

## EL ACONTECIMIENTO Y LA DIFERENCIA EN LA FILOSOFÍA DE GILLES DELEUZE.<sup>1</sup>

The event and the difference in the philosophy of Gilles Deleuze.

Juan Pablo E. Esperón<sup>2</sup> (Usal, Unlam, Ancba, Investigador del CONICET).

[jpesperon@hotmail.com](mailto:jpesperon@hotmail.com)

### Resumen.

En el presente artículo nos proponemos aportar algunos elementos desde el pensamiento deleuziano para abordar la irrupción de la novedad sin remitirla o atribuirla a un fundamento organizador. Para ello, el desarrollo de las nociones de acontecimiento y diferencia nos han permitido repensar filosóficamente la novedad de un modo alternativo al de la tradición filosófica occidental.

**Palabras clave:** ACONTECIMIENTO-DIFERENCIA-ONTOLOGÍA.

### Summary.

In this article we intend to provide some elements from Deleuze's thought to think the novelty. Therefore, we develop the notions of event and difference. These notions help us to rethink the novelty of a different way to Western philosophical tradition.

**Keywords:** EVENT-DIFFERENCE-ONTOLOGY.

*"No habrá que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento:  
el acontecimiento es el propio sentido" (Lógica del Sentido).*

## I. Introducción.

<sup>1</sup> Artículo recibido el 06/2014, aprobado el 08/2014.

<sup>2</sup> Doctor, profesor e investigador de filosofía por la Universidad del Salvador. Profesor e investigador de la Universidad Nacional de La Matanza y de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Es miembro del CONICET. Ha publicado numerosos artículos y libros respecto de la filosofía de Nietzsche, Heidegger y Deleuze.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

Deleuze ha hecho grandes esfuerzos para pensar la realidad fuera de los límites de las categorías tradicionales de la filosofía occidental. Debido a ello, este pensador es uno de los pioneros junto a Heidegger<sup>3</sup> y Derrida en postular la noción de acontecimiento y diferencia para abordar de otro modo los problemas ontológicos reunidos bajo la noción “ser” que se han planteado en la historia de la filosofía; y cuyos desarrollos cargan con un caudal tan grande de problemas, significaciones e interpretaciones que han terminado en muchos equívocos y malos entendidos; hasta llegados al punto de que, actualmente, con la voz “ser”, no puede plantearse ningún problema ni decirse nada nuevo. En este sentido es que Deleuze inaugura un nuevo modo de hacer filosofía cuyo carácter distintivo es el de replantear los problemas ontológicos centrales de esta actividad, *i. e.*: “qué es la realidad”, “por qué hay realidad pudiendo no haberla” y “cómo acceder a ella, *i. e.*, cómo pensarla” postulando un movimiento del pensamiento original que tiene como elementos fundamentales las nociones de acontecimiento y diferencia.

"Lo que nos interesa -dice Deleuze- son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos... la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un acontecimiento".<sup>4</sup> La irrupción intempestiva del acontecimiento pone en suspenso a la historia. El acontecimiento es un movimiento no histórico, es un devenir no histórico,<sup>5</sup> es una singularidad sin modelos o esencia presupuesta; pues la originalidad de todo acontecimiento resulta ser el movimiento a partir del cual lo nuevo emerge, lo no previsto irrumpe en la realidad y escapa de los límites de la historiografía porque en todo acontecimiento hay un resto no histórico, inaprehensible, que excede los límites discursivos.

Por ello resulta de suma relevancia para la filosofía actual preguntarnos qué es un acontecimiento y así poder aprehender que implicancias conlleva

<sup>3</sup> Aunque Deleuze señala que Heidegger sigue siendo “historicista” y, de este modo, lo emparenta con la tradición hegeliana de pensamiento “en la medida en que [ambos pensadores] plantean la historia como una forma de interioridad en la que el concepto desarrolla o revela necesariamente su destino”. Gilles DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 96.

<sup>4</sup> DELEUZE, Gilles, *Conversaciones, Pre-Textos*, Valencia, 1995, p. 44.

<sup>5</sup> DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 97.

esta noción para la comprensión de la novedad de la realidad que, en su carácter eminentemente contingente, se nos presenta y nos afecta.

