inventaron las cosas celestes y las gotas de sangre redentora...” (2011, p. 75).

como algo que no es cuerpo, algo que no está sujeto al cambio, ni a la formación, ni a la degradación, es prueba, es síntoma, de un profundo temor a asumirmos accidente, una pura casualidad. No, no, sería más pertinente decir que nosotros percibimos que, como Descartes, hemos aceptado la fragilidad, la inestabilidad del cuerpo, pero sólo con el fin de instituirlo como lo débil, lo enfermo, lo carente por excelencia, lo que necesita de la ayuda de ese Ser-Dios y su producto, el alma, para ser mitigado y, así, establecer, en este mundo enclenque, La Carencia comparada con La Totalidad⁸⁹. Pero no es sólo establecer La Carencia⁹⁰, sino La Carencia como Carga, Carencia-Carga, condenados a cargar con la carencia, estar estrechamente unidos a ella, y por eso necesitar de esa repetición del desprecio, repetición Moral como tarea diaria y constante para deshacernos de ella. Nosotros vemos en esa Carencia el motor de la propagación de todos los temores, los terrores, desde la oscuridad hasta los pecados, que la sustentan, la justifican. Nosotros sentimos que de esa Carencia se alimentan todas las mentiras y los engaños, es decir, las trascendencias: ¿dónde la Luz, la Verdad, el Orden, el Amor, que disipe las tinieblas, que alivie, aliviane, este peso?

Y es que las trascendencias, no importa de dónde vengan, hacen de la esperanza de que ese temor y esa angustia se esfumen, su fundamento. Por ejemplo, incluso cuando Le Clézio pregunta si “cuando la tierra y el sol hayan sido tragados, se hayan confundido con el vacío” quedará algo de él, “la parte más pequeña de un átomo [...] un polvo flotando en el espacio absoluto” que sea una especie de señal de que él ha vivido y “pensado en estas cosas eternas”⁹¹(1992, p. 269), incluso allí, en esta esperanza de permanecer, de esquivar la muerte, así sea en forma de átomo, es decir, en forma de materia, hay trascendencia. Sí, esta inquietud de Le Clézio es hija, es continuación, de esa obsesión del Ser equívoco, su buen sentido y su sentido

⁸⁹ Y la Biblia lo dice, la Biblia dice que “la tierra es maldita” (*Santa Biblia, Nueva Traducción Viviente*, 2010, Gén. 3:17); o Rulfo, Rulfo también habla de “la tierra, «este valle de lágrimas»” (2011, p. 93); o Borges, que dice que “la tierra que habitamos es un error, una incompetente parodia [*y que*] los espejos y la paternidad son abominables, porque la multiplican y afirman” (2013a, p. 60).

⁹⁰ Varias cosas por anotar aquí. Primero, la instauración de la carencia como ley: “El sacerdote realizaba así el primer sacrificio, llamado castración, y todos los hombres y mujeres del Norte le seguían gritando cadenciosamente «carencia, carencia es la ley común»” (Deleuze & Guattari, 2020, p. 202). Segundo, entender que, el hecho de que la carencia sea ley común, es decir, universal, aplicable para todos, es lo que la hace inescapable, condena, y por eso es que se hace carga, gravamen, bulto, piedra de Sísifo. Como lo expone Nietzsche, es de ese cansancio de cargar, de la esperanza que esa carga se disipe, que se alimentan las trascendencias: “Llegando a una visión de conjunto, el instinto del cansancio de vivir y no el de la vida, es que ha hecho posible la creación del «otro mundo»” (2006, p. 405).

⁹¹ “Et quand ces générations elles-mêmes auront passé, quand les derniers hommes auront disparu, quand la terre et le soleil auront été engloutis, se seront confondus avec le vide, restera-t-il quelque chose de moi dans la plus petite partie d’un atome? Y aura-t-il seulement une poussière flottant dans l’espace absolu qui portera encore le signe que j’ai vécu et que j’ai pensé à ces choses éternelles?”.

común, su repetición moral, por tenerlo todo jerarquizado, fijo, detenido, previsto, amparado por el poder de Dios, de ese terror de la constante movilidad, saltos, fugas, de los demonios, es decir, de la materia, es decir, del cuerpo, que es el que los alberga, el que se corroe, el que se tambalea y, en ese tambaleo, se disemina, se borra. De hecho, como no queremos ser engañados, es que estamos convencidos de que si el Ser equívoco, su buen sentido y su sentido común, no hacen sino fundar Iglesias y Dioses⁹², Fronteras, Estados, Instituciones, Enciclopedias, Diccionarios, en fin, cualquier clase de diques de contención, de surcos, es porque todo ese esfuerzo y esa energía están empeñados en mantener un secreto. Clarice valiente, Clarice osada, persiste en revelarlo: “Voy a contarles un secreto: la vida es mortal. Mantenemos ese secreto en mutismo cada uno frente a sí mismo porque conviene, si no, sería volver cada instante mortal” (2018, p. 436).

En efecto, desde la univocidad del Ser, le hacemos eco a ese secreto hasta que ya no sea secreto, hasta que podamos asumir que cada instante es mortal y, así, sentir y ver a esta Tierra poblada, durante 135 millones de años⁹³, por dinosaurios que también se sintieron eternos, dinosaurios cuyos dioses también se extinguieron, dinosaurios que nunca supieron o imaginaron nada acerca de la infinidad de bacterias y criaturas que los precedieron, que también, durante un instante, un parpadeo, fueron eternas, en fin, dinosaurios que nunca supieron o imaginaron nada acerca de otras criaturas que ahora intentan rastrearlos, entenderlos. Desde el plano de inmanencia, asumiendo que cada instante es mortal, es que sentimos y vemos que, al igual que los dinosaurios, no sólo serán los simios, los pulpos, los seres humanos, las plantas y los mares los que se extinguirán, sino que será la propia Tierra, la mismísima Tierra, la que se desmoronará, se saldrá de su eje, chocará con otros cúmulos de materia, o será dilatada por fuerzas indecibles, entrará a formar parte de otras galaxias, y esas galaxias de otras galaxias, y estas palabras y todas las palabras no existirán, y no se sabrá ni qué fue la Vía Láctea, ni qué fue la Tierra, ni qué fue una palabra. Sí, asumir que cada instante es mortal, es asumir al Eterno Retorno de lo Mismo que, en su repetir la diferencia, disemina a la Tierra y “no hace volver al

⁹² No hablamos únicamente del cristianismo, el judaísmo, el islam o el budismo, entre tantas otras. Esas son Iglesias y Dioses, trascendencias, bastante evidentes. Hablamos de Iglesias y Dioses de todo tipo y de toda clase. Decimos que el Humanismo, la Ciencia, el Progreso, el Capitalismo, el Comunismo, la Revolución, etc., también tienen profetas, mártires, lugares santos y tierras prometidas; también cuentan con toda clase de preceptos, reglas, sacramentos, que hay cumplir al pie de la letra, so pena de ser excomulgados, exiliados, perseguidos. En fin, también son Iglesias y Dioses.

⁹³ El primer ser humano, el primer cúmulo de materia más parecida a nosotros, se calcula, surgió hace 2.5 millones de años. El *homo sapiens sapiens*, nosotros, ya sin ningún lugar a dudas, lleva, a penas, entre 300.000 y 200.000 años, caminando y desgajando la Tierra. Qué ingenuidad pensar que la Tierra empieza y termina con nosotros.

sol, puesto que supone su estallido [*puesto que*] atañe sólo a las nebulosas, se confunde con ellas, no tiene movimientos más que para ellas” (Deleuze, 2002a, p. 148). Asumido el Eterno Retorno de lo Mismo, su *fondo desfondado* que aquí sigue, que no se ha ido ni se irá, vemos y sentimos que todo lo que aspire a la inmortalidad es un engaño, una mentira, un encanto. Sí, cada instante es mortal y lo único eterno es el devenir de la materia, lo único que vuelve eternamente, es el devenir de la materia, esa materia que, así en algún momento se haya llamado vela, África, Carlo Magno, Atahualpa, encía, es anónima, “eco sin nombre” (Pessoa, 2017, p. 107).

Porque el Ser es Diferencia, porque la Vida es Diferencia, cada instante es mortal, cada instante está siendo roído por las partículas virtuales, por la velocidad de las partículas virtuales, que no quieren detenerse, que no les interesa detenerse. No es un recuerdo lo que se forma con cada experiencia, no es un recipiente virtual el que se va conformando y llenando a medida que el presente pasa, para hacer de la Vida una Memoria-Identidad. De ser así, cada instante no sería mortal, sino que sobreviviría. Como la Vida es Diferencia, la virtualidad es Olvido que erosiona, que va esparciendo o desgranando cada experiencia y, en cada momento, coexiste con el presente, lo hace pasar, lo hace huir, lo desperdiga. Todo lo que sucede en un Ser que es Diferencia está inmediatamente trabajado por unas velocidades y unos movimientos de las partículas del *fondo*, de las partículas más desatadas, que van generando polvaredas, neblinas, nebulosas, las nebulosas con las que se abraza el Eterno Retorno de lo Mismo, el eterno devenir de la materia. Todo lo que vemos y sentimos, en medio de una Vida que es Diferencia, está rodeado y atravesado por “una nebulosidad de imágenes virtuales que se distribuyen sobre unos circuitos móviles cada vez más alejados, cada vez más amplios, que se hacen y se deshacen” (Deleuze & Parnet, 1996, p. 179)⁹⁴. Sí, es esa virtualidad que es real, sin ser actual, motor de esta univocidad, la que no deja de crepitar, no deja de insistir, de querer atravesarlo todo, de generar huracanes, tornados de partículas, vorágines y remolinos de una materia a la que sólo le preocupa crear, y por el afán de crear, todo lo va desvaneciendo, todo lo va agrietando, todo lo va olvidando, cada rostro y cada calle.

Rilke, por ejemplo, sí fue capaz de asumir que este Ser es Diferencia y su virtualidad un Olvido, sí fue capaz de asumir que cada instante es mortal, sí hizo el intento, así hubiera miedo o angustia, algo de insoportable, de sentir y ver que cada segundo ocurre una sola vez, que ese

⁹⁴ “Une perception actuelle s’entoure d’une nébulosité d’images virtuelles qui se distribuent sur des circuits mouvants de plus en plus éloignés, de plus en plus larges, qui se font et se défont”.

tronco, esa flor, esa termita, ese pájaro, ese padre y esa madre y ese hijo y esa hija, esta pestaña y esta uña, estos ojos, esta boca, esta forma y estas líneas de la mano, ocurren una sola vez, “*una vez cada cosa, apenas una vez. Una vez y ya no más. Y/ nosotros también/ una vez. Nunca otra vez [...] una vez, por más que fuera solo una vez:/ haber sido terrenal*” (2010, p. 64). Ver y sentir, sí, pero sólo una vez, nunca otra vez. Porque vemos y sentimos una vez y nunca otra vez, porque, sobre esta superficie, cada instante es mortal, preferimos optar por la modestia, por la sobriedad, y reconocernos “como una abeja más,/ que es para la colmena, apenas,/ una unidad que zumba” (Vitale, 2019, p. 123). Más que ver abejas, preferimos ver nubes, ver lo mismo cuando nos tendemos en el pasto que cuando nos sentamos en un café o en un parque⁹⁵, ver que todo cruza y transita como cruza y transita una nube, con la misma consistencia, es decir, con la misma vulnerabilidad ante cualquier viento, cachetada, auto o cuchillo. Sí, como aquí, en este único mundo, sólo se le puede rezar a lo desconocido, preferimos otra serie de rezos, uno que dice, por ejemplo: “Nubes..., son iguales que yo, un pasar desfigurado [...] Nubes..., pasan, siempre pasan, siempre pasarán” (Pessoa, 2017, p. 162); u otro, ese que dice: “mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido” (Borges, 1974, p. 808); o el último, uno de Alejandra, que dice: “Soy un ser evanescente: la hija del aire, enamorada del viento” (Pizarnik, 2014, p. 283). Como un rezo, sí, como un rezo, antes de ir a dormir o caminando por la calle, en voz baja, digamos: *Yo no es Alma* sino una oscilación, el rayo de Montaigne, “«yo» es solamente uno de los espasmos instantáneos del mundo” (Lispector, 2021, p. 153).

⁹⁵ Dice Foucault, en *Las palabras y las cosas*, que en Europa, a finales del siglo XVI, se entendía que la tierra era un reflejo, que reflejaba, el orden y las disposiciones celestes: “El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas [...] de tal manera que cada hierba o planta es una estrella terrestre que mira al cielo, del mismo modo que cada estrella es una planta celeste en forma espiritual, que sólo es diferente por su materia de las terrestres” (2010, pp. 35-38).

Borges, erudito, intelectual, leyó y supo de todo esto, y también escribe: “El orden inferior es un espejo del orden superior; las formas de la tierra corresponden a las formas del cielo; las manchas de la piel son un mapa de las incorruptibles constelaciones” (2013a, p. 202).

Nosotros sentimos que esa propuesta tiene mucho de cierta, con la salvedad de que ninguno de los términos, ya sea el cielo, o la tierra, prima sobre el otro, es el punto de referencia al que el otro se asemeja, o emula, simple y sencillamente, porque no hay dos términos, no hay dos mundos, sino un sólo Ser, una sólo Vida. Si el cielo y la tierra se asemejan, si la tierra es, efectivamente, reflejo del cielo, o , mejor, si se confunden, se atropellan, se atraviesan mutuamente, se solapan, en un sólo plano de inmanencia, es porque tanto el cielo como la tierra están poblados de nubes, de cuerpos e individuos que no son sino pasajes, tránsitos, esbozos.

doblar la línea del afuera

Vemos, pues, que este miedo, esta negativa a asumirse contingente, o tan sólo asumiéndolo para contrastarlo y ahogarlo de la mano de lo impertérito, provoca todo un desdén, un hacerse el de la vista gorda, una ignorancia, premeditada, escogida, de los procesos físicos, biológicos, químicos, en fin, inmanentes, que producen un cuerpo. Dice Descartes: “Por lo que atañe a mis padres, de quienes parece que tomo mi origen, aunque sea cierto [...] eso no quiere decir que sean ellos los que me conserven, ni que me hayan hecho [...] puesto que sólo han afectado de algún modo a la materia” (1977, p. 43). *Sólo y de algún modo...* El proceso de gestación de un cuerpo es, entonces, algo nimio, banal, y, además, incomprensible, más que incomprensible, casi que ruido de fondo, algo que se oye pero no se escucha, o se escucha con displicencia, como las ensoñaciones, los supuestos desvaríos, de un niño o de un borracho. Así, según los sacerdotes, lo que importa, lo que realmente debe importarnos, a lo que debemos dedicarnos, es a lo que nos permita acercarnos a Dios, a saber, el alma.

Se puede decir, entonces, sin guardar respeto a las cronologías, “perdido el orden cronológico y todo orden” (Pizarnik, 2014, p. 952), apostando, más bien, por acrobacias, visiones, que esquivan el buen sentido y el sentido común de toda cronología, que Simondon podría ser tomado como un predecesor, o como un contemporáneo, o como un colega, o como un anunciador, y hasta como un discípulo, de Spinoza, todas en un mismo momento. Simondon, antes de denunciar nuestra ignorancia acerca de lo que puede un cuerpo, y gracias, igualmente, a esa denuncia de Spinoza, opta por denunciar nuestra profunda ignorancia acerca de cómo es que surge un cuerpo. Debido a las mentiras, a los artilugios de esta tradicional legión de sacerdotes, no sabemos nada de cómo se engendra un cuerpo, ni mucho menos, de las implicaciones de ese engendramiento, de nuestra relación, a lo largo de nuestra vida, con ese momento de engendramiento, y de cómo ese engendramiento nos ayuda a entender lo que puede un cuerpo, nuestro cuerpo. Precisamente, recuerda Simondon que los sacerdotes y su Ser equívoco, su tradición filosófica, es primordialmente sustancialista y toma al individuo como “molécula indivisible y eterna, o ser vivo ricamente organizado” (2015, p. 102). Es este sustancialismo de los sacerdotes y su filosofía el que “ha descuidado el conocimiento del individuo real, porque no podía captarlo en su génesis [*porque*] el individuo era captado como una realidad dada, útil para explicar la composición de los seres o para descubrir la finalidad del cosmos, pero no como una

realidad ella misma cognoscible” (Simondon, 2015, p. 10). De este modo, encaminando su batalla, Simondon está convencido, pues, de que “el verdadero principio de individuación es la propia génesis mientras se efectúa [*que*] no puede ser buscado en lo que existe antes que se produzca la individuación [*que*] el principio de individuación es una operación” (Ibíd., p. 40). Cuando Simondon dice que la individuación es una operación, está diciendo lo mismo que Deleuze, que lo retoma, cuando insiste en que el paso de lo virtual a lo actual no es una reproducción, una copia, una representación, sino que, por el contrario, se constituye como una verdadera creación, resolución, producción. La tarea que se plantea, entonces, es la de procurar asistir a esa operación, asir los mecanismos, las direcciones, de esa creación inmanente que se da en todo momento, a cada instante, y que es capaz de producir ese espasmo que termina llamándose *yo*, ese zumbido particular que se llama *yo*.

Y si para Deleuze es tan importante Simondon es porque le sirve de guía para denunciar el hecho de que nos hemos acostumbrado, nos hemos anestesiado, frente a lo inusitado de la creación diaria de la Vida. Deleuze va en busca de ese asombro, Deleuze quiere rescatar ese asombro, de ahí su vitalismo. Y si es asombroso, si es insólito, que la Vida cree, se individúe, es porque ese paso de lo virtual a lo actual, esa creación, es, como dijimos, una *tarea hercúlea*. ¿Por qué? Porque, como argumentamos, en el plano de inmanencia no hay Memoria sino Olvido, no hay Estabilidad sino Entropía, un puro caos que crece, no que se apacigua, sino que no cesa y, más bien, se multiplica. En ese sentido, el *fondo desfondado*, el *spatium intensivo*, el eterno retorno del devenir, su eterna repetición, con la movilidad infinita de las Ideas virtuales y sus partículas desaforadas, trazan una línea, la línea de la superficie, la línea anónima, línea del afuera, pero línea que, en realidad, “es invivable”, que es línea “del vacío y de la muerte” (Deleuze, 2020, pp. 29-131). Si la línea del afuera es invivable, es insoportable, es terrible, es porque es línea virtual que no descansa, eternamente prófuga, exiliada, línea que carga con lo más vital que hay en la Vida, lo que es insoportable, al menos para nosotros, y viaja, ensancha el Universo, a una velocidad que no hay quién resista, que no hay quien aguante, “tan rápida, tan rápida que puede arrastrarnos [...] amenaza con arrastrarnos, y arrastrarnos a velocidades incontrolables”, con lo cual su huir nos enfrenta a un “vacío irrespirable [...] nos deja librados a lo irrespirable” (Ibíd., pp. 198-29-39). Es hercúleo el paso de lo virtual a lo actual porque hay que ser capaz de doblar esa línea del afuera, doblar lo que no hace sino desdoblarse. Por eso es que, si no hicimos sino resaltar el imprescindible papel de las singularidades como espacio

agitado, como cantidades intensivas, si dijimos que las Ideas no existen por fuera de la intensidad que las expresa, que son contemporáneas, que se necesitan, si dijimos que la intensidad, las singularidades como cantidades intensivas, son responsables de la diferenciación [différent/ciation] de la Idea, en últimas, si afirmamos que la intensidad es, para Deleuze, el elemento genético y creador por excelencia, es porque si hay algo capaz de forzar a esa línea del afuera, a ese desierto o *espacio exterior*, a eso que es “el elemento no formal, el elemento informal de las fuerzas” (2020, p. 9), planicie irrespirable, inorgánica, pero no por irrespirable o inorgánica, muerta, sino, por el contrario, potencial, problemática, absolutamente vital, inagotable, *?-ser*, y sus partículas virtuales, a interactuar, a desacelerar, a hacer un pliegue, una galaxia o planeta como pliegue, es la intensidad.