## II. Estado de la cuestión.

La filosofía como la literatura y las artes, a diferencia de las ciencias, no han dejado de plantearse desde hace tiempo el problema de lo nuevo, de la novedad, de la posibilidad de crear o de inventar una nueva forma de pensamiento que no sea una repetición más o menos sutil o una interpretación más o menos sugerente de lo ya producido por la filosofía en su historia anterior. Ya en 1806 Hegel había sostenido que la filosofía había llegado a su culminación y se había convertido en “saber absoluto”, único al que cabe el nombre de ciencia verdadera. De allí en más, el marxismo, el positivismo, la filosofía analítica, el estructuralismo, entre otras influyentes corrientes de pensamiento, han proclamado el fin de la metafísica y la muerte de la filosofía, de lo cual se deriva la imposibilidad de pensar la novedad. Desde los años 30´ en Alemania con el llamado giro o viraje (*Kehre*) que Heidegger produce en el planteo de los problemas de su filosofía; y en la segunda parte del siglo XX, en el ámbito francés, en particular, pensadores como Derrida, Foucault y Deleuze rechazaron decididamente estas alternativas impuestas por la coyuntura histórica y afirmaron la posibilidad de “pensar de otro modo”. ¿Es posible pensar de otro modo? ¿De qué manera? ¿No se está en todos los casos dentro de las alternativas planteadas desde las formas de pensamiento hegemónicas? ¿Cómo dar lugar a la novedad si ya todo ha sido pensado? Sin embargo, estos pensadores advierten que la novedad no consiste en un nuevo elemento o caso particular que se desprenda o desarrolle del sentido de la historia ni tampoco en la negación determinada de los resultados últimos de la historia de la filosofía. Lo nuevo nunca está ya dado ni insinuado ni contenido en la historia sino que es el producto del devenir, de combinaciones inéditas o de “encuentros” aleatorios y contingentes. Para la filosofía, para el pensamiento, lo nuevo consiste en la construcción de un plano que haga posible, para una época particular, llevar sus fuerzas hasta el extremo de lo que pueden, es decir, que hagan posible la creación. No se trata, sin embargo, de una creación *ex nihilo*. Siempre se pueden encontrar antecedentes,

ejemplos, casos de creación, tanto en el pasado como en el presente, que potencien las fuerzas del pensamiento. Pero estos ejemplos no se encuentran, por lo general, en las figuras que Hegel denominó los “héroes del pensamiento”, es decir, en los autores que las historias de la filosofía no dejan de citar y estudiar, sino en aquellos otros que han sido enterrados, sepultados, olvidados, reprimidos, ignorados, excluidos del panteón de los héroes. Es por esto que, específicamente, las incursiones que Deleuze hacen en la historia de la filosofía son generalmente para rescatar a estos autores “menores”: los griegos presocráticos, Lucrecio, los estoicos, Hume, algo de Leibniz, algo de Kant, Bergson, y sobre todo, Spinoza y Nietzsche.

A continuación, planteamos algunos de los problemas y los desarrollos acerca del acontecimiento y la diferencia a partir de la filosofía de Deleuze, dado que, a nuestro entender, junto a la filosofía de Heidegger y Derrida, han sido los pensadores actuales que más han influenciado nuestra época en torno a esta cuestión.

### **III. El problema de la diferencia y el acontecimiento en el planteo deleuziano.**

Deleuze, del mismo modo que Heidegger, denuncia que el problema de la irrupción de la diferencia ha sido despreciado y marginado de las reflexiones filosóficas occidentales, porque lo diferente vendría a representar al pecado, la falta o la caída en la tradición judeo cristiana; o lo monstruoso o al enemigo desde un contexto moral y político; en definitiva, la diferencia es identificada con todas aquellas fuerzas que representan el mal, lo extraño y lo peligroso. Pero llegados a este punto, Deleuze vuelve a plantear el problema que ya había mostrado Heidegger, i. e., por qué hay diferencia, cómo pensar la diferencia en cuanto tal sin subsumirla a la identidad.

Para Deleuze, la fenomenología<sup>6</sup> y la dialéctica no han sido capaces de pensar la diferencia dado que esta se manifiesta como plena afirmación, sin

---

<sup>6</sup> Recordemos que Deleuze toma algunos elementos de la fenomenología de Husserl a la vez que mantiene cierta distancia de ella. Su acercamiento está dado por la recuperación de nociones husserlianas como la de “síntesis pasiva” o “empirismo trascendental”. Pero su distancia está dada por la incapacidad de salirse del sentido común que debe dar cuenta de la identidad del objeto, ello vuelve impotente a la fenomenología para pensar la diferencia en NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

ninguna referencia a un fundamento que las unifique, pues pensar la diferencia implica no reducirla o conducirla hacia instancia superior que las unifique, *i. e.*, ni subsumirla o ni fundamentarla. En definitiva, el problema que claramente vuelve a actualizar el planteo deleuziano es ¿cómo pensar una realidad que se efectúa y expresa como diferencia cuyos caracteres distintivos son el movimiento y la contingencia; lo que conlleva a experimentar nuevos modos de pensamiento, al tiempo que rompan los presupuestos de la representación que subordina siempre las expresiones diferentes a lo idéntico? Podemos adelantar aquí, que esta experimentación es llevada adelante por Deleuze a partir de su tesis sobre la univocidad del ser. Esta tesis no significa que haya una primacía o una reducción a un principio o unidad que explique la univocidad del ser, tesis que sostiene el pensador francés Badiou en su libro sobre Deleuze;<sup>7</sup> sino que para Deleuze “lo esencial de la univocidad no es que el ser se diga en un solo y mismo sentido. Es que se diga, en un solo y mismo sentido de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas”.<sup>8</sup>