Es indispensable asimilar, entonces, que “es preciso que el afuera haga un pliegue [*porque*] si no haces el pliegue, no puedes tomar una bocanada de aire” (Ibíd., pp. 29-30-31). Es indispensable asimilar, entonces, que la intensidad es crucial en el proceso de actualización de lo virtual porque es lo único que constriñe a la línea del afuera a producir esta dimensión actual en la que se escriben estas páginas. Lo actual, por consiguiente, sólo existe como expresión o plegado intenso, intensivo, de una virtualidad como línea del afuera, línea desafortada, huidiza, absolutamente caprichosa e interrogante, absolutamente exterior, o exteriorizándose, desdoblándose, desplegándose. De ahí que Deleuze diga que “todo lo que pasa y aparece es correlativo de órdenes de diferencias, diferencia de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencial, *diferencia de intensidad*” (2002a, p. 333). Así como hay univocidad del Ser, de la Vida, hay univocidad de la Intensidad, que se escinde, se bifurca, y se expande infinitamente a lo largo y ancho del plano de inmanencia, atravesándolo todo, condensando e indeterminándolo todo: *Ser/Vida = Intensidad*⁹⁶. En otras palabras, Deleuze dice que, todo con lo que nos cruzamos y todo lo que nos cruza, todo lo que existe (y todo existe, virtual o actualmente), ya sea la hoja de

⁹⁶ Cuando afirmamos que para Deleuze la Vida es intensidad, nos estamos refiriendo tanto a la dimensión virtual del plano de inmanencia, que también es inmanente, como a la actualidad, lo que vemos y sentimos. Si bien afirmamos que la actualización de las Ideas sólo se produce gracias a la intensidad, es impensable afirmar que para Deleuze lo intenso sólo sea actual, que la intensidad sólo empiece, sólo nazca, en la actualidad o en la actualización de lo virtual, o, a la inversa, que en la virtualidad no haya ningún tipo intensidad, así esa intensidad no se vea, no se perciba.

Si se quiere, realmente, no caer en ningún tipo de trascendencia, en ningún tipo de gestación o creación de lo vivo apoyado en seres o instancias trascendentes, hay que familiarizarse con la sensación de que no hay paso de la *nada* a *algo*, abracadabra, sino que siempre hay algo, siempre *hay* (como nos mostró Lévinas). Más aún, cómo serán de inconcebibles las velocidades, los descentramientos, los intercambios, lo caótico, lo indeterminador, dionisiáco, ebrio, en fin, la intensidad, la intensidad indecible de esa materia, de esa energía, que sólo conseguimos denominarla como virtual u oscura.

un árbol, un pocillo, un armario, un lápiz, existe como resultado de un esfuerzo desmesurado, y por lo tanto, vehemente, potente, *intenso*, por hacer comunicar a una materia incomunicada, por plegar una materia volátil, caótica, terriblemente resistente a cualquier tipo de organización u *organicización*. La intensidad es el verdadero Hércules, la verdadera Artemisa, porque es la única capaz de realizar esa tarea, la única a la altura de semejante empeño o sacrificio o hazaña. Y si Deleuze dice Hércules, o tarea hercúlea, y nosotros decimos Artemisa, es porque no hemos dejado de referirnos a una Vida que es un drama épico. Y aquí, particularmente, se ve en que ese drama radica en la narración, la trama, de las gestas, las proezas, de la guerrera Artemisa, del guerrero Hércules, en fin, de la guerrera Intensidad, intentando hacer un pliegue, intentando forjar un lugar donde surjan verbos en infinitivo, verbos como *respirar*, *crecer*, *verdear*.

el método de dramatización

Podríamos preguntar, entonces, *qué es un cuerpo*, y responder: un cuerpo es intensidad, *cuerpo = intensidad*. Esta respuesta no está nada mal, pero así como no sirve de nada que Dios haya muerto porque ahora es el Hombre el que interpreta el papel de Dios⁹⁷, el que llega a suplir ese papel, nosotros estaríamos, simplemente, intercambiando Alma por Intensidad. Dicho de otro modo, estaríamos haciendo de la intensidad una sustancia y, como sustancia, algo que tampoco está sujeto a transformaciones y metamorfosis, algo, como el alma, inmutable, divino y que, por lo tanto, no se individúa, o que, simplemente, no estamos interesados en saber cómo se individúa, porque ese saber o conocimiento los detenta un Ser Supremo. Empero, no podemos dejar de decir que a nosotros no nos interesan las sustancias o las esencias, al menos no en un sentido trascendente, provocadas y dirigidas por cualquier tipo de trascendencia. Si seguimos empeñados en esquivar la pregunta *qué es*, si no podemos conformarnos con preguntar *qué es un cuerpo*, es porque, así lo que nos interese indagar sea un cuerpo, así ya hayamos desviado la atención del alma, de Dios, preguntar por *qué es un cuerpo*, nos conduciría a hallar algo en el cuerpo que no es cuerpo, algo en el cuerpo que no es materia, materia creadora, frágil, accidente,

⁹⁷ Dice Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*: “Dios se hace Hombre, el Hombre se convierte en Dios. Pero, ¿quién es Hombre? Siempre el ser reactivo, el representante, el sujeto de una vida débil y depreciada. ¿Qué es Dios? Siempre el Ser supremo como medio de depreciar la vida [...] Antes y después de la muerte de Dios, el hombre sigue siendo «quién es» como Dios sigue siendo «lo que es»: fuerzas reactivas y voluntad de la nada” (2002b, p. 227).

sino, como dijimos, sostén, mármol, unidad trascendente. Si es indispensable esquivar la pregunta *qué es*, si preferimos y hacemos hincapié en la pregunta *quién es un cuerpo*, es porque, precisamente, la pregunta *quién* viene acompañada de otro reguero de preguntas que generan toda una *casuística*, una *topología*, un adentrarse en los vericuetos, en los entresijos, de episodios o capítulos determinados, de espacios, dominios, fechas, horas, muy puntuales, en los que la guerrera-Artemisa, la guerrera Intensidad, se está batiendo, está creando, está escribiendo esta Vida-Drama-Trama, esta única Vida, única Intensidad, único Drama.

Nosotros entendemos que si se quiere indagar por una verdadera individuación, individuación que quiera dar cuenta de los procesos inmanentes, de su creación inmanente, esa indagación sólo puede estar fomentada por la pregunta *quién*. Ese privilegio de la pregunta *quién* radica en que ella es la única capaz de dar muestras de un interés particular por una individuación particular de un cuerpo en particular, de “*esta materia que está adquiriendo esta forma*” (Simondon, 2015, p. 40). Ese interés particular por una individuación particular de un cuerpo en particular no es otra cosa que “el método trágico” (Deleuze, 2002b, p. 114), la *dramatización*. Esa individuación particular de un cuerpo en particular, “definen la dramatización y su corte de preguntas: «¿en qué caso?, ¿quién?, ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿cuánto?»” (Deleuze, 2005b, p. 137). La dramatización es, pues, el único método que acepta Deleuze, y al que nos adherimos, puesto que no parece un método, puesto que es método desbordado, que se desborda a cada instante, que no cree en generalidades, universalidades, sustancias, que trascienden a toda mudanza o comunicación química, que ya estén allí y que para siempre estarán allí. Optamos por la dramatización como método, y lo consideramos método desbordado, porque, contrario a esos abstractos, ésta siempre depende de las circunstancias, depende de cada *caso*, y en cada caso tiene el deber de seguirle la pista a las creaciones y resoluciones específicas que pueblan y despueblan, pliegan y despliegan, el plano de inmanencia en tal lugar, a tal hora. Si la dramatización es el método desbordado al cual nos adherimos, es porque en cada situación, en cada nudo narrativo, tiene la tarea de *hacer como hace la materia*, intentar dramatizar como dramatiza la materia, intentar seguir el ritmo creativo de la materia, la velocidad en que la materia crea, impulsada por las singularidades como cantidades intensivas, y así, realmente, efectivamente, indagar, preguntar, cómo es que se está forjando o desgajando *este* cuerpo, cuáles son los movimientos, las circulaciones, los tráficos de protones y electrones, en fin, de *particlos*,

que están haciendo a *este* cuerpo acontecer, que están tejiendo o destejiendo, escribiendo o diseminando, a *este* cuerpo.

Además, cabe recordar que, en Deleuze, como vimos en el capítulo anterior, debido a que el Ser es Diferencia, toda la materia está animada, toda partícula, la más elemental, cuenta con su núcleo informativo que carga y que es, que le permite discernir, decidir, escoger qué información recibir y a quién transmitirle su información, con quién comunicar, con quién mezclarse, y esto, inmediatamente, ya la hace un *quién*. En la Vida de Deleuze, en el vitalismo de Deleuze, en la manera en la que él entiende que se individúa, se diferencia [différencie] la Vida, ni hay *algo* ni hay *qué* entendidos como simples objetos, o útiles, a lo Heidegger, que están ahí para el único *quién*, que es el Dasein. Si hace un rato hablábamos de una hoja de un árbol, un lápiz, un pocillo, un armario, etc, es porque, precisamente, ellos también son un *quién*, porque a ellos también se aplica el método de dramatización, porque también acerca de ellos hay que dar cuentas de cómo es que se individúan⁹⁸. Como lo defiende Deleuze, “una cosa, un animal, un dios, no son menos dramatizables que un hombre o que determinaciones humanas [*porque*] por cualquier parte, el método de dramatización supera al hombre” (2002b, p. 115). Se supera al Hombre quiere decir que con el método de dramatización, método escogido para afirmar un vitalismo inmanente y unívoco, para vislumbrar la creación inusitada de la Vida, se fisura, se pasa al lado o a través, como si fuera alguien más, una libélula, un adoquín más, de una criatura que antes ocupaba el puesto más alto, la posición más cercana y parecida, hija, de la divinidad. Se supera al Hombre es decir que, con el método de dramatización, la Vida, la materia, “no tiene un sentido solamente humano, es mucho mayor, es tan grande, que, en relación con lo humano, no tiene sentido” (Lispector, 2021, p. 153). Se supera al Hombre quiere decir que con el método de dramatización se le devuelve su potencia creadora, espiritual, anímica, a la materia, se hace entender que la materia es más, mucho más, que el Hombre, que ella lo excede tanto en sus capacidades como en su variedad, sus misterios. Es sólo a través del método de dramatización que se supera al Hombre, y se asiste a la composición de un plano de inmanencia horizontal, con una inmanencia que se extiende sin jerarquías, sin privilegios, *inmanencia por todas partes*.

⁹⁸ ¿Por qué Simondon arranca su tesis doctoral explicando cómo se lleva a cabo la individuación físico química? ¿Por qué toma como individuo, como muestra, a los cristales? ¿Por qué hace de esa individuación físico química el sustento de todas las demás individuaciones, pasando por los seres vivos hasta la individuación psíquica? Nosotros estamos convencidos de que Simondon también acepta, y no sólo acepta, sino que aboga por una materia animada, una materia que, desde las insinuaciones más sutiles hasta las maniobras o procedimientos más complicados, discierne.

materia animada y física cuántica

Planteada así, propulsa por la pregunta *quién*, atravesada por una dramatización que la hace inmanente, que la devuelve a las planicies, que la incluye dentro de la infinidad de flujos que recorren y ocupan esa planicie, la individuación no sólo pregunta, sino que es capaz de responder. Dice Deleuze que “la individuación es esencialmente intensiva [*que*] la individuación responde a la pregunta *¿Quién?* [*que*] *¿Quién?* siempre es una intensidad” (2002a, p. 368). Aquí Deleuze es tajante, con esta respuesta es tajante, y hace temblar el suelo, hace arenoso el suelo, en el que los sacerdotes se sostenían para dar su prédica. El primer remezón, la primera sacudida, consiste en que Deleuze, al dejarse dirigir por la pregunta *quién* y al responder que *quién* es siempre una intensidad, está diciendo que no concibe, no le interesa, pensar que haya una separación entre el Ser y la Diferencia/Materia y, por lo tanto, una separación entre cuerpos y almas, que los cuerpos sean esencialmente extensos y las almas sean esencialmente divinas, que haya cosas que son esencialmente desanimadas, pesadas y extensas, y otras, privilegiadas, superiores, que sean esencialmente anímicas, sujetas a alcanzar la perfección al deshacerse, con cada segundo que pasa, de lo extenso, que es causa de error y pecado. Sólo hay un mundo, una sólo Vida, un sólo Ser, un sólo plano, una sólo intensidad que se propaga como un virus, como una onda expansiva. No hay *quiénes* que sean esencialmente extensos y otros *quiénes* que sean esencialmente anímicos; simple y sencillamente, todo los *quiénes* son intensos, intensivos. El segundo remezón, ya definitivo, radica en que si todo *quién* es intenso, si todo lo que se individúa es intensidad, es porque la materia ya está muy lejos de ser extensión pura, pesadez pura, piedra, ancla, que nos hunde, que sólo intenta hundirnos, condenarnos. Si los objetos para Descartes pesaban tanto es porque la materia de la que estaban hechos era absolutamente pasiva, inerte, sin voluntad ni deliberación.

Y es que la materia de Descartes es la materia de la física clásica, una física determinista, que aísla y fija cada cosa, que cree que cada cosa está fija y aislada, que considera que “hay objetos perfectamente distinguibles y separables en el mundo natural, y que cada cuerpo es el que es y lo que es, y no podrá cambiar ese hecho hasta que otro agente externo, sea físico o químico, lo modifique” (Medina Rivera, 2011, p. 117). Materia excluyente, incomunicada, dividida, aislada, sorda, afásica, estática, donde cada átomo, cada partícula, es tomada como una piedra microscópica de Sísifo. En últimas, esa física clásica es la física de la equivocidad del Ser

y su buen sentido y su sentido común, física que identifica, parcela y juzga toda porción de materia, le da un nombre y unas funciones exactas para así prever cualquier movimiento, cualquier cambio de naturaleza, y poder medirlo, determinarlo, identificarlo⁹⁹; esta física de la equivocidad del Ser, como explica Chevalley, parte de la pasividad de la materia y “supone que se pueden definir con una precisión arbitrariamente grande ciertas variables dinámicas (coordenadas de posición, componentes de cantidades de movimiento...)” y que, por lo tanto, como todo es tan inerte, tan desahuciado, es posible predecir con certeza, es posible tenerlo todo previsto, deducir “el conocimiento del estado final del conocimiento del estado inicial en un instante dado por la aplicación de las ecuaciones del movimiento” (1994, pp. 478-479). Es evidente que la materia y la física de Descartes, la materia y la física de la equivocidad del Ser como tradición filosófica sacerdotal de occidente, es aquella de los segmentos en negrilla, líneas duras que van de *A* a *B* y de *B* a *C*, causalidad, línea ascendente o progresiva, murallas.

Deleuze, por su parte, al establecer, de plano, que el Ser es unívoco, que cada partícula, por más ínfima que sea, ya discierne, ya tiene alma, hace de toda la materia una materia ligera, danzante, volátil, de ahí que todo lo que se individúa, todo lo que existe, es igualmente ligero, danzante, volátil, *intenso*. Deleuze es incapaz de concebir una materia abatida, incómoda, abrumadora, porque no concibe que haya *Algo* o *Alguien* que se escape de la materia, se escape de la inmanencia, de la Tierra y su diferencia, y esté hecho de alguna otra cosa eterna, divina¹⁰⁰. Y como toda la materia es danzante, volátil, Deleuze es incapaz de concebir que un cuerpo, que es una agregación azarosa de partículas y microbios, ya sea que se trate de corpúsculos o de las manchas de los tigres, de una porcelana o de un oso, sea motivo de tristeza o pesadumbre. Deleuze dice: *el cuerpo no es carencia, el cuerpo no es falta*, “el cuerpo [...] no es de ninguna manera una forma atravesada por una insuficiencia ontológica” (Ezcurdia, 2012, p. 35). Claro

⁹⁹ La equivocidad del Ser, al negar a la materia, al hacerla enemiga, mediocridad, inanimada, y por eso tan pesada, por eso tan necesitada de nosotros, los Idénticos, los que tienen alma y Razón, para ser movida, organizada, y así repeler su diferencia, la ha tratado como objeto de ciencia. Esta crítica a la ciencia es heredada de Nietzsche que, según Deleuze, ya se quejaba de ella diciendo “cuando afronta la cantidad, tiende siempre a igualar las cantidades, a compensar las desigualdades” y, por eso, su esfuerzo por “negar las diferencias forma parte de esta empresa más general consistente en negar la vida, en depreciar la existencia...” (2002b, pp. 67-68).

En esa tarea de identificar y ahogar la diferencia, lo que busca la ciencia es “una *desaceleración* fantástica”, un tratar el caos de la materia, de la diferencia, que consista en una “renuncia a lo infinito, a la velocidad infinita, para adquirir *una referencia*” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 118). De ese modo, la equivocidad del Ser y su ciencia hacen que la materia y el cuerpo pierdan todo su brillo, su candor, y que, estáticos, sea posible ordenarlos siguiendo una jerarquía donde el Ser prima sobre la Diferencia, donde el Alma prima sobre el cuerpo, y sube un escalón, ayuda al establecimiento de esa jerarquía, con cada *desaceleración* que impone.

¹⁰⁰ Para Deleuze, inspirado en Nietzsche, todo ídolo o divinidad tiene su talón de Aquiles, todo ídolo o divinidad tiene unos pies que son de “barro cocido” (*Santa Biblia, Nueva Traducción Viviente*, 2010, Dan. 2:33).

que hay extensión, por supuesto; en realidad, no hay sino extensión¹⁰¹, el Universo no hace sino extenderse, pero la materia que se extiende oscila, ulula, retoza, de tal manera, a tales velocidades, llevando a cabo tales desplazamientos, brincos, transfiguraciones y mudanzas, que es un abrupto pensar y creer que duele o agobia, es un abrupto pensar que sus producciones, sus creaciones, duelen o agobian.