Deleuze, entonces, pone todo su esfuerzo en elaborar una ontología del acontecimiento y la diferencia, en la que el ser sea liberado y desarraigado de su condición y *status* de fundamento de lo ente, lo que conlleva subsumirlo en el devenir. El encuentro con Spinoza y Nietzsche es decisivo para ello, pues es sabido el gran interés que las obras de estos pensadores despiertan en el pensamiento deleuziano a la vez que lo potencian. Dos motivos confluyen en ello: en primer lugar, tanto la filosofía de Nietzsche y como la de Spinoza le permite a Deleuze vislumbrar los límites y el dogmatismo que asume la tradición filosófica occidental al ocuparse de la cuestión del fundamento como último peldaño o escalón al que el pensamiento, a través de la deducción o la dialéctica, pudiera llegar, y así conocer la esencia del hombre, de la vida, del espíritu, de lo absoluto o de cualquier ámbito de lo real. Tanto en Nietzsche como en Spinoza, Deleuze encuentra las armas que le permiten luchar contra la concepción del ser concebido como totalidad o como fundamento de lo ente en general. Spinoza y Nietzsche brindan herramientas al pensador francés para

---

cuanto diferencia, puesto que aquella no puede pensar las diferencias sin reducirlas a la identidad de una conciencia que las unifique.

<sup>7</sup> Cfr. BADIOU, Alain, *Deleuze. El clamor del ser*, Bs. As., Manantial, 2002.

<sup>8</sup> DELEUZE, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Bs. As., Amorrortu, 2002, p. 72.

poner en marcha esta empresa quien niega que el pensamiento sea una acción autónoma, como así también niega que se pueda pensar por sí mismo (al modo cartesiano). Por el contrario, el pensamiento está siempre condicionado por relaciones de fuerzas tanto extrínsecas como intrínsecas. Puede adelantarse aquí, que el pensamiento depende siempre de fuerzas que se apoderan de él. Por ello, Deleuze reivindica, apropiándose de las posiciones de Spinoza y de Nietzsche, una nueva praxis filosófica del acontecimiento que mienta el sentido de las fuerzas que constituyen cuerpos, interpretando las inter-relaciones y las conexiones tanto cualitativas como cuantitativas que entre las diferentes fuerzas se establecen.

#### IV. El acontecimiento en la filosofía de Gilles Deleuze.

Con la noción de acontecimiento estamos, por un lado, adentrándonos en el plano ontológico de análisis y reflexión filosófica; y por otro lado, describiendo el *status* que conlleva el emerger de la novedad, lo originario o, si se quiere, la irrupción de lo nuevo en la realidad cuyo carácter primario es la contingencia. Por ello resulta de suma relevancia adentrarnos en la problemática que designa la voz “acontecimiento”.

El acontecimiento emerge como un estallido diferencial de fuerzas, manifestándose en un estado de cosas, es una singularidad, es decir, en todo acontecimiento está presente el momento de su efectuación. Tal manifestación subvierte el estado de cosas imperante haciendo necesario redefinir a partir de ella tanto el *status quo* actual, como el pasado y el futuro, pues pasado y futuro se resignifican a partir de la encarnación material del acontecimiento efectuado. En términos deleuzianos, un acontecimiento es un movimiento no histórico, una línea de fuga que desterritorializa para reterritorializar nuevamente.

Ahora bien, Deleuze aclara que no “debemos confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas”.<sup>9</sup> Cuando un acontecimiento se efectúa en un determinado estado de cosas (cuerpos) se lo percibe como una sucesión espacio-temporal donde el lenguaje penetra y recoge el momento de la inflexión diferencial de su aparición, *i. e.*, el

<sup>9</sup> DELEUZE, Gilles, *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 34.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>



puro instante de su efectuación; y esa síntesis diferencial es la que produce el sentido; por ello Deleuze puede sostener que el acontecimiento es el sentido, es el dador de sentido, o mejor aún, es el acontecimiento mismo el que se dona como sentido. Pero debemos aclarar que no debe confundirse o pensarse que el acontecimiento tenga una naturaleza lingüística por el hecho de su relación con el sentido; pues estamos aquí en presencia del *status* paradójico del acontecimiento, porque este se presenta tanto del lado óptico de la realidad (del estado de cosas) y de la lengua; pero a la vez resulta inidentificable con ellos pues en el acontecimiento hay algo que se sustrae a estos elementos como lo radicalmente diferente en cuanto que excede lo efectuado (lado ontológico). En suma, el acontecimiento está del lado de la efectuación de un determinado estado de cosas, a la vez que se diferencia de ellas; pero también el acontecimiento aparece del lado del lenguaje, al que también se sustrae, pues es diferente a este. Más aún, el acontecimiento habita en el medio de esta doble diferenciación como aquello que es, a la vez, mundo y sentido, pero no identificándose con ellos, es decir, el acontecimiento se presenta como la doble afirmación del mundo y del sentido y es, a su vez, su radical diferenciación. Sin embargo, siempre queda algo del acontecimiento considerado en el plano óptico que se sustrae y que resulta inaprensible por el lenguaje, pues siempre hay un resto inefectuable en toda efectuación porque el acontecimiento la excede. Así, todo acontecimiento es inherente al sentido que se actualiza y adquiere forma en el lenguaje conformando al mundo y su movimiento espacio-temporal; pues es aquello que se materializa en el mundo y se deja envolver por el lenguaje.