Es esta materia animada de Deleuze, del Spinoza de Deleuze, la que corresponde, más bien, a la materia de la física cuántica. La física de Deleuze es una física cuántica, una física que, desde el primer momento, dice que “no sabemos qué son los objetos atómicos, si partículas u ondas [*que*] es imposible conocer completamente si un objeto atómico es una partícula o una onda, entes naturalmente irreconciliables, de acuerdo a la física clásica” (Medina Rivera, 2011, p. 110). Es esa materia animada, esos *particlos* cuánticos, unas veces puntos y otras veces resortes, espirales, puntos-espirales, una especie de “banda elástica cortada de modo que se convertía en una cuerda elástica con dos extremos” (Susskind, 2007, p. 239), una suerte de puntos que se estremecen con tal ímpetu que no son más puntos sino monedas girando, discos de Euler que nunca se detienen, los que nos permiten decir que lo que hay son *tejidos*, especie de teoría de cuerdas. Y es que si Deleuze, en *Lógica del sentido*, hace hincapié en la *paradoja*, si la caracteriza como aquella que se “opone a la *doxa*, a los dos aspectos de la *doxa*, buen sentido y sentido común”, si es ella la única capaz de provocar “la inversión simultánea del buen sentido y del sentido común” (2005e, pp. 106-109), es porque la paradoja hace como la materia y afirma todas las direcciones y trayectorias, no cesa de cambiar de forma y de rostro, no cesa de perder el nombre y los contornos, ora es partícula, ora es onda, “fugitiva, a veces bajo un aspecto, a veces bajo otro” (Simondon, 2015, p. 172), indeterminada, indeterminable, inquieta, demoníaca, *materia-paradoja*, materia cuántica, partículas-ondas que “se caracterizan por ir en dos sentidos a la vez, y por hacer imposible una identificación, poniendo el acento unas veces sobre uno y otras sobre otro [...] devenir-loco y nombre-perdido” (Deleuze, 2005e, p. 109).

¹⁰¹ Incluso lo que Deleuze llama *virtual* o *abstracto*, es también extensión, porque es también materia, la materia más desorbitada, la materia del fondo, del *spatium intensivo*. Si Deleuze busca constantemente separarse de lo extenso, del mundo extensivo, es porque está peleando contra la visión de la materia que tiene esa filosofía metafísica, de la equivocidad del Ser, que separa lo extenso de lo animico. Ahora bien, se corre el riesgo de que la nueva separación sea entre lo intenso, intensivo, y lo extenso, por eso Deleuze insiste en que lo virtual también existe, así no exista *actualmente*. Eso no quiere decir, tampoco, que lo virtual no sea materia, aunque no sepamos de qué clase, con qué propiedades y características. Por eso nos animamos a decir que todo es extensión, porque todo es materia, y porque la materia no hace sino extenderse y, en esa extensión, vibra, trepida, crea.

Forzados por los sacerdotes, por ese abismo que abrieron entre el Ser y la Materia, por esa repetición Moral, a sólo obviar la existencia verdadera de una materia con semejantes características, a sólo dedicarnos a despreciar el cuerpo, es que ignoramos cómo se ha engendrado, lo que puede, lo que trepida, vibra, el cuerpo. Es precisamente esa vibración, esa trepidación, la que deshace la física-metafísica clásica de los sacerdotes y su disgusto por el cuerpo, su Moral. Es por enfrentarse a la materia de los sacerdotes, materia triste, cercenada, que estos puntos-espinales, estas ondas-partículas, nos hacen decir que estamos hechos de líneas. Es gracias a estas ondas-partículas que Pessoa es capaz de afirmar que él es “como un tejido especial” (2013, p. 459). Sin ellas, no estaríamos convencidos de que hay toda una geografía en la gente, una ligereza, un zumbido. Son ellas las que nos hacen ver que ni la gente, ni los asteroides, ni las algas, son una simple y llana acumulación de átomos-grilletes o cuerpos-celdas, sino un espasmo, un trepidar.

el cuerpo es un campo de fuerzas, un diagrama, una multiplicidad

Profiramos, entonces, un grito filosófico, gritemos como los peces, especie de bostezo o aullido callado, como los rostros de Bacon, y digamos: lo que hay es intensidad, los cuerpos son intensos, “toda individualidad es intensiva” (Deleuze, 2002a, p. 367). No seamos tímidos, no agachemos la cabeza, y afirmemos que los cuerpos vibran, que toda individualidad vibra, que *Yo* vibra, “yo soy capaz de vibrar, de vibrar como la cuerda tensa de un arpa” (Lispector, 2018, p. 83). Pero, ¿no nos estamos contradiciendo, no acabamos de decir que la fórmula *cuerpo = intensidad* estaba motivada por la pregunta *qué es* y que, por lo tanto, no resolvía nada, sólo consistía en un intercambio de artificios, de sustancias? Nada de eso. Lo que nos salva es un simple y sencillo determinante: *una, quién* es siempre *una* intensidad. Cada cuerpo, cada individuo, sí es intensidad, pero no ideal, etérea, sino, por el contrario, bastante específica, bastante particular, *una*, una sólo, excepcional, peculiar, *diferencia* de intensidad. La intensidad es, sin más, “la cualidad propia de la cantidad” (Deleuze, 2002a, p. 347), es decir, lo que *diferencia* cada cantidad, lo que hace que una cantidad de materia sea diferente de otra cantidad de materia, sea *esta* cantidad de materia y no *aquella*.

En este punto surgen un par de preguntas: ¿por qué el cuerpo es ahora definido como intensidad?, ¿cómo se forma esa intensidad?, ¿en qué consiste esa intensidad? Y bien, trajimos a colación la física cuántica porque esta nueva visión del cuerpo tiene mucho que ver con esa doble naturaleza o naturaleza indefinida, paradójica, de los *particlos*, de los elementos más básicos. Al aligerar la materia, al alejarla de cualquier concepción que la asimile a una bala de cañón, átomos como balas de cañón, “ya no son las partes las que definen un cuerpo” (Deleuze, 2019a, p. 350), ya el cuerpo, ya el individuo, no es “una *species infima*, ni tampoco algo compuesto de partes” (Deleuze, 2002a, p. 368). El Universo, la Vida, al estar poblada por una materia que ya no es gotas gordas, gotas de aguacero, que caen verticalmente, sino por una materia que se parece más a un vendaval, a un huracán, atiborrado de gotas-partículas que se estiran, se contraen, que vienen impulsadas, propulsadas, impelidas, impetuosas, no crea, no resuelve, no individúa, cuerpos engorrosos que sean una agregación de piezas perezosas, sino que crea, resuelve, individúa, cuerpos que son, más bien, agregados de intensidad, agregados de *fuerzas*, “fuerzas de la materia [*que*] provienen de una energía vehiculizada por ella y siempre disponible” (Simondon, 2015, p. 34). Esas diferencias de temperatura, de nivel, y potencial, que decía Deleuze que pueblan el plano de inmanencia son, en últimas, “cantidades de fuerza, «en relación de tensión», unas con otras” (Deleuze, 2002b, p. 60). Esa tensión particular es la intensidad puntual que las diferencia, que genera las diferencias de intensidad, el Universo como un abanico de diferencias de intensidad¹⁰².

Si la materia es una incandescencia, lo que se individúa también es una incandescencia o, a la contra, si lo que se individúa es una incandescencia es porque necesita que su individuación, el proceso de creación, también lo sea. De esta manera, “las individuaciones no *se* producen más que en campos de fuerzas expresamente definidos por vibraciones intensivas” (Deleuze y Guattari, 1974, p. 91). Cada singularidad es, pues, ese espacio tensionado, ese lugar donde direcciones diversas, traslaciones dispares, partículas de diferente tamaño y velocidad, se encuentran, chocan y, como tal, forman un nudo narrativo, un escenario donde los actores están a punto de salir, escenario donde la expectativa crece, escenario que alberga unas fuerzas disímiles y produce, a su alrededor y en su seno, una especie de campo gravitatorio. Ese campo arrebatado,

¹⁰² Deleuze y Guattari explican y, al explicar, pareciera que hablaran del mar, del mar abierto, del Universo como un mar abierto, un oleaje, las olas de Virginia: “¿De dónde proceden estas intensidades puras? Proceden de las fuerzas precedentes, repulsión y atracción, y de la oposición entre estas dos fuerzas [...] Y forman caídas o alzas [...] en provecho de un nuevo orden, el orden intenso, intensivo” (1974, pp. 26-27-91).

ese escenario incandescente, es como un sistema cargado con una “energía potencial [...] *ligada al estado de disimetría*” (Simondon, 2015, pp. 72-99) de, al menos, dos fuerzas enfrentadas. Las singularidades, se sabe, no son estables, no son fijas, sino que se cruzan, se superponen, se codean, se empujan, se esfuman, y no hay, en estos sistemas, sobre estos escenarios humeantes, sino un brotar de chispas que son actores, un brotar de cuerpos que son chispas. Aquí Deleuze vuelve a Simondon, vuelve a recordar lo valioso del trabajo de Simondon, que fue capaz de ver esos campos de fuerza que producían lo vivo, ese proceso de individuación al que él se adhiere, ese que “supone en primer lugar un estado metaestable, es decir, la existencia de una «discordancia», como, por lo menos, dos órdenes de magnitud o dos escalas de realidad heterogéneas entre los cuales se reparten los potenciales” y que, una vez dada esa discordancia de fuerzas, asume que “el acto de individuación consiste [...] en integrar los elementos de discordancia en un estado de acoplamiento que asegure su resonancia interna” (2002a, pp. 367-368).

Según este proceso de individuación, el cuerpo, efectivamente, es lo que, al constituirse en las vecindades, o en las inmediaciones, o en el puro núcleo de un nudo narrativo, se hace personaje principal o fundamental o secundario de cierto Drama, de cierta Idea. No obstante, ser personaje de una Idea es ya decir que sí, efectivamente, el cuerpo es lo que se individúa, pero se individúa, no como cuerpo hecho y formado por partes, sino, simple y llanamente, como un *lugar* donde se integran, sin ahogarse, los elementos discordantes, las direcciones, las velocidades, los verbos en infinitivo y sus tiempos contradictorios, sus espacios cambiantes, sus diferentes conjugaciones, sus diversos ritmos. Lo que se individúa es el cuerpo, sí, pero sólo como condensación de las intensidades, los movimientos, las traslaciones y las fuerzas, de las singularidades que lo trazan, que actúan en el trazado de ese personaje-cuerpo. Son Simondon y Nietzsche los que llevan de la mano a Deleuze hasta el punto en el que le es más fácil explicar que “dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación” (2002b, p. 60); son ellos los que lo llevan hasta el punto en el que sólo le queda responder, si alguien pregunta *quién es un cuerpo*, diciendo que es “un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas” (Ibíd.). Hay que decir que Clarice vio y sintió todo esto, que Clarice entendió que el cuerpo era como una especie de carrefour, pero no carrefour preexistente, ya trazado, sino carrefour que existe y está siendo trazado, abierto por aquí, cerrado por allá, por impulsos, dinámicas, líneas de materia con una fuerza precisa, que lo

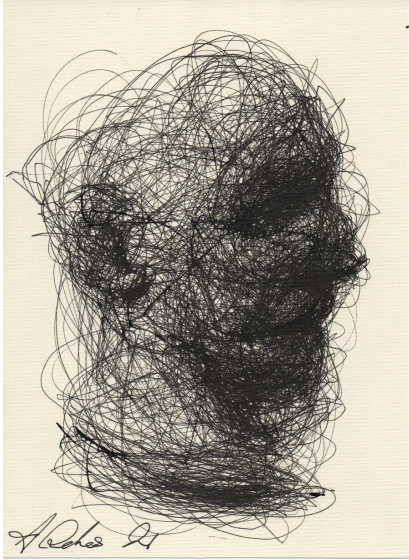
van moldeando, delineando. Clarice entendió que no era fracciones, pedazos, sino una especie de plastilina moldeada, aplastada, deshilachada, por las mociones de las singularidades, nudos narrativos, que la atraen o la rechazan, que la empujan o la frenan, que provocan que ahora su personaje se llame *Clarice*, pero que en cualquier momento podría llamarse *ceniza*. Ella misma, un poco aturrida por lo adivinado, por lo descubierto, pregunta: “¿De qué materia estoy hecha donde se entrelazan pero no se funden los elementos y la base de otras mil vidas?” (2018, p. 55).

Entendemos que si Clarice fue capaz de entrever que el cuerpo es un campo de fuerzas, es porque ella también realiza, lleva a cabo, toda una filosofía de la individuación, una literatura de la individuación, filosofía literaria o literatura filosófica, muy cercana, muy próxima, a Deleuze y compañía. Ella dice: “Vivo de coincidencias, vivo de líneas que inciden una en otra y se cruzan y en el cruce forman un leve e instantáneo punto, tan leve e instantáneo que está hecho más de pudor y de secreto” (2021, p. 143). Varias cosas se desprenden de esta filosofía/literatura de la individuación, varias cosas nos interesan de esta filosofía/literatura de la individuación. Primero, si Clarice se siente hija de las coincidencias, si siente que su motor, su aire, son las coincidencias, es porque se siente hija de la materia, que es el Azar. Cuando Clarice dice *soy una coincidencia*, es que dice, en realidad, *soy un estallido, soy hija del Azar, pero no sólo yo, no sólo mi cuerpo, sino todo cuerpo, todo cuerpo* “es siempre fruto del azar [...] y aparece siempre como la cosa más «sorprendente», mucho más sorprendente que la conciencia y el espíritu” (Deleuze, 2002b, p. 60). Sí, cuando Clarice dice que es una coincidencia es porque algo percibe, algo adivina, de esa constante variabilidad de las Ideas, esa fragilidad de las singularidades, ese azar, ese tirar de dados que no se mide, que es siempre un lanzar que se relanza en miles, infinitas direcciones, sin seguir un plan, una metodología, y eso que dice ya es un canto o elegía al Universo y su materia, al *fondo desfondado*, al *spatium intensivo*, y al devenir que crea, que no hace sino crear.

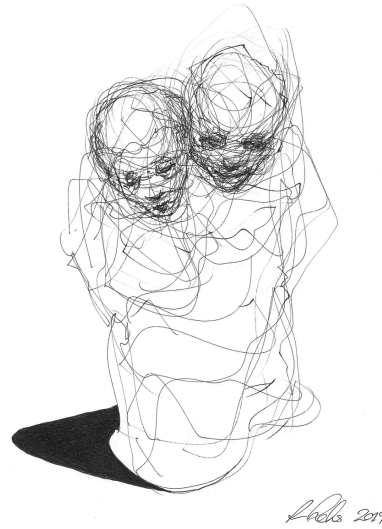
Segundo, si el cuerpo es punto *leve e instantáneo* es porque no es punto, no es trozo anodino, lastre, sino punto delirante, punto hirviendo, plástico, elástico, resultado de una materia que es más bien un resorte, una espiral, un temblor, en fin, punto como “resultado de un diagrama de fuerzas ejercidas efectivamente sobre él” (Sauvagnargues, 2006, p. 119). Ser punto *leve e instantáneo* es ser diagrama, y ser diagrama es ser un bosquejo, un boceto, de fuerzas presentes, activas, que me delinean, me colorean, me vivifican. Las fuerzas trazan el cuerpo, y si, como dijimos, el cuerpo es campo de fuerzas es, precisamente, porque es diagrama, porque es “la

exposición de las relaciones de fuerzas [...] es el mapa de las relaciones de fuerzas, mapa de densidad, de intensidad” (Deleuze, 1987, p. 63). Completamente enfrentado a la tradición metafísica, ser punto *leve e instantáneo*, ser diagrama, es declarar que “la carne es demasiado tierna” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 181), es *afirmar*, no negar, no repudiar, la fragilidad del cuerpo como su sustento más básico, es *querer* la fragilidad y no la eternidad, porque en la fragilidad hay fuerzas creativas, materia creadora, estirándose, contrayéndose, mudando. Además, ser punto *leve e instantáneo* es no caer en la tentación de creer que *Yo* es indivisible, y, al ser indivisible, robusto, invencible. En realidad, cada *Yo*, cada cuerpo, al ser la punta visible, *superficial*, de un proceso de actualización que se remonta hacia la virtualidad más delirante, en ningún momento se separa de esa materia y, en ese sentido, es también la perplejidad de las Ideas, la intensidad de las Ideas, el campo de individuación y sus cantidades intensivas que delimitan y dramatizan a la Idea, en fin, la encarnación, el resultado, de fuerzas que lo trabajan, lo delimitan y lo deslimitan a cada instante.

Por eso, en la univocidad del Ser, seguir creyendo en el alma como Unidad-Identidad, como pilote del *Yo*, es un desvarío. El cuerpo, el *Yo*, así como es *una* intensidad, es *una multiplicidad*. Como afirma Deleuze, cada cuerpo es una multiplicidad en tanto “expresa Ideas como multiplicidades internas, hechas de relaciones diferenciales y de puntos relevantes, de singularidades pre-individuales” (2002a, p. 283); como nos explica Deleuze, cada cuerpo individuado es “un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple” (2002b, p. 61). Apoyados en esta visión del cuerpo como una multiplicidad de fuerzas, como un fenómeno múltiple, es que Deleuze y Clarice no entienden nada acerca de un alma como pivote, como columna pétreo. Al contrario, se encargan de defender la existencia de un *Yo* cuya carne es quebradiza, un *Yo fisurado*, *Yo disuelto*, entendido como maleable, como lo que constantemente se disuelve o amenaza con disolverse, lo que por algún lado se escapa y por otro se llena, lo que por un lado crece y por el otro se esparce. Ese *Yo-dúctil* no es otra cosa que un *Yo-diagramático*, un *Yo* compuesto por “un conjunto de trazos [...] trazo como una línea que no tiene ningún momento de dirección constante [...] una línea que cambia de dirección en casi cada punto” (Deleuze, 2021, pp. 103-105), porque se encuentra con otra, porque sigue la trayectoria de otra, o la rompe, la esquiva. En fin, sentimos que todo rostro y todo cuerpo se ve más o menos así:



Untitled pen drawing, Pen on paper;
14.8x21 cm, Riches, 2021.



We're good for each other, Pen on paper;
21x29.7 cm, Riches, 2019.

el cuerpo es el adentro del afuera

Pero no se trata, únicamente, de que el cuerpo sea una multiplicidad y, al ser multiplicidad, esté disuelto, fisurado. Se trata de que, además, contrario al alma, el cuerpo no es una interioridad estéril, pulcra, cerrada sobre sí misma. Pensar en un cuerpo como algo aislado del resto de la materia, algo separado de la materia de su medio, de la materia de su planeta, de la materia de su galaxia, de la materia del Universo, es una fantasía, una neurosis, un mecanismo de defensa. Precisamente, Descartes no supo ver que lo que estaba realmente aislado, incomunicado, inerte, encerrado, no eran los cuerpos, sino las almas, mónadas sin ventanas y sin puertas, agujeros negros, buhardilla o cabaña de campo alejada, hermética, en la que él estuvo, en la que él se convirtió, sin poder saber, luego, si el mundo de allá afuera existía o no. De la mano de la inmanencia, a lo que nos conduce un vitalismo inmanente y unívoco, es a pensar y ver que los cuerpos están hechos, forjados, por una materia animada, una materia que no hace sino enlazarse, componerse, descomponerse, tejer, escribir códigos genéticos, trazar escenarios, pero escenarios que ya están inmediatamente relacionados con otros, “que giran en esta extensión indiferente, se abandonan, se vuelven a unir” (Le Clézio, 1992, p. 29)¹⁰³, confundiéndose en una esquina, por un borde. El *Yo fisurado*, el *Yo diagramático*, nos hace pensar y ver que los cuerpos

¹⁰³ “ils tourment dans cette étendue indifférente, ils se quittent, se rejoignent”.

no son una unidad, sino una multiplicidad, pero que, igualmente, si se constituyen como una interioridad, se trata de una interioridad muy particular, de unas formas de interioridad que en el plano de inmanencia deleuziano son muy particulares.

¿Por qué particulares? Como dijimos, individuar es una tarea hercúlea porque consiste en doblar la línea del afuera, en plegar la línea del afuera para poder respirar. Ahora bien, lo que la intensidad logra plegar, la parte de línea del afuera que se pliega debido a un esfuerzo inmenso, intenso, no se constituye como un espacio a parte, como una burbuja que se desprende de la línea irrespirable de lo virtual para convertirse en otra cosa, en algo con una naturaleza distinta de la línea, algo que ya no depende de la línea, una unidad sustancial, impermeable y autosuficiente. Más bien, lo que se pliega, lo que “se dobla, se frunce, constituye un adentro que es una interioridad de espera o excepción [...] un instante de reposo” (Deleuze, 2020, pp. 27-69), sobre la misma línea del afuera, sin separarse de la línea del afuera. Sí, lo que se pliega, desde una galaxia, hasta un ecosistema, hasta un cuerpo, es un lugar donde la materia frena un poco, alcanza algo que, comparado con el caos, el desafuero de lo virtual, de las traslaciones y potencias de lo virtual, es un sosiego, es una pausa, un estado metaestable, un equilibrio metaestable, es decir, un equilibrio que no es total, sino un equilibrio producto de la combinación, de la composición, de diferentes fuerzas que se ven obligadas a interactuar. Como dice Pardo, todo medio individuado, todo cuerpo, “puede definirse como la opacidad o interioridad necesaria para frenar el tránsito o flujo ilimitado de la materia [...] como una detención” (2014, p. 36). De nuevo: no es una detención definitiva, nada se detiene definitivamente, nada se equilibra definitivamente, todo crea, todo se desliza, “todos los cuerpos son escurridizos” (Le Clézio, 1992, p. 29)¹⁰⁴, pero se escurren a velocidades diferentes, a ritmos diferentes. De eso se trata lo que se individúa, en eso consisten los pliegues, en seguir siendo creación, en seguir siendo huida, pero no a la velocidad de lo virtual, a la velocidad del *fondo*. En esto consiste el proceso creativo, arduo, de doblar la línea del afuera, de individuar. Dice Deleuze: “el verdadero problema es cómo constituir un ser lento con velocidades infinitamente rápidas que nos atraviesan. Se podría decir que ese es el problema de la subjetivación [...] Es preciso que con velocidades infinitas se llegue a constituir el ser lento que somos o que debemos ser” (2020, p. 131).

¹⁰⁴ “Tous les corps sont fuyants”.

Precisamente, las singularidades que se conforman y diferencian [différentient] una Idea, las singularidades como cantidades intensivas, como campos de individuación que diferencian [différencient] medios, escenarios, los actores que se individualizan en esos campos o a su alrededor, en ese medio, en ese escenario, o en la confluencia de escenarios, son como “pequeños torbellinos en un torbellino, y en éstos otros todavía más pequeños, y otros todavía en los intervalos cóncavos de los torbellinos que se tocan” (Deleuze, 1989, p. 13). En últimas, no porque la línea del afuera se haya plegado significa que lo plegado deja de ser torbellino; el pliegue también es torbellino, solo que de otra clase, a otro ritmo, uno que permite respirar. De hecho, al no estar separada, al no estar nunca aparte, al constituirse como un espacio de espera o de excepción, espacio donde se puede respirar, como una calma tensada, humeante, toda interioridad es interioridad, sí, pero interioridad que nunca se separa de la exterioridad, *hologenoma*¹⁰⁵, interioridad evanescente, una interioridad que tan sólo es un pliegue del afuera. Deleuze lo expone así: “la subjetividad, es el plegamiento del afuera [...] Es decir, el interior es siempre interior *del* exterior. El adentro es siempre adentro *del* afuera [...] Corrijan siempre diciéndose: «Sí, es el adentro, pero es el adentro del afuera. Sí, es el interior, pero no es mi interior, es el interior del exterior»” (2020, pp. 56-57-209). Como no se separa del afuera, como no es un afuera del afuera porque el afuera es la exterioridad absoluta, el *fondo desfondado*, todo cuerpo puede decir: “yo estoy dentro. ¿Yo estoy dentro de qué? Soy en el ser” (Deleuze, 2019a, p. 47). Como el Ser solo dice Diferencia, como no se separa de la diferencia que dice, todo

¹⁰⁵ Seguro esto también es otra de las videncias de Deleuze. Recientemente, gracias al descubrimiento de la microbiota como infinidad de microbios que pueblan la Tierra y nos componen y nos habitan, se ha postulado el concepto de *holobionte* como el Uno-Todo de los microbios interiores y los microbios exteriores, la comunicación constante e insospechada entre los microbios del medio-escenario y los microbios del actor-cuerpo. En efecto, “los microorganismos que se encuentran en el interior y exterior de todos los seres vivos se conocen como microbiota [...] Lo que puede sorprender es que la microbiota forme una unidad con los seres vivos, un todo que interactúa constantemente, un holobionte” (Peláez et al., 2017, p. 8). Pero, como es de esperarse en esta vida unívoca, en este plano de inmanencia, esa comunicación es ya intercambio de información genética, adaptativa, gracias al discernimiento que posee todo microbio que habita la Tierra y, por supuesto, a nosotros, sus productos. A eso nos referimos con interioridades evanescentes, a eso se refiere el concepto de *hologenoma*, pues él “se define, por tanto, como la suma de la información genética de un ser vivo que actúa como hospedador y la de la microbiota que se hospeda en él” (Ibíd., p. 14), ese constante inmiscuirse del afuera en el adentro, y el adentro en el afuera.

Por eso hablamos de videncia de Deleuze, porque él mismo explica que “un organismo [...] no cesa de recogerse en un espacio interior, y de expandirse en el espacio exterior, de asimilar y exteriorizar”; él mismo habla hermosamente de las membranas, diciendo que “ellas llevan los potenciales y regeneran polaridades; ponen en contacto precisamente el espacio interior y el espacio exterior, independientemente de la distancia”; en fin, él habla de que “hay que comprender incluso biológicamente que «lo más profundo es la piel», que ella es esa “superficie topológica de contacto” (2005e, p. 136). Pero esa videncia es compartida o inspirada en la videncia de Simondon que explica que “*el viviente vive en el límite de sí mismo, sobre su límite [que] todo el contenido del espacio interior está topológicamente en contacto con el contenido del espacio exterior sobre los límites de lo viviente*” (2015, pp. 286-289).

cuerpo está en el Ser, no se separa del plano de inmanencia, y es como una ola, “avanza como una ola” (Deleuze & Guattari, 2020, p. 330). Como es un pliegue del océano, *sobre* el océano y *en* el océano, nunca separado, nunca aparte, cada cuerpo es “como un corcho sobre el mar embravecido” (Deleuze, 2020, p. 131), un ser lento del océano, un lugar donde el océano se ralentiza, donde el océano se alza y todavía no baja, al tiempo en que es aquello que tiene la fuerza y la forma que le dan las corrientes oceánicas, las corrientes de viento, la atracción de la luna, lo desmesurado.

cuerpo intenso, CsO

Que sobre este plano de inmanencia se individúen cuerpos que son multiplicidades, cuerpos fisurados o disueltos, cuyas formas de interioridad son “puras y simples apariencias” (Deleuze, 2020, p. 6), se explica porque las fuerzas que recorren el Universo son azarosas, no están medidas, controladas, por una Mano Sabia, sino que es una mano como la de los dibujos citados, Mano Insomne, Borracha, Delirante, la que traza. Los cuerpos, al ser el resultado de esos trazos, trazos temblorosos, son un puro caos, son fruto del caos, una “catástrofe-germen, caos-germen [...] zona loca” (Deleuze, 2021, p. 45). Pero, “¿qué quiere decir caos-germen? Quiere decir un caos, pero un caos del cual debe salir algo” (Ibíd. p. 95). Es por salir del caos, por ser hijo del caos, que el cuerpo sorprende. Ante todo cuerpo deberíamos preguntarnos cómo es posible que exista, que esté aquí, que haya surgido de ese caos, que sea aún un caos, pero un caos con cierta coherencia. Como es un caos-germen, como germina del caos, todo cuerpo es un hundimiento, un terremoto, un tsunami, un torbellino, una catástrofe, en la medida en que “la catástrofe es el lugar de las fuerzas” (Deleuze, 2021, p. 71), en la medida en que la catástrofe es la diferencia, en la medida en que el cuerpo es el lugar de las fuerzas de la diferencia, “el punto de encuentro de fuerzas [...] el centro de una implosión” (Le Clézio, 1992, p. 82). Y sorprende, un cuerpo sorprende, porque de estas fuerzas, de esta catástrofe, en medio de ese huracán, surgen unos ojos que crean imágenes, una boca con unos dientes que mastican, una boca que besa o escupe, un estómago que deshace comida, tejidos nerviosos, “intensos *estados de nervios*” (Deleuze & Guattari, 1974, p. 27), que comunican órganos distantes, actividades distantes.

No es algo diferente lo que busca hacer sentir Deleuze, también junto a Guattari, con su concepto del *cuerpo sin órganos*. A través de él van en busca, y defienden, ese suelo intenso y

caótico que produce y posibilita la estratificación y parcelación orgánica, ese suelo alucinado que hace que toda *organicización* sea, como el Ser equívoco y su buen sentido y su sentido común, su Memoria-Identidad, secundaria, artificial. De este modo, el CsO es el cuerpo como *caosmos*, como “una composición del caos que da la visión o sensación [...] un caos compuesto” (Deleuze & Guattari, 1993, pp. 205-206). Entendidas las fuerzas que individúan a un cuerpo como su suelo intenso, como su CsO, los órganos que existen y que se forman, son lo que el caos traza, lo que el caos escribe, lo que las velocidades relacionan, la relación de velocidades. Desde el CsO como el suelo intenso del cuerpo, como el motor intenso del cuerpo, los órganos son un caos compuesto, un caos coherente, un “caos [...] legible” (Bolaño, 2019b, p. 257), el caos de las partículas de hidrógeno que se mezcla con el caos de las partículas de carbono y trazan, escriben, un pulmón, dos pulmones. En ese sentido, a lo que se opone el CsO no es a los órganos, puesto que los órganos son una creación asombrosa, una comunicación intensa de partículas y verbos y espacios y tiempos, que asombra. A lo que sí se opone, el enemigo contra el que batalla el CsO, es a la visión ordenada, parcelada, funcional, impuesta por la Moral de los sacerdotes de la equivocidad del Ser, con el fin de despreciar, ahogar, identificar y juzgar cada porción de esa intensidad volcánica que es el cuerpo. Es esa categorización, jerarquización que somete al caos del cuerpo, al caos originario que es cada cuerpo, lo que hace que los órganos no sean tomados como una creación intensa y asombrosa, sino como partes, partes pesadas que están fijadas, que se enferman, que se corroen, se hacen moho, podredumbre, eso que sólo Dios, eso que sólo por vía del *juicio de Dios*, se puede vencer, se puede soltar para seguir viviendo, para vivir eternamente. Dicen Deleuze y Guattari, entonces, que a lo que hay que enfrentarse es al organismo, que “el enemigo es el organismo [*porque*] el organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación [...] que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil” (2020, p. 207).

Con el CsO se trata, pues, de instituir a la intensidad de la materia como el sustento básico del cuerpo, como lo que el cuerpo realmente es: *cuerpo-intenso*, extensión, sí, pero extensión que sólo es posible por la intensidad. Con el CsO se trata es de recuperar la inmanencia del cuerpo, recuperar su suelo, su *superficie*, su materialidad, porque las líneas de fuerza son líneas desbocadas de materia, pero una materia convulsiva, escalofriante, anímica, “materia en la que no hay dioses” (Deleuze & Guattari, 2020, p. 207), y, por lo tanto, materia libre de tristeza,

de *resentimiento*. De lo que se trata, en últimas, es de entrever el Universo y la Tierra, el paso, los caminos, la travesía de la materia del Universo y de la Tierra, hasta delinear cada cuerpo, y así caer en cuenta de un Ser confundido con la Materia y, por confundido con la Materia, lo espiritual también es tierra, todos los cuerpos están hechos de Universo y de Tierra y de Espíritu, es decir, de Materia. De nuevo Clarice, de nuevo la literatura filosófica o la filosofía literaria de Clarice, siendo capaz de ver que “todo está hecho de tierra”, y que la tierra es “un material precioso”, y que todos los espíritus, todas las almas, son tierra, están tejidos “por la tierra más fina” (2021, p. 150). Sí, por eso es que somos “la gota de agua viajando en el meteorito” (Drexler, 2017), por eso que “somos agua, tierra, luz y aire” (Deleuze, 2002a, p. 123), porque nunca nos separamos del Ser y su decir diferencia, porque somos en el Ser, lo que el Ser transporta y lo que transporta al Ser, pasajeros en y del Ser, “el pasajero por excelencia” (Deleuze, 2020, p. 131), el adentro del afuera, un pliegue del afuera, una ola del Océano, una nube de la Vida.

De hecho, como nuestro suelo, nuestro *fondo*, es un fondo intenso, múltiple, hirviente, CsO, caos-germen, catástrofe-germen, material, cuántico, nuestro cuerpo es un cuerpo parcialmente organizado, frágilmente organizado, tembloroso, metaestable, una cuerda floja, “un enjambre de moléculas puesta de acuerdo de forma provisional” (Drexler, 2004), algo medido por lo desmedido, algo medido que es trabajado por la desmesura. Sí, el CsO es nuestro suelo intenso, porque es nuestro *huevo*, nuestro *embrión*, “la materia intensa y no formada, no estratificada” que aún cargamos, esa “matriz intensiva”, esa “materia igual a energía”, esa intensidad ciega “anterior a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos” y que sólo se define “por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupos” (Deleuze & Guattari, 2020, p. 201). Como es huevo, como es matriz intensiva, como es el puro desafuero, el CsO es “fundamentalmente movimiento” (Deleuze, 2020, p. 22), es la escritura continua, el dibujo continuo, presente, actual, de las fuerzas, de al menos dos fuerzas, con velocidades o direcciones distintas, que nos trazan, que nos continúan trazando. Es como si Deleuze y Guattari nos dijeran, a cada uno, calladamente: *no te engañes, si respiras, si aún sigues respirando, es porque aún nadas en líquido amniótico, aún eres la trayectoria del espermatozoide de tu padre y el estruendo que se produjo cuando se chocó con el óvulo de tu madre, aún eres magma, aún eres embrión, aún eres huevo, y es ese embrión, ese*

huevo, el que te permite mudar de sangre, mudar de células, mudar de piel, mudar de huesos, estirar tus huesos, seguir estirando tus órganos.

Y si en relación a la individuación de un cuerpo, el concepto de CsO, el huevo, el embrión, es tan relevante, es porque es en Deleuze la herencia de Simondon y Spinoza. En Simondon, el huevo o el CsO es la carga de realidad preindividual que acompaña siempre al individuo. Para él, para Simondon, “el individuo constituido transporta consigo una cierta carga de realidad preindividual, animada por todos los potenciales que la caracterizan [*y que*] es una fuente de estados metaestables futuros de donde podrán surgir nuevas individuaciones” (2015, p. 15). La carga de realidad preindividual es, pues, el infinito que cada cuerpo continúa llevando, la Vida que nos atraviesa, la Vida que posibilita y empuja nuestra vida, “el signo de esta creación que no cesa [...] este centro de fuego que arde [...] esta célula madre que no cesa de dividirse y extenderse [...] esta matriz inmensamente caliente que nunca deja de trabajar en el mundo” (Le Clézio, 1992, pp. 22-24). Por el lado de Spinoza, el huevo es la parte de potencia de Dios. Deleuze se explica poniéndose de ejemplo y dice: “*soy una parte -pars- de la potencia de Dios.* Quiere decir literalmente: soy un grado de potencia [...] Soy un grado de la potencia de Dios [...] ¿Qué es exactamente una parte de potencia? Una intensidad” (2019a, pp. 192-350).

Y aquí en particular, junto a la parte de potencia de Dios como la herencia de Spinoza en el CsO de Deleuze, hay que tener cuidado. Hay que ser cautos, y aclarar que en ningún momento se está diciendo que esa parte de potencia de Dios, ese CsO, esa intensidad, sea algo, dentro del cuerpo, que dependa de Dios. Ser una parte de potencia de Dios es, aquí, ser una parte de potencia del Ser, es ser aquello que, para ser y mantenerse, no se despega del Ser sino que es alimentado, producido, individuado por las fuerzas, las intensidades del Ser y, como tal, es una porción de diferencia intensa del Ser. En ese sentido, Dios ya no es Dios, Dios es el Ser, y el Ser ya no es más Dios, el Ser es ahora la Materia, es la Vida y la Materia de la Vida, es *Dios = Materia*, es *Materia = Dios*, y sólo buscamos, queremos, el Reino Inmanente de la Materia. Es la Materia la que es eterna, la que es omnisciente y omnipotente, la que sabe, siempre sabe, dónde y cuándo y cómo, la que es capaz de crear unos ojos allí donde es necesario relacionar fotones, la que es capaz de hacer una lengua o unos dientes donde hay que deshacer tendones, descomponer moléculas. En esto, Deleuze y Guattari son tajantes: “El CsO no es Dios, sino todo lo contrario. Sin embargo es divina la energía que lo recorre” (1974, p. 21). *Es divina la energía*, las fuerzas, que recorren al CsO, a la carga de realidad preindividual, a la parte de potencia de Dios, porque

son pura intensidad, puro desafuero, pura rebeldía, puro huir, puro fugarse, y eso es lo que deslumbra, lo que desorbita los ojos, lo que eriza la piel, lo que rompe todo esquema, todo Saber y toda Razón.