El acontecimiento mienta también un cambio radical en el *status quo* del sentido, como afirmamos arriba, dado que el acontecimiento es efectuado y se inscribe en el tiempo. Pero él mismo no ocurre en el tiempo, entonces es propio del acontecimiento afectar las condiciones de la temporalidad, dado que pasado, presente y futuro son siempre redefinidos frente a su estallido. Ahora bien, el acontecimiento instaure una nueva temporalidad pero no es el tiempo mismo. El acontecimiento marca un corte, suspende el flujo de tiempo; el tiempo se interrumpe. Podemos hablar de un entre-tiempo a partir del cual el tiempo continúa en otro plano y será redefinido de otro modo. Resulta claro,

entonces, que la noción de acontecimiento muestra un vínculo esencial entre el sentido y el tiempo también; es decir, que todo relato temporal (histórico) solo es pensable en función de un horizonte de sentido. Pues, lo que los vincula es el entre-tiempo; o dicho de otro modo, el instante: punto de escisión e inflexión entre un antes y un después que remite a la constitución del tiempo del acontecimiento como eterno retorno. Este es el tiempo infinito e indefinido de todo acontecimiento.

Resumiendo entonces: por un lado, el acontecimiento está en el tiempo dado que remite a una efectuación espacio-temporal; pero, por otro lado, el acontecimiento está en el tiempo aunque no se reduce a ello solamente, es un corte en el tiempo que produce la diferencia, dado que el acontecimiento supone una lógica de series conjuntivas: ...y...y...y...y..., inscribiéndose siempre *entre* las series, en cualquier lugar de ellas, dado que las series están comenzando o recomenzando siempre por la *mitad* o por el *medio*.

Ahora bien, a nivel de la efectuación, el acontecimiento puede ser interpretado como flujo de fuerzas divergentes que azarosamente forman constelaciones nuevas, que se actualizan en cuerpos de potencias diferentes y que mientan el sentido a través del lenguaje conformado un plano de inmanencia; movimiento que siempre retorna como siendo diferente. Este plano posee dos caras: una, la de los acontecimientos y la otra, la de los conceptos. Pero los conceptos son acontecimientos, pues este es el punto donde realidad y pensamiento confluyen, se relacionan. De ello, tanto la génesis del mundo como la génesis del discurso filosófico. Tal discurso en torno a la cuestión del acontecimiento requiere el desarrollo de los siguientes elementos:

- A. La génesis de la efectuación del acontecimiento.
- B. La constitución inmanente del acontecimiento.
- C. El eterno retorno como el tiempo del acontecimiento.
- D. El carácter diferencial del acontecimiento.

#### **IV.A. La génesis de la efectuación del acontecimiento.**

En el presente apartado nos proponemos mostrar cómo se produce el momento del estallido del acontecimiento o, dicho de otro modo, el momento de la producción de su efectuación en un determinado estado de cosas a partir



de la recepción deleuziana de las filosofías de Spinoza y Nietzsche; y cuya elaboración comienza a partir de problematizar qué es y qué puede un cuerpo, abriendo la posibilidad de entenderlo en tanto relaciones entre términos (potencias-fuerzas) desiguales (diferencias intensivas) y no como totalidad (substancia).

#### IV.A.1. ¿Qué es un cuerpo?

Para Deleuze, Nietzsche es el filósofo que pone nuevamente en primer plano la cuestión del cuerpo reintroduciendo el problema de su potencialidad. Esto hace del cuerpo algo “sorprendente” y maravilloso mucho más sorprendente que la conciencia.<sup>10</sup> Pero Deleuze muestra, también, que este asombro por la potencialidad del cuerpo es el mismo asombro que el de la reflexión filosófica de Spinoza cuando afirma: “no sabemos lo que un cuerpo puede”.<sup>11</sup> Entonces se pregunta Deleuze: ¿Qué es el cuerpo?<sup>12</sup> Y responde:

Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay ‘medio’, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, “en relación de tensión” unas con otras<sup>13</sup>. Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo es siempre fruto del azar, en el sentido nietzscheano, y aparece siempre como la cosa más ‘sorprendente’, mucho más sorprendente realmente que la conciencia y el espíritu. Pero el azar, relación de la fuerza con la fuerza, es también la esencia de la fuerza; no nos preguntaremos, pues, cómo nace un cuerpo vivo, ya que todo cuerpo es viviente como producto ‘arbitrario’ de las fuerzas que lo componen. El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar

<sup>10</sup> Cfr. DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 60.