Así pues, no es sólo que Dios haya muerto y ahora el Hombre es Dios, es que Dios y Hombre son aniquilados por la Materia, es que no hay poder y sabiduría como los de la Materia, y entonces hay seres divinos, sí, pero no sólo los Dioses, no sólo los Hombres, sino todas las criaturas y todas las partículas, todas las ondas, Materia Mística. Y si Dios y el Hombre son aniquilados por la Materia, es sencillamente, porque la Materia no tiene ni Dios ni Hombre, la Materia es demoníaca, es Bruja, es lo que siempre se escapa, lo que siempre corrompe y se corrompe. No somos hijos de Dios, somos todos hijos de la Materia, de una Materia-Bruja. Y es por haber sido capaz de ver que no hay Dios sino Materia, que Clarice dijo que *Dios es ya*. Es gracias a que no hay Dios sino Materia, a que la Materia es Dios como Bruja, a que la Materia es una Bruja que amenaza a todo Dios y a todo Hombre, en fin, es por ser hijos de la Materia que es Dios, que es Bruja, que es esa porción de caos, porción de informalidad, azar, porción del afuera que somos, que nos atraviesa¹⁰⁶, porción de esas partículas anónimas, de esas energías y gravedades oscuras, de ese *fondo desfondado*, de eso más desaforado, más olvidadizo, más indiferente e imperturbable, de esa porción de ebriedad, de esa porción dionisiaca, de esa porción de virtualidad¹⁰⁷, de eso que hay de más intenso y endemoniado y que nos dibuja, que nosotros decimos: *somos divinos ya*.

¹⁰⁶ No sólo somos *el adentro del afuera*, sino que, como afirma Deleuze, “la línea del afuera está adentro [...] de modo que puedo decir que la línea del afuera me atraviesa, que soy el ser de lo lejano [*que*] la línea del afuera no es una abstracción, sencillamente cada uno de nosotros tiene la suya”(2020, pp. 24-47-189).

¹⁰⁷ Si, sobre el plano de inmanencia, lo virtual y lo actual se confunden, es porque lo virtual es real sin ser actual, es porque lo virtual, luego de actualizado, no pierde su existencia, no se agota, sino que corresponde a eso que en el ser es sólo pregunta, *?-ser*. De esto modo el CsO, la carga de realidad preindividual, la parte de potencia de Dios, es lo virtual que sigue mugiendo en todo lo individuado: “Lo virtual hasta debe ser definido como una estricta parte del objeto real, como si el objeto tuviera una de sus partes en lo virtual, y se sumergiera allí” (Deleuze, 2002a, p. 314).

CsO, almas contemplativas

Queda algo más por mostrar acerca del CsO, queda algo más por decir. Queda por decir que si el CsO es el rumor, el vínculo, la relación, entre lo virtual y lo actual, entre lo preindividual y lo individual, entre el afuera y el adentro, entre lo desaforado y lo delimitado, entre la intensidad informe y lo formado, es porque es el resultado de esta inmensa travesía, es el signo, los jeroglíficos, que traza la Materia en un cuerpo, el testimonio de los caminos recorridos por la Materia hasta arribar a un cuerpo, y cómo ese cuerpo no se separa nunca de la Materia. Queda por decir, en medio de esta lucha contra la trascendencia, contra los sacerdotes que hacen del cuerpo algo separado de lo divino, algo que no merece explicarse ni estudiarse por la inmensa distancia que lo separa de lo divino y, por lo tanto, lo une a lo terrenal, a la materia infame, a la materia débil, y “aun al precio de nuestra coherencia, y en provecho de una coherencia superior” (Deleuze, 2002a, p. 364), que el CsO es, en el cuerpo individuado, algo como sus almas.

¿Alma, almas? ¿No había quedado demostrado que el alma era una ficción, un artificio, un truco de magia que sólo Dios conocía y mediante el cual se hacía necesaria una repetición Moral como repetición del desprecio hacia el cuerpo? ¿No había quedado claro que si queríamos acercarnos, realmente, a una individuación inmanente de un cuerpo y a toda su potencia, había, no sólo que dejar de lado las almas, sino enfrentarlas, derribarlas? ¿Alma, almas? Sí, hablamos, de nuevo, de almas, porque “el hecho de que este derribamiento conserve muchos caracteres platónicos no sólo es inevitable sino deseable” (Deleuze, 2002a, p. 105). Sí, aún hablamos de almas, y aún hablar de almas, es también una afrenta, otra afrenta contra los sacerdotes. ¿Por qué? Porque, así como hicimos de Dios Materia, y de la Materia una Bruja, algo endemoniado, en este momento tomamos lo más delicado, lo que nos hacía hijos de Dios, nuestro vía de acceso a Dios, y lo invertimos, invertimos su valor, su sentido, y lo devolvemos a la superficie, diciendo ahora que el CsO, como alma, es “la sustancia viva [...] la materia viva” (Ezcurdia, 2012, pp. 39-40). El CsO, al constituirse como el suelo intenso, el fondo crepitante del cuerpo, su huevo, su embrión, su caos, es lo que plantea, de nuevo, la pregunta por el *Yo*, pero no para saber *qué es*, sino para saber *quién es Yo*, para conocer cuáles son las fuerzas que se reúnen, se condensan en un determinado lugar, y componen un *Yo*. En otras palabras, no es sólo que el CsO nos de un cuerpo, nos de la intensidad que somos como cuerpo, que sea motor de la intensidad que es cada cuerpo, sino que, igualmente, al ser ese nuestro origen más básico, es también lo que nos define,

lo que nos hace ser lo que somos, lo que sustenta lo que somos, lo que nos da cierta individualidad, lo que nos *diferencia*, lo que hace que todo cuerpo pueda decir *Yo*, pueda seguir diciendo *Yo*.

Entonces sí, ahora así: *Yo = CsO*, mejor, *CsO = Yo*, *Almas = Yo*. Pero, ¿qué quiere decir que el CsO sea nuestras almas, las almas que nos permiten decir *Yo*, que nos hacen ser un *Yo*? Es sencillo, basta juntar las piezas. Primera pieza: el vitalismo de Deleuze asume la existencia de un Ser unívoco y, por unívoco, un Ser que se confunde con la Materia y, por confundirse con la Materia, genera todo un misticismo que es ateo, uno en el que lo trascendental es real, es empírico, es aquí, es ahora. Segunda pieza: ese misticismo asume la existencia, no sólo de una materia problemática, preguntona, inquisidora, sino, por problemática, por inquisidora, también animada, también capaz de decidir, de escoger, de ir hacia donde prefiere, de esquivar lo que no le interesa. Tercera pieza: el CsO, como condensación, como superficie cruda, primitiva, de esa materia intensa, es bisagra entre lo virtual y lo actual, aquello que, en lo actual del cuerpo individuado, hace parte de “todo un dominio irreductible a lo extensivo [...] que corresponde al plano intensivo” (McNamara, 2020, p. 486), aquello que, en el cuerpo individuado, es “la energía, la cantidad intensiva [...] un principio trascendental” (Deleuze, 2002a, p. 360). ¿Qué resulta del junte de estas piezas? Resulta que el CsO no es sólo, en el cuerpo individuado, en el cuerpo individuándose, foco¹⁰⁸ intensivo, sino que es foco material-espiritual, inmanente-trascendente, en fin, foco místico del cuerpo. Por ser foco intenso del cuerpo, por ser condensación de una materia que, se asume, es animada, es divina, el CsO es, igualmente, foco místico del cuerpo. Como foco místico del cuerpo, el CsO no es El Alma, suerte de sustancia trascendente que eleva o es promesa de elevación de la materia despreciada, engañosa, pecadora, sino *las almas*, las múltiples e inesenciales almas, la miríada de almas, que son cada una de las partículas, la combinación de las almas de las partículas, partículas-almas que discernen, partículas-almas que trazan, partículas-almas-signos que escriben. Como foco intenso del cuerpo, el CsO es el caos-germen que produce al cuerpo, que hace del cuerpo la encarnación de las líneas, las carreteras de materia convertidas en carreteras de arterias, de sinapsis, de neurotransmisores, que hacen vivir al cuerpo, que hacen vivir en el cuerpo aquello que es más

¹⁰⁸ Cuando utilizamos la palabra *foco* no queremos decir que haya un lugar en el cuerpo, un lugar específico en el cuerpo, corazón, cerebro, donde se aloje el CsO, donde se alojen las almas que son el CsO, dándole primacía a este lugar por sobre el resto del cuerpo, dándole privilegio a este lugar por sobre el resto del cuerpo. Cuando utilizamos la palabra *foco* decimos, más bien, foco descentrado, foco que se esparce, que cambia de lugar, que aparece donde menos se lo espera, y no se encuentra donde se lo busca, *casilla vacía*, elemento = *x*.

desorbitado, más endemoniado. Pero, al tiempo, como foco místico del cuerpo, el CsO es lo que hace que en el cuerpo haya almas, almas que resultan del relacionamiento de partículas animadas, y que sea necesario, en definitiva, “atribuirle un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células” (Deleuze, 2002a, p. 124).

Y, ¿de qué se encargan las almas, de qué se encargan las partículas más salvajes, más feroces, que crepitan como CsO? Dice Lapoujade que se encargan de contemplar, se encargan de contraer, contemplar y contraer, los espacios y los tiempos de los diversos elementos que rodean al cuerpo, que atraviesan al cuerpo, “las materias de esos instantes, agua, luz, nitrógeno, sulfatos, cloruro, carbono” (2016, p. 72), dinamizadas por cierta singularidad, por cierto nudo narrativo. En definitiva, lo que hay que comprender, es que el caos del cual germina el cuerpo, no es un caos que hace que el cuerpo germine y, una vez germinado, se detenga. No, el caos continúa, el caos es continuo germen porque se encarga de que la intensidad del cuerpo, lo caótico del cuerpo, no se agote, porque si se agota, no vive, se desvanece. En otras palabras, se trata del hecho de que las almas como CsO, contemplan, contraen, y al contemplar, al contraer, hacen que el caos sea *presente*, hacen presente al cuerpo como caos, hacen presente al caos del cuerpo, “son la contracción de instantes que constituyen la presencia, el presente, el punto de actualidad o actualización en el que la sensación se da y encuentra el órgano capaz de vivirla” (Pardo, 2014, p. 40). En ese sentido, las almas como el CsO del cuerpo individuado, son las responsables de seguir plegando el afuera en este rincón del Universo, de seguir haciendo que la materia desaforada se desvíe, se arremoline aquí, en este paraje del plano de inmanencia, y produzca esta concavidad, este torbellino, este espacio de espera metaestable que es mi cuerpo-diferencia.

Así es que aparece y se sostiene toda individualidad, puesto que “todo organismo es, en sus elementos respectivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas” (Deleuze, 2002a, p. 123). Así es que aparece y se sostiene todo *Yo*, puesto que “hay yo en cuanto se establece en alguna parte una contemplación furtiva, en cuanto funcione una máquina de contraer”; así es que todo *Yo* no es otra cosa que “una contemplación [y] no existimos más que contemplando, es decir, contrayendo aquello de lo cual procedemos” (Ibíd., pp. 132-124-125). Sí, y entonces, entonces, los latidos que se leen en un electrocardiograma son la prueba de la infinidad de contracciones y contemplaciones que nos sostienen, que nos hacen decir *Yo, Yo soy, Yo respiro, Yo todavía respiro, Yo todavía soy capaz de retener y componer los verbos, los espacios, sus velocidades, sus traslaciones, que me son*

indispensables para seguir diciendo Yo. Entonces, los pliegues-latidos de un electrocardiograma dan fe de que aún muge en nosotros una intensidad que nos hace capaces de seguir doblando la línea del afuera, de seguirle arrancando a la línea recta del tiempo, que es sólo devenir desaforado, una interioridad, un *presente*¹⁰⁹, una presencia de la diferencia que es “una

¹⁰⁹ Decimos, entonces, que para lo vivo, para lo individuado, para lo actualizado, “sólo el presente existe” (Deleuze, 2002a, p. 129), sólo el presente del pliegue que dobla la línea del afuera existe. Decimos que la dimensión virtual del plano de inmanencia, el *fondo* o *spatium intensivo* como Eterno Retorno de lo Mismo, eterno devenir de la materia, “está en relación esencial con el porvenir [...] porque el porvenir es el despliegue y la explicación de lo múltiple” (Ibíd., p. 181). Decimos, entonces, que sólo hay una actualidad que es presente en tanto contracción indispensable para sostener el pliegue, para que el pliegue no sea devorado por la fuerza del porvenir, la fuerza ciega del *fondo* virtual, del Eterno Retorno de lo Mismo, que no le interesa detenerse, que sólo se detiene o se ralentiza en cierto lugar gracias a un esfuerzo desmesurado, gracias a un esfuerzo hercúleo que dobla la línea recta del tiempo salido de sus goznes, el tiempo desmedido.

¿Y para qué decimos todo esto? Para hacer énfasis en que no hay Memoria, en que lo virtual no es Memoria, en que no hay un Ser como Memoria, tan sólo unas vidas frágiles como presente, y un devenir potente como porvenir, como ley original y primitiva, que roe todo presente, que hace que todo presente pase y se olvide y no se acumule ni se guarde. Toda memoria entendida como almacenamiento del presente que pasa, como esfuerzo para que el presente no pase, como esfuerzo para retener algo del presente que ya pasó, “es metafísica” (Lapoujade, 2016, p. 71). *Metafísica* quiere decir que, pensar, sobre este plano de inmanencia, desde la inmanencia, que haya algo encargado y preocupado por que el tiempo que pasa no se olvide, no se borre, sólo puede ser obra humana, demasiado humana, demasiado motivada por el miedo, el miedo de saber que *todo instante es mortal*, que todo es roído por el Olvido. Toda memoria, entendida como metafísica, es Historia, hace parte de la Historia, y es la Historia como el resultado de una labor humana, motorizada por el buen sentido y el sentido común, de ir encontrando los materiales más apropiados para que el presente no pase, para detener, durante el mayor tiempo posible, el paso del presente, y retener nombres, fechas, lugares, gestas. Eso es la tinta, eso es el papel, eso son las bibliotecas, los computadores.

Ahora bien, ¿qué significan la genética, las herencias celulares, los instintos? ¿Si decimos que en un Ser como Eterno Retorno de lo Mismo, eterno devenir y olvidar, no hay memoria, cómo explicar las herencias celulares, los instintos? Pues se entiende que existen, y se afirma su existencia, sólo comprendiendo que no son ningún tipo de almacén del Ser, pasado que no ha terminado de pasar, que se conserva, sino que son, más bien, presente, contracción actual de las partículas-almas. En ese sentido es que Deleuze afirma que hay “niveles de síntesis pasivas y combinaciones de esos niveles entre sí” (2002a, p. 123), es decir, que hay diversos tipos de contracciones y contemplaciones producto de diversas velocidades de las partículas, contracciones y contemplaciones más lentas que otras, lentísimas, contracciones y contemplaciones efímeras, ágiles. La piedra, por ejemplo, la piedra es una contracción prácticamente imperceptible, pero existente, real, una contracción que hace que el presente de la piedra sea un presente de miles y millones de años, pero siempre presente.

Sólo se puede admitir, entonces, la existencia de una memoria *física* y, en tanto física, presente. Sólo se puede admitir a la memoria como *propiedad* o *característica* o *función* de la materia, como un tipo de materia que contrae tan lentamente que, pareciera, fuera pasado, pero es presente, un tipo muy particular de contracción, de contemplación milenaria, pero presente. De este modo “las propias afinidades químicas y causalidades físicas remiten a unas fuerzas primarias capaces de conservar sus largas cadenas contrayendo sus elementos y haciéndolos resonar” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 214). En otras palabras, los humanos *producen* una memoria, una memoria artificial, siempre maleable, siempre al servicio de cierto poder, de cierto discurso dominante, mientras que la materia *tiene* memoria, y ese tener memoria es un presente, es también una contracción, una contemplación actual, y por eso “el ser se forma aquí” (Deleuze, 2002a, p. 132) como herencia celular, como volcán, como fósil, como instinto que actúa, que *es*.

Si, como dijo Bergson, *todo el pasado es*, no es porque coexista con el presente como virtual, no es porque el pasado sea un contenedor de recuerdos que vaya en paralelo con el presente, que haga que el presente sea el punto más contraído de ese cono gigantesco que se agiganta al almacenar aquello que pasa sin ser percibido. Si *todo el pasado es*, es porque *es* presente, porque para lo vivo *sólo el presente existe*, y entonces todo recuerdo se hace *in situ*, todo recuerdo es también una contracción que se hace aquí y ahora, un esfuerzo actual por arrancarle al olvido un recuerdo, un recuerdo que ya no es otra cosa que otro poco de materia que hace parte de este pliegue, lo que es

presunción, una pretensión” (Lapoujade, 2016, p. 72), de que “«aquello» continúe” (Deleuze, 2002a, p. 124), una defensa de esta espera que es mi interioridad, de esta excepción, de esta ola, de esta nube, que es mi cuerpo que todavía no cae, que todavía no se disuelve. Y, entonces, si los pliegues-latidos en el electrocardiograma son prueba de que vivo, del verbo *vivir* conjugado en presente, también son prueba de que muero, de que, constantemente, hay un instante el que muero, en el que no contraigo, sístole-contracción, diástole-distensión; sobre todo, los pliegues-latidos son prueba de que voy muriendo, de que se me acaban las fuerzas, las fuerzas que me permiten contraer, y me sobreviene el cansancio, el cansancio que “marca ese momento en el que el alma ya no puede contraer lo que contempla, en el que la contemplación y la contracción se deshacen” (Ibíd., p. 129), en el que mi pliegue-latido pierde su empuje, no salta tan alto ni con tanta frecuencia, y me voy esparciendo, y me voy desarticulando, me voy haciendo llanura, me voy aúnando, de nuevo, al plano de inmanencia, hasta que un/a médico/a, un/a amigo/a, un/a hermano/a, dice: aquí ya no hay pliegue, este pliegue se acabó, *flat line*.

Yo es Otro, encanto

Cuando decíamos que un grillo no *verdea* de la misma manera que un árbol, decíamos que esto ocurre porque el grillo no es sólo un *verdear*, sino que también es un *cantar*, un *saltar*, un *volar*. Pero ahora debemos decir que, incluso, un grillo tampoco *verdea*, *canta*, *salta* o *vuela* de la misma exacta manera que un grillo vecino, un grillo amigo, *verdea*, *canta*, *salta*, o *vuela*, que “un pez no puede lo que el pez de al lado puede” (Deleuze, 2019a, p. 77). Se entiende que

decir que el pliegue puede recordar mientras siga contrayendo, lo que es decir que el pliegue como interioridad de espera o excepción, al desbaratarse, al deshacerse, también desbarata y deshace todos los recuerdos, toda posibilidad de recordar.

Y, entonces, si nacemos sabiendo, no es porque sea el alma la que sabe, la que vivía en ese Topos Uranos como Memoria. Si nacemos sabiendo, si ya sabemos ciertas cosas desde el momento en que nacemos, es porque la materia es la que discierne y la que sabe, la que prefiere el oxígeno en vez del carbono para los pulmones, la que prefiere los microbios a lo estéril. Por eso no existen ni el Mundo de las Ideas como contenedor de Almas, ni la Memoria, por eso ninguno de ellos puede ser tomado como “aquél cajón u ordenador donde se almacenan los recuerdos, que quedan inalterados cuando vuelven a ser descubiertos” (Castellanos, 2022, p. 44). Por eso sólo el Olvido existe, el Olvido del Eterno Retorno de lo Mismo, y todo saber/recuerdo no es un *re-cordaris* como un dirigirse a un lugar en específico que almacena lo vivido, el alma, el corazón, y lo trae de vuelta, sino *re-corporar* o *reneuronar* como un contraer actual, aprendizaje en curso que es hazaña actual de la materia contra el Olvido, sin que el saber/recuerdo no se forma, no se enlaza: “Cuando recordamos un hecho o un dato evocamos el circuito neuronal que lo codifica. Cuando no lo recordamos, el circuito neuronal simplemente no existe [...] recordar es un acto vivo” (Ibíd.).

haya tal diversidad de capacidades, fortalezas y debilidades, no sólo porque haya una diversidad de verbos, de tiempos y espacios en los que esos verbos son conjugados por lo que se individualiza, sino porque, también, cada uno de esos individuos, cada uno de esos peces, de esos grillos, es el resultado de una contracción en particular, del junte de determinadas partículas animadas que contraen a su modo, a su manera, cierta cantidad de materia en vez de otra, cierta velocidad en el contraer en vez de cierta lentitud, y conforman un pliegue-pezu distinto de otro pliegue-pezu, así ambos se llamen peces. Se entiende que cada pez, que cada grillo, que cada cigarra y cada oso, sea el producto de “un «suelo contemplativo», de almas contemplativas” (Lapoujade, 2016, p. 72), que no son las mismas que las del pez, el grillo, la cigarra, el oso vecino. De este modo, cada uno tiene su CsO, sus almas, que lo constituyen, lo trabajan, lo hacen presente, lo hacen este pliegue-diferencia-presente, y definen *la cualidad propia de la cantidad*, definen “el límite propio de la sensibilidad” (Deleuze, 2002a, p. 354). ¿Qué quiere decir esto? Que “las miles de síntesis pasivas que nos componen orgánicamente” (Ibíd., p. 125), las miles negociaciones, acuerdos y desacuerdos, entre los millares de partículas y microbios que nos trabajan, nos trazan, nos escriben y pliegan la línea del afuera y nos dan esta interioridad que nos deja respirar y nos hacen decir *Yo*, establecen un determinado umbral o intervalo de intensidad que el cuerpo *es*, y que hace funcionar al cuerpo.

En últimas, ese umbral o intervalo de intensidad es lo que realmente sirve para identificar a todo *quién*, es lo más íntimo, lo más propio de todo *quién*, de todo *Yo*. Las almas que nos contraen y nos dan consistencia, son las que nos definen, son nuestra intensidad, “lo que Bergson a menudo llama el *matiz*” (Deleuze, 2005a, p. 35). Como “sólo se es lo que se *tiene*” (Deleuze, 2002a, p. 132), y sólo somos las almas que tenemos y que nos tienen, nos sostienen, ese matiz, ese intervalo de intensidad, producto de las almas que contraen y nos hacen ser contracción, contemplación, son, según Deleuze, nuestro umbral de vibración, nuestra *manera de ser*, y por eso “yo no soy una sustancia, soy una manera de ser” que no es una personalidad sino “una muy fuerte individualidad [...] una cantidad intensiva”, pero no sólo yo, no sólo nosotros, sino que ustedes también, “ustedes no cesan de ser una especie de vibración, de vibración con un máximo de amplitud y un mínimo de amplitud” (2019a, pp. 47-256). Como somos en el Ser, como no nos separamos del Ser, y somos un grado de la potencia del Ser, somos también una manera, una de las miles, infinitas maneras, en la que el Ser es, un modo, un relacionamiento de ciertas

moléculas y partículas en vez de otras, una cifra, una combinación en particular, una “frágil combinación” (Deleuze & Parnet, 1997, p. 10)

Y, ¿qué significa ser una manera de ser, tener una manera de ser, unos límites de la sensibilidad que no son los mismos límites ni la misma manera de ser del vecino? Significa que cada pliegue tiene una amplitud y una longitud, tiene un máximo de intensidad y un mínimo de intensidad que, de ser rebasados, destrozan el pliegue, deshacen el pliegue, ya no hay cuerpo como *esta* manera de ser cuerpo, de ser *este* cuerpo. Significa que cada pliegue puede soportar ciertas velocidades, ciertas lentitudes, ciertas temperaturas, hasta cierto punto; pasado ese punto, es el desmembramiento, es el congelamiento, es el derretimiento. Significa que cada pliegue puede conjugar los verbos en infinitivo que lo atraviesan y que encarna, que contrae, hasta cierto grado, que puede *correr* hasta alcanzar cierta celeridad y durante un cierto tiempo, pero que, si sigue, ya no podrá *respirar*, ya no podrá *ver*, su corazón explotará, sus pulmones no responderán. Significa que, cuando Clarice dice que *vibra como la cuerda tensa de un arpa*, y cuando dice, también, que el punto-cuerda vibrante que es, está hecho de *pudor y de secreto*, está diciendo que esa vibración la define y constituye su individualidad más íntima, su secreto mejor guardado, aquello que, frente al espejo, al escribir, le permite decir *Yo*, ese invisible zumbido con un timbre, con una frecuencia y con una fuerza en particular, que le permiten expandir sus costillas hasta donde efectivamente las expande, caminar como ella camina, dormir y comer como ella duerme y come.

Por lo tanto, si seguimos todo el recorrido, desde la conformación de las Ideas gracias al azar de la conformación de las singularidades, desde la conformación de las singularidades como aquello que, en un mismo momento, diferencia [différentie] y diferencia [différencie] a la Idea, desde la dramatización provocada por las intensidades condensadas en cada singularidad que hace de cada Idea un escenario, y de cada individuo un personaje que cumple un rol, hasta la individuación de un cuerpo como campo de fuerzas, como multiplicidad, como pliegue del afuera, como una interioridad de espera o excepción que conquista y dobla una porción de la línea del afuera y constituye un presente, el presente de un cuerpo que “no es más que un actor, un autor, un agente destinado a borrarse” (Deleuze, 2002a, p. 51), podemos entender que Deleuze *necesita* decirnos algo respecto de nuestra individualidad, respecto de nuestro *Yo*. ¿Qué nos quiere decir Deleuze? Deleuze nos quiere decir que “bajo el yo que actúa, hay pequeños yo que contemplan y vuelven posibles la acción y el sujeto activo” (Ibíd., pp. 126-127), que “la

contracción no es una acción, sino una pasión pura” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 213), es decir, que lo que hay de más íntimo en cada uno de nosotros, lo que hace que cada uno de nosotros sea diferente del otro, no es una elección consciente, elección motivada por la Razón o por Dios, sino que es algo que nos *pasa*, es el fruto, sí, de las decisiones y las omisiones de la materia, de las combinaciones y relacionamientos que la materia ha preferido sobre otros para solucionar los problemas planteados por cierta Idea, por cierto Drama, por cierto nudo narrativo cercano. Lo que nos quiere hacer entender Deleuze es que “no decimos «yo» más que por esos miles testigos que contemplan en nosotros [*que*] es siempre un tercero que dice Yo” (2002a, p. 127), en fin, que “Yo es otro” (Deleuze & Guattari, p. 212)¹¹⁰. Sí, lo más privado, lo más particular, lo más individual, nos es absolutamente ajeno; lo que nos da una individualidad, lo que dibuja nuestro rostro, nuestros rasgos, nuestro tono de voz, nuestra altura y la longitud de nuestros huesos, por lo que nos reconocemos y por lo que nos reconocen, es absolutamente extranjero, exterior. Según Deleuze, lo más nuestro es lo que no nos pertenece, lo más cercano es lo más lejano, o viceversa, “ese lejano es lo más cercano [...] ese lejano, en tanto que está más lejos que todo medio de exterioridad, es por eso mismo lo más cercano, más cercano que todo medio de interioridad” (2020, p. 23). Según Deleuze, respecto de lo que nos hace decir *Yo*, respecto de lo que consideramos que es el *Yo*, se trata siempre de comprender que lo más personal es absolutamente impersonal, “*se trata siempre de mostrar cómo lo Otro, lo Lejano, es también lo más Próximo*” (Ibíd., p. 24).

Y entonces, como *Yo es Otro*, como lo más cercano es lo más lejano, lo más interior es lo absolutamente exterior, ningún tigre es sus manchas, ninguna cebra es su patrón de arañazos negros, nadie es el color de sus ojos, ni la cantidad de lunares en los hombros o en el cuello, ni el largo de sus pestañas. Todas esas son cualidades que, como los órganos organizados en un organismo, cumplen un rol, una función, un deber frente a un poder, frente a un saber, frente a un superior que los categoriza, los distribuye y los identifica (cédulas, pasaportes, *se busca*), los niega, los hace escalar hacia las alturas o los condena a las cloacas. No, nos interesan esas cualidades, ahora que entendimos que *Yo es Otro*, no nos pueden interesar esas cualidades; no, nos interesa, más bien, algo deslumbrante, nos interesa ver que las manchas de un tigre, los

¹¹⁰ En el hecho de que *siempre sea un tercero el que dice Yo*, y en el hecho de que *Yo es otro*, se ve el vínculo con eso que decíamos de que el *Yo* no es unidad sino multiplicidad, no es hermético, sino fisurado, disuelto. Deleuze señala esta relación: “Los yo son sujetos larvarios; el mundo de las síntesis pasivas constituye el sistema del yo [...] pero el sistema del yo disuelto” (2002a, p. 131).

contados arañazos de una cebra, el color de unos ojos, la delgadez de unos dedos, son lo que el fondo primitivo del cuerpo, lo que “la profundidad original” (Deleuze, 2002a, p. 364), el *suelo contemplativo* del cuerpo, traza. Y entonces sí, nadie es el color de sus ojos, ni el largo de sus pestañas, sino *aquello*, *eso* desconocido, innombrable, informe, que no se parece a los ojos, que no es nada como un ojo, o una pestaña, o unos dedos y, sin embargo, *produce* un par de ojos y el color de esos ojos, *hace* crecer pestañas y dedos. Y entonces no, el nombre propio no puede ser *mío*, *mi* nombre propio, sino sólo una etiqueta, un rótulo, que se refiere a la nubareda que soy, la ola que soy, el fruto, el *efecto*, los destellos que se desprenden por el choque de las fuerzas de la materia que realmente soy yo, que *se* arremolinan, *se* contraen y me permiten decir *Yo-Diferencia*. Y entonces no, el nombre propio de cada uno de los individuos, de los cuerpos, no es el nombre de una persona, sino que “designa un efecto, un zig-zag [...] faunas y floras [...] operaciones militares [...] tifones” (Deleuze & Parnet, 1997, p. 11). Y entonces sí, sí, “hay una contracción de la tierra y de la humedad que se llama trigo” (Deleuze, 2002a, p. 26), hay un encuentro entre amebas, cloruros, sulfatos, proteínas, sodio y ácidos, que se contraen, se ligan, y resuenan, y vibran, y ese resonar y ese vibrar, se llama Gilles Deleuze.

A fin de cuentas, si se identifica algo, si se individualiza algo, es a los sacudidas, a los desplazamientos, a las fugas y las pausas, a los ronroneos y los silencios, a las cualidades más sinceras, más originales, “más bellas [...] más brillantes [...] más preciosas [...] más vibrantes”, puesto que ahora se entiende que son provocadas, son producidas por las fuerzas, por las cantidades intensivas a las que “permanecerán para siempre aferradas” (Deleuze, 2002a, pág. 364). Esas cualidades más íntimas, más cercanas por absolutamente lejanas, más personales por absolutamente impersonales, más presentes por absolutamente atemporales o inactuales, algo que es de ayer y que “es de mañana y de pasado mañana y del futuro” (Nietzsche, 2011, p. 220), constituyen “una relación de velocidad y de lentitud” (Deleuze, 2019a, p 47), a saber, “nuestros ritmos, nuestras reservas, nuestros tiempos de reacción, los mil entrelazamientos [...] que nos componen” (Deleuze, 2002a, p 130), que hacen que Virginia, como enseñando un verdadero documento de identidad, diga: “Mi vida tiene una rapidez que no tiene la tuya” (2019, p. 132). Es eso, es realmente eso y no otra cosa, ese vínculo con el “espacio intensivo” (Deleuze, 2002a, p. 364), el espacio más bárbaro y salvaje, lo que nos hace ser una determinada trayectoria y un determinado compás, un fugarse y un huir que es nuestra fuga y nuestra huida, aletargada o desbocada, un día sí y un día no, nuestro *encanto*. Más que tener este o este otro nombre, más

que tener estos ojos en vez de estos, este color de piel en vez de este otro, cada vida tiene su encanto, en cada vida “hay una especie de torpeza, de fragilidad física, de constitución débil, de tartamudeo vital, que constituye el encanto de cada uno [...] una capacidad de vida, con una fuerza, una obstinación, una perseverancia en el ser sin igual [...] una fuerza no personal” (Deleuze & Parnet, 1997, pp. 9-10). Es eso, es ese encanto, lo que nos alienta y nos identifica, lo que en nosotros es “fuente de vida” (Ibíd., p. 9), la Vida que atraviesa nuestra vida, y nos da esta manera nuestra de acomodarnos, de sentarnos, de sonreír, de separar o juntar las sílabas. Es eso, ese encanto, la Vida que atraviesa a las demás vidas, esas manías, esas dudas, esas timideces o ferocidades que nos maravillan, esos ululares que nos conmueven, esos murmullos que nos socavan, eso que hace que ciertos individuos sean para nosotros “una variación atmosférica, una variación de color, una molécula imperceptible, una población discreta, una neblina o una llovizna” (Ibíd., p. 76). Efectivamente, de lo que nos enamoramos, de lo que se enamoran, no es de unos ojos sino de una mirada, no es de una boca sino de una aspereza en la voz, del “«andar de un cuerpo»” (Deleuze, 2019a, p. 216), de “animales que vienen a poblaros [*de*] ideas que os invaden [*de*] movimientos que os conmueven [*de*] sonidos que os atraviesan” (Deleuze & Parnet, 1997, p. 15).

Y sí, gracias al encanto de cada uno, gracias al encanto que le da a cada uno esa amistad con la Vida, esa articulación con lo que más crepita, con lo que más bulle en la Vida, los individuos nos parecemos más a un vendaval, o como a una llovizna, o como a un tornado, o como a una playa, a “una estación [...] un viento [...] una niebla [...] un enjambre” (Deleuze & Guattari, 2020, p. 342). Gracias a las almas que componen y contraen este pliegue-diferencia que es cada uno de nosotros, estas almas que son nuestro CsO, nuestro misterio y nuestro secreto, nuestro tarareo, nuestro temblor, los individuos no somos columnas macizas, edificaciones exactas que se corroen, se oxidan, se pudren, caen, sino, más bien, somos una cierta liviandad, “somos climas” (Pessoa, 2017, p. 124); no somos estanques, aguas empozadas, mares muertos, sino, más bien, “como una cascada, como una esclusa, comunicante, abarcadora” (Deleuze, 2002a, p. 367). Así es que, para terminar, preguntamos: ¿en qué consisten las huellas digitales sino es en ser el reflejo, el efecto, el *signo* presente, diario, de las vibraciones y las contracciones y los trazos invisibles de nuestro CsO, de nuestro huevo, de nuestras almas? ¿En qué consisten las huellas digitales si no es en ser prueba, síntoma fehaciente, de que “cada uno de nosotros es el puerto de llegada de un río inmemorial” (Zurita, 2011), la desembocadura de corrientes de

materia, de arroyuelos o estampidas de ondas y partículas, líneas/ríos que atraviesan nuestra piel y nuestras manos, que hacen que este presente, esta actualidad, esté compuesta, escrita, por lo más atemporal, lo más anónimo y desaforado? ¿No son las huellas digitales nuestro huracán, nuestra tormenta, “las variaciones de un «movimiento en espiral vibratorio»” (Deleuze & Guattari, 1974, p. 164), nuestra marisma más íntima, la espuma de nuestra ola?

Conclusión

Si muero en mi madriguera mirando los horizontes

No quiero cruces, ni aprontes

Ni encargos para el eterno

Tal vez, pasando el invierno

Me de sus flores el monte

Atahualpa Yupanqui.

Terminemos por donde empezamos: el vitalismo de Deleuze. Terminemos por donde terminamos: el cuerpo como producción inusitada, como diagrama, lugar de las fuerzas, punta visible de un proceso de actualización que se remonta a esa virtualidad como *fondo desfondado*, Eterno Retorno de lo Mismo, eterna repetición de la diferencia, eterno desorbitar y olvidar, sin separarse de ella, sin dejar de ser nunca un actor en medio de un drama, un caos que escribe la materia, los *particlos* de la materia, caos legible, caosmos, adentro del afuera. Sí, era necesario recorrer los caminos de esa materia mística hasta arribar al cuerpo. Era necesario romper todas las barreras y los cercos y seguirle la pista a ese proceso de individuación motorizado por esas singularidades inestables, contingentes, hasta hacer evidente que todo individuo es un *quien*, y que *quien* es siempre *una* intensidad, que el cuerpo es siempre *una* intensidad. Sí, era necesario pero, ¿por qué? ¿Por qué era indispensable responder a la pregunta *quién es un cuerpo, quién se individúa?* ¿Por qué, para este vitalismo deleuziano, se hace tan importante el cuerpo? Porque el cuerpo es un portavoz. Porque el cuerpo puede ser el portavoz de una tradición filosófica, tradición de la equivocidad del Ser, de los sacerdotes de un Ser equívoco, que no quieren saber nada de la Diferencia/Materia, que separan al Ser de la Diferencia/Materia e instauran un buen sentido y un sentido común, una jerarquía, una Moral, donde lo Idéntico, lo Inerte, lo Eterno, prima sobre lo volátil y lo inquieto, sobre la materia y la materia del cuerpo, y no hacen sino despreciarlo, ahogarlo, enfermarlo, condenarlo. Pero, también, porque el cuerpo puede ser portavoz de un Ser unívoco, de esa única ontología horizontal donde hay que *salvar* a la Diferencia, destruir todo aquello que la maldice, *destrucción como alegría* porque por fin nos permite abrazar lo desconocido de un Ser que se entremezcla y se confunde con la Diferencia, y

así anuncia *inmanencia por todas partes*, anuncia a la Materia como Reina, un Reino Inmanente de la Materia, una creatividad indecible de la Materia, que hace que todo ya sea trascendental, inaprensible, salvaje, demoníaco, que todo lo que ella produzca, piense, dramatice, escriba, sea igualmente¹¹¹ salvaje, aberrante, demoníaco, intenso.