<sup>11</sup> SPINOZA, Baruch, *Ética*, Madrid, Trotta, 2000, Escolio (b) 98, proposición 2, tercera parte, p. 129. Recordemos que para Spinoza el cuerpo y el pensamiento son modos o maneras de actividad de una misma y única substancia infinita, “la potencia de pensar es paralela a la potencia de actuar de manera que la actividad y los cambios de las fuerzas físicas son siempre al mismo tiempo una actividad y una modificación de las fuerzas mentales”. JAQUET, Chantal, “Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y Nietzsche”, en *Instantes y Azares-Escrituras Nietzscheanas*, números 4-5, año VII, 2007, Bs. As., p. 49. Pero debemos tener en cuenta, también, que Deleuze no desconociendo esto, pone, vía la filosofía de Nietzsche, el acento en el cuerpo por sobre el pensamiento. Cfr. *Infra*. Cap. 2.1.

<sup>12</sup> DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 60-61.

<sup>13</sup> NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 373 [citado por Deleuze].

compuesto por una pluralidad<sup>14</sup> de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, 'unidad de dominación'.<sup>15</sup>

Un cuerpo no se define por lo que es, sino por lo que puede, y esto supone un *quantum* de fuerzas en relación. No podemos definir de antemano lo que un cuerpo puede, aquello de lo que un cuerpo es capaz, dado que depende de las relaciones de fuerzas que lo constituyen, de la capacidad de afectar y ser afectado, de multiplicar y crear conexiones y relaciones nuevas, de aumentar o no su capacidad de actuar. Un cuerpo deviene junto a otros cuerpos produciendo, afirmando relaciones, encuentros y conexiones; afirmando diferencialmente su poder. Un cuerpo es un proceso abierto y en formación continua, oscilante, que des-estructura toda forma a priori de fundamentación. Por todo ello es que afirma Deleuze, "no sabemos de lo que un cuerpo es capaz"<sup>16</sup>. Un cuerpo es un flujo constante de fuerzas diferentes en relación con otros cuerpos; pero, a la vez, siempre es una totalidad inacabada e incompleta. Por ello no es posible delimitar, definir, o identificar de antemano qué es y qué puede el cuerpo.<sup>17</sup> El cuerpo se sustrae a los límites del pensamiento representativo, dado que un cuerpo es siempre posibilidad de realizar diferencias siempre nuevas. Pero un cuerpo siempre es más de lo que realiza, es un campo de fuerzas generativas y productivas actualizándose sin agotar su poder de cambio.

Un cuerpo no es lo que ocupa un lugar en el espacio. No se trata de un lugar o de un escenario previamente constituido donde la relación de fuerzas tendría lugar. Son las relaciones de fuerzas las que crean el medio o el escenario; pero tal escenario es siempre un resultado parcial, contingente y provisorio de las relaciones entre las fuerzas. Retomemos la definición de cuerpo: allí donde hay al menos dos fuerzas en relación. ¿De qué ámbito? ¿De qué tipo? De cualquier tipo, de cualquier ámbito: químico, físico, social, político

---

<sup>14</sup> Se introduce aquí el concepto deleuziano de "multiplicidad". Contra Platón, lo real no remite a lo uno, ni siquiera a la dualidad sino a una multiplicidad. No se parte de la identidad sino de la diferencia.

<sup>15</sup> DELEUZE, Gilles, op. cit., p. 60-61.

<sup>16</sup> DELEUZE, Gilles, op. cit., p. 62.

<sup>17</sup> ETCHEGARAY, Ricardo et Alia, *La rebelión de los cuerpos*, Unlam, 2011, p. 234.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

etc. Para Deleuze un cuerpo es un centro de potencia,<sup>18</sup> una relación de fuerzas producto de la voluntad de poder.

La voluntad de poder es el elemento diferencial de las fuerzas, es decir, el elemento de producción de la diferencia de cantidad entre dos o varias fuerzas supuestas en relación. La voluntad de poder es el elemento genético de la fuerza, es decir el elemento de producción de la cualidad que pertenece a cada fuerza en esta relación. La voluntad de poder como principio no suprime el azar, al contrario, lo implica.<sup>19</sup>