Sí, era necesario recorrer los caminos de la materia hasta arribar a un cuerpo porque el cuerpo “está demasiado cerca del caos” y por eso “no es más que el termómetro [del] devenir” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 181). Sí, el cuerpo, como termómetro del devenir, le permite a Deleuze enfrentarse a esa filosofía que niega y condena el devenir, que niega y condena y desprecia a la diferencia, a la Vida, y así oponerle su asombro, su *crítica*, su *afirmar* y su *querer* eso que siempre pasa *entre*, esa inesencialidad de las Ideas, esos Problemas de la materia, esa inestabilidad de las singularidades y su individuar desde la superficie y hacia la superficie, ese Eterno Retorno de lo Disímil que provoca que todo siempre se escabulla, pregunte y cree, y así liberar a la Tierra de tanta pesadumbre, de tanta trascendencia. Es esa relación Vida-cuerpo, cuerpo-Vida, la que hace de Deleuze ese hijo monstruoso de Spinoza y Nietzsche, ese al que también le sorprende el cuerpo, ese que también grita, y su grito dice: “«No sabemos lo que puede el cuerpo...» [...] *no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo*” (2001, p. 27). Un grito que, en realidad, es una denuncia, denuncia de la equivocidad del Ser y su terror a la materia, a la variabilidad y movilidad de la materia, a ese constante olvidar de la materia que hace de cada instante, como dijo Clarice, un instante mortal. Una denuncia, sí, de esa manera, propia de los sacerdotes, de envenenarnos la vida, envenenarnos el cuerpo, llenarnos de miedo, de culpa, de angustia y de tristeza, hasta ahogarnos en un agujero negro, agujero de la paranoia, del que sólo nos salvan y nos liberan las promesas de otros mundos. En últimas, denuncia de una profunda ignorancia en el pensamiento que, motivado por estos sacerdotes, sólo ha visto al cuerpo “por el lado pequeño, por el lado de sus reacciones” (Deleuze, 2002b, p. 63), y entonces nada sabe de lo que puede la materia, de lo que puede un cuerpo, de las espléndidas torsiones, de los sobresalientes deslices que pueden provocarle porque, o siempre lo ha entendido como aquello

¹¹¹ Como todo está en el Ser, como todo lo que se individúa no se individúa para amenazar, poner en peligro, la Identidad del Ser, puesto que al Ser ya no le interesa ser idéntico, sino siempre más disímil, entonces todos los individuos son iguales, pero no iguales en el sentido de igualmente enemigos, mediocres, sino iguales en el sentido de igualmente atravesados por el Ser, igualmente en contacto con la fuente, igualmente alentados, impulsados, por un Ser absolutamente creativo, voraz, que no juzga, no se separa de lo que dice, sino que quiere todo lo que dice, se dice en todo lo que quiere. Precisamente, Deleuze explica que ahora sí “pueden entonces resonar las palabras «Todo es igual», pero como palabras jubilosas [*puesto que*] el ser igual está inmediatamente presente en todas las cosas, sin intermediario ni mediación [*y*] todas se encuentran en una proximidad absoluta [*y*] ninguna participa más o menos del ser” (2002a, p. 74).

que lo hace tropezar¹¹², o sólo lo piensa para aplacarlo, disminuirlo, porque con cada aplacamiento, con cada disminución, piensa mejor, representa mejor, se hace más grande el reino de lo Idéntico.

Sí, ese grito es una denuncia, pero como no basta con sólo denunciar, como la crítica, aparte de ser denuncia o destrucción, tiene que ser activa, creativa, y aportar toda una nueva sensibilidad, esa denuncia es también una iniciativa, una sugerencia, de una nueva dirección para la filosofía. Así, una nueva dirección para la filosofía que lo que quiere es afirmar la diferencia, afirmar la materia que trae diferencia, hacer entender que el Ser es diferencia, que la Vida es creación ciega, imparabile y eterna, necesita “instituir al cuerpo como modelo” (Deleuze, 2001, p. 27), hacer de él su brújula en la medida en que es él la encarnación de la diferencia, el lugar de las fuerzas, la combinación única y excepcional de millares de partículas y microbios. Sólo con el cuerpo como modelo, con el cuerpo portador de la materia más mística y demoníaca, se puede llevar a cabo el *proyecto de una filosofía de la diferencia*, una filosofía vitalista que se ocupa, se preocupa, por “cómo conservar las velocidades infinitas sin dejar de ir adquiriendo mayor consistencia” (Deleuze & Guattari, 1993, p. 118). En efecto, el cuerpo como modelo de la filosofía, una filosofía de la diferencia que quiere hacerse amiga de lo infinito, lo desmesurado, hace suyas las palabras de Nietzsche cuando afirma: “cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y el alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo” (2011, p. 78). Esa filosofía es la que entiende que, como el alma es materia, el espíritu es materia, hay que “llamar a la conciencia a la necesaria modestia [y] tomarla por lo que es [...] nada más que el síntoma de una transformación más profunda y de la actividad de unas fuerzas que nada tienen que ver con lo espiritual” (Deleuze, 2002b, p. 59). Es esa filosofía, que hace del cuerpo su punto neurálgico e intenso, la que dice: “«Escuchen, paren con el alma, con la conciencia, etc., deberían más bien primero intentar ver un poco lo que puede un cuerpo. ¡Ni siquiera saben lo que es el cuerpo y vienen a hablarnos del alma!»” (Deleuze, 2019a, p. 43). En fin, es esa filosofía monstruosa,

¹¹² “¿Te parece a ti que es propio de un filósofo andar dedicado a los que llaman placeres, tales como los propios de comidas y de bebidas? [...] ¿no te parece que, por entero —dijo—, la ocupación de tal individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede, está apartado de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma? [...] ¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres? [...] Por eso no tenemos tiempo libre para la filosofía, con todas esas cosas suyas. Pero el colmo de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de sus cuidados y nos dedicamos a observar algo, inmiscuyéndose de nuevo en nuestras investigaciones nos causa alboroto y confusión, y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad” (Platón, 1988, pp. 40-41-44).

aberrante, la que sugiere, pícara, que “«quizás cualquier desarrollo del espíritu se reduce únicamente al cuerpo»” (Deleuze, 2002b, p. 59).

Y el cuerpo como modelo, como brújula de esta filosofía, no sólo le propone una nueva dirección al pensamiento¹¹³, sino que también reclama una manera completamente diferente de entender la repetición, una repetición ahora vinculada a la repetición en el Eterno Retorno, a la repetición de un Ser unívoco. Dice Deleuze que “la forma de la repetición en el eterno retorno es la forma brutal de lo inmediato, de lo universal y de lo singular reunidos” (2002a, p. 30). ¿Qué quiere decir una repetición que reúne en un instante lo universal y lo singular? Quiere decir que sí, que mi cuerpo es una repetición, pero que, como *forma brutal de lo inmediato*, como instante donde se condensa lo universal y lo singular, lo que repite, lo que *se repite* en él, es la historia de la materia, es el drama de la materia, es el camino que ha recorrido la materia desde lo virtual hasta lo actual, la *diferent/ciación* [différent/ciation] de las Ideas que encarno, que se encarnan en mí. Mi cuerpo, producto de un Ser unívoco, sí repite, sí es una repetición, pero lo que repite es la expresividad del Ser, su creatividad indecible, el discernimiento de las partículas y los microbios, su manera de escoger o esquivar, que es su narración, su escritura, sus dramas, el intento de resolver esas preguntas que la atraviesan, que no la dejan reposarse. Sólo entendiendo que lo que repite mi cuerpo es la diferencia que él *es*, se puede comprender a Deleuze cuando afirma que “la

¹¹³ Porque no es sólo que el cuerpo sea lo que, ahora, haya que pensar, sino que, más bien, y esto es indispensable, es el cuerpo lo que *fuera* a pensar. Es bien sabido que la filosofía de Deleuze lucha contra un innatismo del pensamiento, contra una manera armónica, natural, del Hombre, que le permite pensar sin ninguna dificultad, y cuyo pensamiento es tan solo un calco, una manera de agrandar la representación, la identidad. Contra ese innatismo del pensamiento Deleuze afirma que pensar es raro, que “los hombres rara vez piensan, y lo hacen más bien por efecto de un impacto que impulsados por el placer”, es decir, que el pensamiento, en realidad, “sólo piensa constreñido y forzado, en presencia de lo que «da que pensar», de lo que resta por pensar; y lo que resta por pensar es también lo impensado o el no-pensamiento” (2002a, pp. 206-223). Pero, al tiempo, eso impensado que habita y alienta el pensamiento, no viene de abstractos, ni de modelos, viene de la materia, viene de la intensidad de la materia, porque “en el camino que conduce a lo que queda por pensar, todo parte de la sensibilidad [...] porque siempre es por una intensidad que adviene el pensamiento” (Ibid., p. 223).

Como no hay innatismo, eso impensado que alienta al pensamiento, ese signo violento, esa violencia que nos *hace* pensar, siempre viene de afuera, y ese afuera es ya la diferencia, es todo lo demoníaco de la diferencia. Pero, a su vez, como entendimos que el cuerpo está hecho de esa misma materia demoníaca, bruja, que el cuerpo es el lugar de reunión de espíritus, almas, demonios, fuerzas e intensidades, entendemos también que el afuera está adentro, “que la línea del afuera me atraviesa, que soy el ser de lo lejano”, que lo impensado habita en mí, lo impensado es también mi cuerpo, porque “lo que fuerza a pensar se pliega y al plegarse introduce lo impensado en el pensamiento [y] lo impensado es lo más cercano”; sí, es mi cuerpo, pero no en lo que tiene de personal o individual, sino en lo más anónimo, en sus intensidades, sus singularidades, sus verbos en infinitivo que me atraviesan y me escriben, en fin, “ese adentro más profundo que toda interioridad, desde entonces idéntico, de cierta manera, al afuera más lejano que toda exterioridad” (Deleuze, 2020, pp. 47-48-49). Si no es el cuerpo y su materia, la intensidad y la diferencia de la materia, lo que hay que pensar y lo que, al mismo tiempo, fuerza a pensar, ¿qué quiso decir Deleuze cuando afirmó que “la diferencia no es el fenómeno, sino el más cercano nómeno del fenómeno” (2002a, p. 333)?

repetición es la transgresión” (2002a, p. 23), porque lo que se repite no es lo general, lo mediocre, sino lo que crea, la creación que es mi cuerpo y la potencia que se desprende de esa creación. Sí, mi cuerpo, como repetición de la expresividad del Ser, quiere decir que el Ser se expresa en mí, como en todos los demás cuerpos, pero de esta manera tan única, de esta manera tan propia, tan *singular*, con este tono, con esta música, con este ritmo, esta vibración y esta frecuencia, esta duración y este espacio en el que duro, estos verbos que conjugo en el tiempo que los conjugo. Mi cuerpo, como una repetición en el Eterno Retorno, es “la eternidad que se dice en un instante” (Ibíd., p. 30), la eterna creatividad de la materia que se hace torbellino en este pliegue, la Vida que atraviesa mi vida, lo que la Vida dice cuando dice mi vida.

Ya no se puede tratar, entonces, de un cuerpo hijo de la equivocidad del Ser, que repite moralmente y en esa repetición intenta despreciar y desprenderse de su diferencia y la diferencia que lo rodea para salvar su alma, su Identidad, su esencia. Ahora el cuerpo, hijo de un Ser unívoco, repitiendo como el Eterno Retorno, sólo puede llevar a cabo una repetición ética, una que lo impele a llevar su diferencia, llevar su cuerpo y su materia, lo que ella dice, lo que ella narra, lo que ella cuenta, hasta sus últimas consecuencias, “toda [*su*] potencia [...] hasta el fin de lo que puede” (Ibíd., p. 74)¹¹⁴. Sin embargo, así como hay un sólo Ser y un sólo devenir, y el cuerpo es termómetro de cómo se tome ese Ser y su devenir, hay una sólo repetición y es “*en un mismo movimiento que la repetición comprende la diferencia*” (Ibíd., p. 426), pero ese movimiento es tomado por lados opuestos, de dos maneras distintas. Esa repetición, hija de un Ser equívoco, que sólo entiende a la diferencia como enemiga, que sólo, mediante el alma, desprecia al cuerpo y lo que busca es ascender, sólo dice *tristeza, miedo a la muerte*. Esa repetición, hija de un Ser unívoco, que es eternidad e instante, asombro por la comunicación entre lo cósmico y lo molecular en un mismo punto tambaleante, desde una Tierra ligera, dice *alegría, dice amor a la Vida*. De ahí que Deleuze asegure que la repetición “es ya lo que encadena [...] lo que mata [*pero*] es también lo que salva y lo que cura”, que en ella “reside [...]

¹¹⁴ De ahí que consideremos que cuando Deleuze habla de una repetición desnuda y una repetición vestida, hable, respectivamente, de una repetición moral y una repetición ética. La desnuda, la moral, es la que, al concebir un Ser separado de la diferencia, ve a toda la materia y a los cuerpos como pura extensión pesada, recurrente, aburrida, condena, tristeza que nos aleja del Bien. La vestida, la ética, es la que, por el contrario, no busca salvar un pequeño mundo privado, un alma única y conectada con lo divino, sino que está atravesada por la diferencia y quiere más diferencia, y por eso es intensiva, por eso “no se constituye más que disfrazándose” (Deleuze, 2002a, p. 44), es decir, dejando hablar a las diferentes partículas del cuerpo, dejando que cada una de sus direcciones diga lo que quiere e, inmediatamente, sea acaparada por otra, y luego otra, interminable juego de máscaras que son expresión de mi potencia.

todo el juego místico de la pérdida y de la salvación, todo el juego teatral de la muerte y de la vida, todo el juego positivo de la enfermedad y la salud” (2002a, p. 28).

En últimas, era necesario seguir los caminos de la materia hasta arribar al cuerpo y así hacer de él el modelo, la brújula, de una filosofía de la diferencia, para así dar fe del intento deleuziano por declararle la guerra a toda trascendencia, a todo espíritu de la pesantez, que quiera mitigar la Vida, y, en ese declararle la guerra, en ese batirse contra las trascendencias, afirmar y querer, por fin, a la Vida. Era necesario puesto que, con el cuerpo como modelo, el cuerpo como termómetro del devenir, de esa relación Vida-cuerpo, cuerpo-Vida, no se trata del intento *abstracto* de hacerle la guerra a las trascendencias, el intento abstracto de afirmar y querer a la Vida, sino que se trata de la necesidad de hacerle la guerra a los sacerdotes, de afirmar y querer a la Vida, pero desde mi propio cuerpo. Por eso terminamos con el juego de la repetición, porque lo que se juega en él es una manera de vincularse con el devenir, con la Vida que pasa por nuestro cuerpo, el infinito que produce y atraviesa nuestra finitud. Desde un Ser unívoco, desde la horizontalidad del plano de inmanencia donde sólo la creatividad de la materia es eterna y cada instante es un instante olvidado, hay una sólo oportunidad, un sólo tiro, y ese juego sólo puede plantearse como un desafío, una provocación, una afrenta. Con ese juego Deleuze nos pregunta, a cada uno de nosotros: “¿de qué eres capaz, qué puedes? [...] jamás se trata de un cuerpo cualquiera, es lo que tú puedes” (Deleuze, 2019a, p. 77). Con ese juego, Deleuze nos pregunta: *¿temes a la muerte o amas la Vida?* ¿Vas a repetir de tal manera que lo único que repitas sea tu pequeño asunto privado, tu pequeña historia personal, tu pequeña parcela de Identidad que dice *Yo, Yo, Yo*? ¿Vas a repetir de tal manera que lo único que quieras que se repita eternamente sea tu rostro, tus facciones, en este mundo y cualquier otro mundo inventado por ti? ¿Vas a repetir y en tu repetición vas a querer detener el flujo de la materia, ponerle barricadas a la materia, ahogarla, ahogarla, hasta que ya no emita ninguna luz, hasta la tristeza, la enfermedad y el rencor? Cuidado porque, por andar buscando protegerte, por andar buscando reservar una porción de eternidad *transmundana*, vas a cercenar la porción de eternidad que ya cargas, la eternidad inmanente que ya eres. Cuidado, porque, en últimas, “aquellos que repiten negativamente, aquellos que repiten idénticamente serán eliminados” (Deleuze, 2002a, p. 438).

Ahora bien, ¿eliges la Vida? Entonces, de nuevo, *de qué eres capaz, qué puedes*. ¿Eres capaz de *sentir* que, si eliges la Vida, repetir “no es agregar una segunda y una tercera vez a la primera, sino elevar la primera a la «enésima» potencia”; que si eliges la Vida, tienes que

convertirte, simple y llanamente, en un “portador de la *repetición*” (Deleuze, 2002a, pp. 22-29)? Sí, porque *eleva la primera vez hasta su enésima potencia, ser portador de la repetición*, quieren decir, en realidad, ser digno de tu cuerpo, ser digno de la Vida que pasa por tu vida, ser digno del encuentro azaroso de fuerzas y microbios que dieron como resultado esa cifra insólita que eres, y así hacer de tu cuerpo un resplandor en el que “la Diferencia se expresa” (Ibíd., p. 432), un heraldo del devenir, un pájaro mensajero de lo único que se repite, a saber, la creatividad inusitada y eterna de la materia. ¿Sí sientes que si eliges repetir la Vida, que si te declaras portador de la repetición de la diferencia, que si te haces digno de la materia de tu cuerpo, “el Olvido se convierte en una potencia positiva” en la medida en que es *necesario* para que siga habiendo creación, en la medida en que es prueba de que la Vida sigue creando; sí sientes que no sólo es *necesario* que el Olvido se convierta en una potencia positiva, sino que debes *quererlo*, debes querer “la disolución del Yo” (Ibíd., p. 30-35)? Sí, sí, si eliges la Vida, si te declaras portador de la repetición de la diferencia, es porque eres capaz de sentir, de decir: “la vida en mí no tiene mi nombre” (Lispector, 2021, p. 150). Sí, cuando eliges la Vida y te declaras portador de la repetición de la diferencia, te declaras, al tiempo, no como una repetición *de* la vida, otra pobre, cegada vida que busca salvaguardarse a toda costa, protegerse a toda costa, hasta ahogarse, hasta pudrirse, sino que te declaras como un lugar, un paraje del Universo, en el que la Vida *se* repite, en la que su expresividad, su creatividad, se replica, hace más eco.

¿*Quién* fue capaz de hacernos ver eso de cósmico que hay en nuestras moléculas, eso de eterno que cargamos y que no habla de inmortalidades o purezas? ¿*Quién* fue capaz de semejante pensamiento, de semejante filosofía, de repetir, de afirmar de tal manera a la Vida? ¿*Quién* fue el que dijo que “los modos de vida inspiran formas de pensar, los modos de pensamiento crean formas de vivir [*que*] la vida *activa* el pensamiento, y el pensamiento, a su vez, *afirma* la vida” (Deleuze, 2019b, p. 20)? ¿*Quién* estaba convencido de que si se hacía del pensamiento una vida, y de una vida pensamiento, había que “ir hasta el final de lo que se puede” (Deleuze, 2021c, p. 264), puesto que sólo valen “las formas extremas [...] aquellas que, pequeñas o grandes, se despliegan en el límite y van hasta el fin de la potencia” (Deleuze, 2002a, p. 79)? Sí, fue Gilles Deleuze. Fue Deleuze el que, ahogado, cercado por una repetición que sólo prometía oxígeno y medicamentos, le dio curiosidad saber si él era uno de esos seres capaces de querer lo que les pasa, de encontrar “el fuego del que se alimenta” todo lo que nos pasa, “un esplendor y un estallido que seca la desgracia” (2005e, p. 183), eso que siempre ríe así lo que pase sea

enfermedad, sea asfixia. Fue a él el que le dio por saber “si un ser «salta» eventualmente, es decir, supera sus límites” (2002a, p. 74), si él era uno de esos seres capaces de superar sus límites, uno de esos seres capaces de decir *alegría* así los límites dijeran *tristeza*. Es sólo eso, nada más, él sólo quería saber si era uno de los seres capaces de saltar. Y entonces saltó. Y su salto también dice *sí*.