No debemos comprender aquí que la voluntad de poder quiera la potencia, ni que la desee como un fin, sino que es la potencia lo que quiere la voluntad. Pues, la potencia es en la voluntad el elemento genético y diferencial, es decir, el elemento creador y dador de sentido y direccionador de las fuerzas. Una clara consecuencia de esta posición es que se desplaza a la voluntad del rol central que Descartes lo otorgaba en su gnoseología como dependiente de la conciencia y autoafirmando, a la vez, la propia identidad subjetiva. Aquí la voluntad remite a la potencia de actuar que Deleuze retoma de la filosofía de Spinoza a través de la noción de *conatus*, según la cual cada cuerpo tiende a preservarse en su ser, es decir, cada ente tiende a desarrollar todo lo que puede. Entonces la voluntad de potencia es el esfuerzo por llevar las fuerzas al límite de sus posibilidades.<sup>20</sup> Así pues, Jaquet puede sostener que "...transformando la voluntad de potencia (nietzscheana) en la potencia en la voluntad, Deleuze la acerca al *conatus* spinoziano y a su potencia, al mismo tiempo es determinante y determinada en función de sus relaciones con el mundo exterior".<sup>21</sup>

Debemos señalar también, que el azar siempre pone en relación al menos dos fuerzas diferentes. La voluntad de potencia es el elemento diferencial y genético de la fuerza, es decir, ella determina la relación de una fuerza con otra fuerza al tiempo que produce la cantidad y la cualidad de las

<sup>18</sup> La noción de potencia no debe ser entendida en sentido aristotélico (como el movimiento de la sustancia del ser en potencia al ser en acto), sino que aquí debemos comprenderla como identificada, a su vez, con el acto, es decir, la potencia es siempre movimiento, flujo actual. En este sentido, la potencia es un movimiento de fuerza/poder que está totalmente efectuada a cada instante. Vid. *Infra*. Apartado 2.2.

<sup>19</sup> DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 77.

<sup>20</sup> Cfr. DOSSE, Francois, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 191.

<sup>21</sup> JAQUET, Chantal, "Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y Nietzsche", en *Instantes y Azares-Escrituras Nietzscheanas*, números 4-5, año VII, 2007, Bs. As., p. 51.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

mismas, a la vez que se manifiesta como un poder de afectar y ser afectado, ya sea por fuerzas superiores, ya sea por fuerzas inferiores.

“La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza. Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas.”<sup>22</sup>

Por ello la voluntad nunca se puede separar de la fuerza, de sus cualidades y cantidades. La voluntad es al mismo tiempo determinada y determinante, cualificada y cualificante.<sup>23</sup> Tengamos en cuenta que la voluntad de poder no es la fuerza sino su posibilidad, hay que diferenciar la voluntad de la fuerza. Pues la voluntad de poder es, como afirmamos arriba, la potencialidad de su afectividad. Esto podemos aclararlo al preguntar: ¿quién quiere? No se puede responder la fuerza, porque no es la fuerza quien quiere, sino la voluntad es quien quiere; y, ello, no puede ser alienado ni delegado. Sin el elemento interno de la voluntad toda fuerza sería indeterminada. “La voluntad de poder, pues, se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción”.<sup>24</sup> Deleuze también afirma que la voluntad de poder no es el ser ni tampoco el devenir. “La voluntad de poder se manifiesta como la sensibilidad de la fuerza; el elemento diferencial de las fuerzas se manifiesta como su sensibilidad diferencial”.<sup>25</sup> Es decir, es el poder de afectar y de ser afectado, ello remite a que ella se manifieste como la sensibilidad y afectividad de toda fuerza.

Pero desarrollemos esto a continuación.

#### IV.A.2. ¿Qué puede un cuerpo?

Ahora bien, todo cuerpo es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser interpretadas desde sus diferencias cualitativas (fuerzas activas y reactivas) y desde sus diferencias cuantitativas (cantidad de potencia); conformando, de este modo, un *cuerpo intensivo* y no substancial.

<sup>22</sup> DELEUZE, Gilles, Op. cit., p. 74.

<sup>23</sup> Cf. DELEUZE, Gilles, Op. cit., p. 90.

<sup>24</sup> DELEUZE, Gilles, Op. cit., p. 75.

<sup>25</sup> DELEUZE, Gilles, Op. cit., p. 91.

#### IV.A.2.I. Análisis de las relaciones diferenciales cualitativas.

Desde la perspectiva cualitativa de la diferencia de fuerzas, afirma Deleuze:

Las fuerzas inferiores se definen como reactivas: no pierden nada de su fuerza, de su cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades, ocupándose de las condiciones de vida y de las funciones, las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad. Este es el punto de partida del concepto de reacción.<sup>26</sup>

Las fuerzas reactivas se definen por su función o fin: conservar, adaptar, utilizar; y están siempre reguladas: siguen una regla, una ley, un límite, un impedimento. Lo reactivo se define desde el otro término de la relación, es decir, desde lo activo. Por eso las fuerzas reactivas parten siempre del límite, del impedimento, de lo que no se puede. Pero Deleuze advierte:

Indudablemente caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que, por naturaleza, escapan a la conciencia: 'La gran actividad principal es inconsciente'<sup>27</sup>. La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva<sup>28</sup>; por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz.<sup>29</sup>

La conciencia<sup>30</sup> es vista como un síntoma del cuerpo y no como su fundamento. Tomarla como síntoma es tomarla como efecto y no como causa. El síntoma no tiene que ser confundido con la causa. La conciencia es una mera superficie: aquella parte del cuerpo que se ve afectada por el mundo. Es un epifenómeno. Lo que le interesa remarcar a Deleuze es que la relación de la conciencia con lo exterior es siempre una relación entre dos fuerzas desiguales. Para Nietzsche la relación de fuerzas es lo que constituye el cuerpo. La conciencia siempre está en relación con lo no-conciente o con lo inconciente. Ése inconciente es el cuerpo. Lo inconciente es activo, creativo,

<sup>26</sup> DELEUZE, Gilles, op. cit., p. 61.

<sup>27</sup> NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

<sup>28</sup> NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, 354 [citado por Deleuze].

<sup>29</sup> DELEUZE, Gilles, op. cit., p. 62.

<sup>30</sup> Recuérdese que la conciencia ha sido tomada como el fundamento desde Descartes. La existencia se fundamenta en el pensamiento, en la conciencia.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

productivo, transformador.<sup>31</sup> Por ello, afirma Deleuze, que “La conciencia: testimonia únicamente ‘la formación de un cuerpo superior’<sup>32,33</sup>.”

Este cuerpo superior es aquel en que prevalecen las relaciones de fuerzas activas.

¿Qué es lo que es activo? Tender al poder<sup>34</sup>. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias<sup>35,36</sup>.

Las fuerzas activas sostienen siempre una tensión, una lucha, un antagonismo. Tienden a, se dirigen a... Pero aquello a lo que se dirigen no es una substancia o un ser. Se dirigen al poder. Lo que quiere la fuerza es más poder. El poder no tiene que ser pensado como una cosa o un ser, ni como una propiedad de las cosas o de los sujetos, ni como una facultad, ni como el lugar que ocupan ciertos sujetos. “Tender al poder” es desarrollar ese poder, es desarrollar las fuerzas, es crear más fuerza. Lo que caracteriza a lo activo es la capacidad de crear, pero no de crear cosas sino de crearse a sí mismo, de potenciarse y autoafirmarse a sí misma. Pero afirma Deleuze:

Cada vez que señalamos así la nobleza de la acción y su superioridad frente a la reacción, no debemos olvidar que la reacción designa un tipo de fuerzas del mismo modo que la acción: sencillamente, las reacciones no pueden captarse, ni comprenderse científicamente como fuerzas, si no las relacionamos con las fuerzas superiores que son precisamente de otro tipo. Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo.<sup>37</sup>

Se trata de fuerzas en relación, no de relaciones entre cosas o propiedades de una substancia o un sujeto. Deleuze tiene presente la teoría del poder de Foucault<sup>38</sup>: el poder no es una propiedad, no es un lugar, no es una cosa, no es un atributo. No se tiene poder; se ejerce poder, se actúa. Toda

<sup>31</sup> ETCHEGARAY et, ALIA, op. cit., p. 221.

<sup>32</sup> NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

<sup>33</sup> DELEUZE, Gilles, op. cit., p. 60.

<sup>34</sup> NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 43 [citado por Deleuze].

<sup>35</sup> NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, 259 y NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 63 [citado por Deleuze].

<sup>36</sup> DELEUZE, Gilles, op. cit., p. 63.

<sup>37</sup> DELEUZE, Gilles, op. cit., p. 63.

<sup>38</sup> DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987, pp. 49 ss.



fuerza es un ejercicio del poder. No existe una fuerza *carente* de poder. Una fuerza activa es aquella que hace todo lo que puede, lleva su fuerza al límite de lo que puede. Una fuerza reactiva nunca hace todo lo que puede, no lleva la fuerza al límite sino que parte del límite. Foucault no habla de fuerzas reactivas sino de resistencias. No hay poder sin resistencia.<sup>39</sup> Pero se trata siempre de una relación, el poder es relación. Aparece aquí una tesis central en la interpretación de Deleuze: no hay posibilidad de que se den dos fuerzas iguales. Es imposible eliminar las diferencias. Para Deleuze, éste es el sueño de las fuerzas reactivas. Pero el problema aquí no es la igualación de las fuerzas sino la reactivación de las fuerzas, que las fuerzas activas se conviertan en reactivas. Este problema es al que Nietzsche denominó nihilismo.