Bibliografía

- Aguilar, M. T. (2010). Descartes y el cuerpo máquina. *Pensamiento*, 66(249), 755-770.
- Allimant, R. D. (2016). Vida y materia: Bergson y la Termodinámica clásica. *Veritas, Revista de Filosofía y Teología*, (34), 75-91.
- Artigas, M. (1987). Física y creación: el origen del universo. *Scripta Theologica*, 19(1-2), 347-373.
- Badiou, A. (1997). *Deleuze: el clamor del ser* (D. Scavino, Trans.). Manantial.
- Barrau, A. (2017, September 14). *Qu'y avait-il avant le Big Bang ? Par Aurélien Barrau*. YouTube. Retrieved December 6, 2023, from <https://www.youtube.com/watch?v=130ryGKmf8o>
- Barril, J. (1992, February 19). El fuego. *EL PAÍS*. https://elpais.com/diario/1992/02/20/ultima/698540402_850215.html
- Béjar, C. (2021). Las derivas éticas del concepto de “repetición” y su prolongamiento en la teoría de lo minoritario en la filosofía de Gilles Deleuze. *Tópicos. Revista de Filosofía*, (61), 259-293.
- Bergson, H. (1985). *La evolución creadora* (M. L. Pérez Torres, Trans.). Editorial Planeta-De Agostini.
- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria: ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* (P. Ires, Trans.). Cactus.
- Blades, R. (1987, 01/ 13). Ojos de Perro Azul. En *Agua de Luna*. Elektra Entertainment Company.
- Bolaño, R. (2000). *Los detectives salvajes*. Anagrama.
- Bolaño, R. (2019a). *Amberes*. Penguin Random House Grupo Editorial.

- Bolaño, R. (2019b). *A la intemperie. Colaboraciones periodísticas. Discursos y conferencias. Lecturas y relecturas*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Bolzán, J. E. (1985). Hilemorfismo y corporalidad. *Sapientia*, XL(155), 25-32.
- Borges, J. L. (1974). *Obras completas (1923-1972)*. Emecé Editores.
- Borges, J. L. (2013a). *Cuentos completos*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Borges, J. L. (2013b). *Poesía completa*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Boutang, P.- A. (Director). (1996). *L'abécédaire de Gilles Deleuze* [Film]. La Femis.
Sodaporega Productions.
- Bruschi, F. (2011). Affectivité et invention chez Gilbert Simondon. Du vivant au transindividuel. *AUC Interpretationes*, 1(2), 87-108.
- Buydens, M. (2005). *Sahara: l'esthétique de Gilles Deleuze*. Librairie Philosophique J.Vrin.
- Caicedo Estela, A. (2020). *Correspondencia: 1974-1977* (S. Romero Rey & L. Ospina, Eds.).
Seix Barral.
- Camus, A. (1973). *Obras completas. Tomo II: Ensayos* (J. L. Alonso, Trans.). Editorial Aguilar.
- Canavera, J. (2015). El vitalismo de Gilles Deleuze. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (66), 135-150.
- Canting Plata, L. O. (2022). El cuerpo según la filosofía de Platón. *Diálogos*, (110), 33-52.
- Capelle, W. (1976). *Historia de la filosofía griega* (E. Lledó, Trans.). Editorial Gredos.
- Castellanos, N. (2022). *Neurociencia del cuerpo: cómo el organismo esculpe el cerebro*.
Editorial Kairós.
- Chevalley, C. (1994). Física cuántica y filosofía. *Revista de Filosofía*, VII(12), 477-492.
- Cixous, H. (1986). *Entre l'écriture*. Éditions Des Femmes.
- Colli, G. (2010). *La sabiduría griega III. Heráclito* (D. Mínguez, Trans.). Editorial Trotta, S.A.

- Combes, M. (2013). *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual* (T. LaMarre, Ed.; T. LaMarre, Trans.). MIT Press.
- Cortázar, J. (2012). *Cartas 1965-1968* (A. Bernárdez & C. Álvarez Garriga, Eds.). Alfaguara.
- Cortázar, J. (2013). *Rayuela*. Alfaguara.
- Craia, E. C. P. (2009). La centralidad de la noción de “univocidad” en la ontología de Gilles Deleuze. *Apuntes Filosóficos*, (35), 193-211.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault* (J. Vázquez Pérez, Trans.). Ediciones Paidós Ibérica.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco* (J. Vázquez & U. Larraceleta, Trans.). Editorial Planeta.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers, 1972-1990*. Editions de Minuit.
- Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. Columbia University Press.
- Deleuze, G. (1996). *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine II* (I. Agoff, Trans.). Editorial Paidós.
- Deleuze, G. (1997). *Crítica y clínica* (T. Kauf, Trans.). Anagrama.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza: filosofía práctica* (A. Escotado, Trans.). Tusquets Editores.
- Deleuze, G. (2002a). *Diferencia y repetición* (M. Silva Delpy & H. Beccacece, Trans.). Amorrortu.
- Deleuze, G. (2002b). *Nietzsche y la filosofía* (C. Artal, Trans.). Anagrama.
- Deleuze, G. (2005a). Bergson. 1859-1941 (J. L. Pardo, Trans.). En D. Lapoujade (Ed.), *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)* (pp. 31-43). Editorial Pre-Textos.

- Deleuze, G. (2005b). El método de dramatización (J. L. Pardo, Trans.). En D. Lapoujade (Ed.), *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)* (pp. 127-153). Editorial Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005c). Gilbert Simondon: el individuo y su génesis físico-biológica (J. L. Pardo, Trans.). En D. Lapoujade (Ed.), *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)* (pp. 115-119). Editorial Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005d). La concepción de la diferencia en Bergson (J. L. Pardo, Trans.). En D. Lapoujade (Ed.), *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)* (pp. 44-69). Editorial Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005e). *Lógica del sentido* (M. Morey & V. Molina, Trans.). Editorial Paidós.
- Deleuze, G. (2005f). Sobre Nietzsche y la imagen del pensamiento (J. L. Pardo, Trans.). En D. Lapoujade (Ed.), *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)* (pp. 177-185). Editorial Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2007). La inmanencia: una vida... (J. L. Pardo, Trans.). En D. Lapoujade (Ed.), *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* (pp. 347-351). Editorial Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2017). *El bergsonismo* (P. A. Ires, Trans.). Editorial Cactus.
- Deleuze, G. (2019a). *En medio de Spinoza*. Editorial Cactus.
- Deleuze, G. (2019b). *Nietzsche* (P. A. Ires, Trans.). Editorial Cactus.
- Deleuze, G. (2019c, 04 27). *Cours Vincennes 30/10/84*. Webdeleuze. Retrieved March 27, 2023, from <https://www.webdeleuze.com/textes/356>
- Deleuze, G. (2020). *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*. Editorial Cactus.
- Deleuze, G. (2021a). *Pintura: El concepto de diagrama* (P. A. Ires & S. Puente, Trans.). Editorial Cactus.

- Deleuze, G. (2021b). *Proust y los signos*. Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. (2021c). *Spinoza y el problema de la expresión* (D. Abadi, Trans.). Ediciones Isla Desierta.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1974). *El AntiEdipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barral Editores.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* (T. Kauf, Trans.). Anagrama.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2020). *Mil mesetas : capitalismo y esquizofrenia* (J. Vázquez, Trans.). Editorial Pre-Textos.
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1996). *Dialogues*. Flammarion.
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1997). *Diálogos* (J. Vázquez Pérez, Trans.). Pre-Textos.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología* (O. d. Barco & C. Ceretti, Trans.). Siglo XXI Argentina Editores.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas Con Objeciones y Respuestas* (V. Peña, Trans.). Ediciones Alfaguara.
- Díez, S. (2020). La ontología de los problemas de Diferencia y repetición. *Universitas philosophica*, 37(74), 77-100.
- Drexler, J. (2004a, 03/ 08). Eco. In *Eco*. Dro East West.
- Drexler, J. (2004b, 03/ 08). Polvo de Estrellas. In *Eco*. Dro East West.
- Drexler, J. (2017, 09/ 22). Movimiento. In *Salvavidas de hielo*. Warner Music Spain.
- Drexler, J. (2022, 04/ 22). Amor al Arte. In *Tinta y tiempo*. Sony Music Entertainment España.
- Duras, M. (2022). *Escribir* (A. M. Moix, Trans.). Editorial Planeta Colombiana.
- Elizondo, S. (2009). *La escritura obsesiva de Salvador Elizondo*. México.
- Esperón, J. P. E. (2017). Pensar el acontecimiento a partir de la filosofía de Deleuze. *Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, XVIII(36), 33-53.

- Estrada, S. (2022, 01/ 21). Sabré Olvidar. In *Marchita*. MEDIAISLA.
- Ezcurdia, J. (2012). Cuerpo y sustancia en la filosofía de Spinoza: una perspectiva deleuziana. *Revista Conatus. Filosofía de Spinoza*, 6(12), 33-43.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (E. C. Frost, Trans.). Siglo XXI.
- Fuentes, C. (1995). *La muerte de Artemio Cruz* (J. C. González Boixo, Ed.). Ediciones Cátedra.
- García Fernández, J., & Bueno i Torrens, D. (2019). *El embrión inconformista: cómo influye en nuestra evolución el desarrollo embrionario* (Q. De Nys, Trans.). Edicions de la Universitat de Barcelona.
- García Márquez, G. (2007). *Cien años de soledad*. Alfaguara.
- Garro, E. (2017). *Cuentos completos*. Alfaguara.
- Garrocho Salcedo, D. S. (2016). El hilemorfismo en evolución. Una aproximación moral a la relación entre el cuerpo y el alma en Aristóteles. *Universitas Philosophica*, 33(67), 165-181.
- Gasperini, M. (2008). *The Universe Before the Big Bang: Cosmology and String Theory*. Springer.
- Guattari, F. (2013). *Líneas de fuga: por otro mundo de posibles* (P. A. Ires, Trans.). Editorial Cactus.
- Guattari, F. (2017). *La revolución molecular* (G. d. Eugenio Pérez, Trans.). Errata Naturae Editores.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera Cruchaga, Ed.; J. E. Rivera Cruchaga, Trans.). Editorial Trotta, S.A.

- Hendricks, S. (2022, April 18). *Neil deGrasse Tyson explores 3 mind-blowing space facts*. Big Think. Retrieved November 28, 2023, from <https://bigthink.com/hard-science/neil-degrasse-tyson-goldilocks-zone/>
- Heredia, J. M. (2012). Los conceptos de afectividad y emoción en la filosofía de Gilbert Simondon. *Revista de Humanidades*, (26), 51-75.
- Imágenes del telescopio espacial Hubble*. (2023, June 16). National Geographic. Retrieved November 22, 2023, from <https://www.nationalgeographic.es/photography/2019/05/imagenes-del-telescopio-espacial-hubble?image=03-hubble-stsci-gallery-0704a-2000x960>
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Ed.; M. Caimi, Trans.). Fondo de Cultura Económica.
- Klossowski, P. (1969). *Nietzsche et le cercle vicieux*. Mercure de France.
- Lapoujade, D. (2016). *Deleuze: los movimientos aberrantes* (P. Ires, Trans.). Cactus.
- Le Clézio, J.-M. G. (1992). *L'extase matérielle*. Gallimard.
- Leuilliot, B. (Ed.). (1984). *Anthologie de la poésie française du XIX siècle*. Éditions Gallimard.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito* (J. M. Ayuso Díez, Ed.; J. M. Ayuso Díez, Trans.). Visor.
- Lévinas, É. (2004). *De l'existence à l'existant*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Lincoln, D. (2022, August 25). *No, the James Webb Space Telescope did not disprove the Big Bang*. Big Think. Retrieved December 6, 2023, from <https://bigthink.com/hard-science/big-bang-jwst-james-webb/>
- Lispector, C. (1999). *Un soplo de vida* (M. Merlino, Ed.). Ediciones Siruela.

- Lispector, C. (2018). *Todos los cuentos* (M. Morales, M. Cohen, E. Losada, C. Peri Rossi, & J. García Gayo, Trans.). Siruela.
- Lispector, C. (2021). *La pasión según G. H.* (A. Villalba Rodríguez, Trans.). Siruela.
- Lispector, C. (2021). *Novelas I. Cerca del corazón salvaje, El candil, La ciudad sitiada* (R. Tello G. & G. Beltrán Félix, Trans.). Fondo de Cultura Económica.
- Lispector, C. (2021). *Todas las crónicas* (P. Vasquez & L. Vaz, Eds.; R. Crespo Franzoni & R. Mata, Trans.). Fondo de Cultura Económica.
- Lispector, C. (2022). *La hora de la estrella* (A. Poljak, Trans.). Siruela.
- Lucrecio Caro, T. (2016). *La naturaleza* (F. Socas, Ed.; F. Socas, Trans.). Gredos.
- Marcos, M. S. (1997). Análisis fenomenológico y contextual del misticismo en Bergson. *Estudios Filosóficos*, (132), 305-324.
- Matos, T. (2004). *¿De qué está hecho el universo? materia oscura y energía oscura*. Secretaría de Educación Pública SEP, Fondo de Cultura Económica.
- Mc Namara, R. E. (2020). Un campo trascendental animado: Idea e intensidad en la ontología de Gilles Deleuze. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37(3), 483-494.
- Medina Rivera, C. S. (2011). *El indeterminismo y el principio de incertidumbre de Heisenberg* [Repositorio Bibliográfico de la Universidad Autónoma de Aguascalientes]. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Aguascalientes. <http://hdl.handle.net/11317/851>
- Mercader, A. M. i. (2014). *La recepción de los conceptos bergsonianos de Duración, Memoria e Impulso vital en los escritos de Gilles Deleuze sobre el cine*. [Dipòsit Digital de la Universitat de Barcelona]. Tesis Maestría, Universitat de Barcelona. <http://hdl.handle.net/2445/59885>
- Michaux, H. (1985). *Plume: précédé de Lointain intérieur*. Gallimard.

- Monclús, A. P. (2019). El Dios de Aristóteles. *Espíritu*, LXVIII(157), 77-97.
- Nietzsche, F. (2006). *La voluntad de poder* (A. Froufe, Trans.). Editorial Edaf, S.L.
- Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie* (A. Sánchez Pascual, Ed.; A. Sánchez Pascual, Trans.). Alianza Editorial.
- Osswald, A., & Kretschel, V. (Eds.). (2015). *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*. Rajgif Ediciones.
- Pardo, J. L. (2014). *A propósito de Deleuze*. Pre-Textos.
- Paz, O. (2014). *Obras Completas, Tomo VII*. Fondo de Cultura Económica USA.
- Peláez, C., Peláez Martínez, M. d. C., Requena Rolanía, M. T., & Requena, T. (2017). *La microbiota intestinal*. CSIC.
- Pessoa, F. (2013). *Libro del desasosiego: compuesto por Bernardo Soares, ayudante de tenedor de libros en la ciudad de Lisboa* (R. Zenith, Ed.; P. E. Cuadrado, Trans.). Acantilado.
- Pessoa, F. (2017). *Diarios completos* (G. Torné, Ed.; G. Torné, Trans.). Hermida Editores.
- Picans, J. (2010). La energía oscura: un asunto poco claro. *Revista de la Fundación Museo de la Plata*, 3(24), 24-34.
- Pizarnik, A. (2014). *Diarios* (A. Becció, Ed.). Penguin Random House Grupo Editorial S.A.S.
- Pizarnik, A. (2016). *Poesía (1955-1972)* (A. Becció, Ed.). Random House Mondadori.
- Platón. (1988). *Diálogos III* (C. García Gual, Ed.; C. García Gual & E. Lledó Iñigo, Trans.). Editorial Gredos.
- Ramos, M. B. (2004). Bergson y la filosofía de lo virtual. *STVDIVM. Revista de humanidades*, (10), 7-20.
- Riches, A. (2019). *We're good for each other* [Pen on paper; 21 x 29.7 cm]. Retrieved 08 24, 2023, from <https://adamrichesartist.com/products/copy-of-untitled-pen-drawing-10>

- Riches, A. (2021). *Untitled Pen Drawing* [Pen on paper; 14.8 x 21 cm]. Retrieved 08 24, 2023, from <https://adamrichesartist.com/products/untitled-pen-drawing-61?variant=41636628398235>
- Rilke, R. M. (2010). *Elegías del Duino* (J. M. Mejía Toro, Trans.). Editorial Universidad de Antioquia.
- Rosas, A. (2001). Kant, espíritus y noúmenos. *Ideas y valores*, (116), 29-42.
- Rulfo, J. (2011). *Pedro Páramo*. Ediciones Cátedra.
- Sagan, C. (1980). *Cosmos*. Random House.
- Santa Biblia, Nueva Traducción Viviente*. (2010). Tyndale House Foundation.
- Santaya, G. (2021). Deleuze y la onto-topología de la expresión: el pligue como movimiento fundamental de la filosofía de la diferencia. *Agora*, 40(2), 185-205.
- Sasso, R., & Villani, A. (Eds.). (2003). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Centre de Recherches d'Histoire des Idées.
- Sauvagnargues, A. (2006). *Deleuze: Del animal al arte*. Amorrortu Editores.
- Simondon, G. (2012). *Curso sobre la percepción: (1964-1965)*. Editorial Cactus.
- Simondon, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Editorial Cactus.
- Simondon, G. (2022). *Historia de la noción de individuo* (P. Ires, Trans.). Editorial Cactus.
- Somers-Hall, H., & Smith, D. W. (Eds.). (2012). *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge University Press.
- Susskind, L. (2007). *El paisaje cósmico: Teoría de cuerdas y el mito del diseño inteligente* (J. G. Sanz, Trans.). Editorial Crítica.
- Villani, A. (1999). *La guêpe et l'orchidée: essai sur Gilles Deleuze*. Éditions Belin.

- Villegas, F. (2021). La energía oscura en la cosmología estándar. *Revista de Investigación de Física*, 24(2), 35-39.
- Vitale, I. (2019). *Poesía reunida*. Editorial Planeta Colombiana.
- Wolfe, T. (2013). *Del tiempo y del río* (M. Gómez Segalés, Trans.). Ediciones Piel de Zapa.
- Woolf, V. (2019). *Las olas* (A. Bosch, Trans.). Penguin Random House Grupo Editorial.
- Zepke, S. (2014). *Art As Abstract Machine: Ontology and Aesthetics in Deleuze and Guattari*. Taylor & Francis Group.
- Zourabichvili, F. (2003). *Le vocabulaire de Deleuze*. Ellipses Édition.
- Zurita, R. (2011, 26 20). *Zurita: Neruda, "Canto General"* (Video). Centro de Estudios Públicos.
https://www.youtube.com/watch?v=5j5_W2kyIJ4&t=760s