#### IV.A.2.II. Análisis de las relaciones diferenciales cuantitativas.

Ahora bien, las fuerzas pueden, también, ser interpretadas cuantitativamente, es decir, qué cantidad de poder o potencia hay en cada una de ellas. Una fuerza existe en relación con otra fuerza difiriendo cuantitativamente en cuanto es más fuerte o más débil, tiene más poder o menos poder. "...De hecho la potencia no existe más que como relación entre cantidades [...] la potencia (...) es menos una cantidad que una relación entre cantidades. (...) La potencia nunca es una cantidad absoluta, es una *relación diferencial*. Es una relación entre cantidades, de tal manera que la efectuación va siempre en un sentido o en el otro".<sup>40</sup> Ahora bien, la cantidad de potencia que se expresa en las fuerzas está dada por la capacidad de afectar (crear relaciones) y ser afectado (por impresiones, pasiones, pensamientos, etc.). Pero la potencia que se expresa en las relaciones de fuerzas que conforman un cuerpo está efectuada totalmente a cada instante por las relaciones que lo conforman. Es decir, un cuerpo siempre efectúa: hace y padece, todo lo que puede; expresando un dinamismo intensivo en la constitución de todo cuerpo a través de la capacidad de afectar y ser afectado. Afirma Deleuze en sus clases sobre Spinoza:

<sup>39</sup> ETCHEGARAY et, ALIA, op. cit., p. 231.

<sup>40</sup> DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 96.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

...toda la potencia estaba en acto; que, literalmente, la potencia no estaba 'en potencia', que toda potencia estaba en acto; que estrictamente había identidad de la potencia y del acto, es decir identidad de la potencia con lo que la cosa hace o padece. [...] Si es verdad que toda potencia está en acto, eso quiere decir que a cada instante está efectuada, jamás habrá un instante en que mi potencia tenga algo no efectuado.<sup>41</sup>

Entonces, podemos extraer algunas consecuencias de esto. En primer lugar, la cantidad de potencia que se expresa en las relaciones de fuerza que conforman todo cuerpo constituye la escala diferencial cuantitativa e intensiva que diferencia a unos entes de otros, en contraposición a la jerarquía trascendente de las esencias conforme al discurso de la tradición filosófica. En segundo lugar, las afecciones efectúan a cada instante la potencia tanto como pueden en función a las circunstancias del aquí y ahora, es decir, de acuerdo al conjunto de relaciones actuales, pues estas relaciones no existen independientemente de los afectos que la efectúan.<sup>42</sup> En tercer lugar, estamos en presencia de una comprensión dinámica y no estática de todo cuerpo, donde la potencia de un cuerpo puede aumentar o disminuir su cantidad de acuerdo con las relaciones de fuerza con las que entre en relación. Ello implica pensar la cantidad de potencia que hay en todo cuerpo como ondas oscilantes y no como sustancias autónomas. Por último, dijimos que la cantidad de potencia puede aumentar o disminuir. ¿Cómo se produce el aumento o la disminución? Afirmamos arriba que la potencia está a cada instante totalmente efectuada por las afecciones. Y las afecciones efectúan la potencia de acuerdo con las relaciones de fuerzas que constituyen un cuerpo, por ende estas relaciones pueden ser despotenciadoras: en este caso la cantidad de potencia efectuada por las afecciones disminuye la potencia del cuerpo; pero también las relaciones de fuerza pueden incrementar el poder de la potencia del cuerpo: en este caso la cantidad de potencia efectuada por las afecciones aumenta. En consecuencia, puede afirmar Deleuze refiriéndose al cuerpo: "...es una cantidad intensiva. Una cantidad intensiva no es para nada como una cantidad extensiva. Una cantidad intensiva es inseparable de un umbral, que es ya en sí

<sup>41</sup> DELEUZE, Gilles, Op. cit., p. 93.

<sup>42</sup> Cfr. DELEUZE, Gilles, op. cit., p. 94.

misma una diferencia. La cantidad intensiva está hecha de diferencias”.<sup>43</sup> En definitiva, la potencia es una relación diferencial intensiva entre cantidades que se apoderan del cuerpo y lo constituyen por lo cual no puede ser definido con anterioridad o a priori de tales relaciones.<sup>44</sup> De aquí la gran relevancia de la sentencia que Deleuze toma de Spinoza: *no sabemos que puede un cuerpo o de que es capaz*.

#### IV.B. La constitución immanente del acontecimiento.

Ahora bien, si consideramos al acontecimiento, desde la perspectiva deleuziana, como devenir de fuerzas diferente, entonces el acontecimiento presenta una constitución immanente. Pero ¿qué es la inmanencia? La inmanencia es el campo de fuerzas generativas y productivas donde constantemente se actualizan los acontecimientos pero sin agotar su poder de cambio e impidiendo toda fundamentación o justificación última. El plano de inmanencia es un todo ilimitado que se presenta siempre abierto pero que no totaliza sus partes en una unidad superior y absoluta; dado que este plano muestra un sistema de coordenadas, de diferentes dimensiones y orientaciones que producen constantemente conexiones nuevas que renuevan, a la vez, la totalidad del plano; pues el estallido del acontecimiento y su efectuación conforman al plano de inmanencia. Este un plano que se forja de dos caras: una comprende a los acontecimientos (en cuanto efectuados), la otra refiere al sentido (el concepto). El concepto deleuziano (a diferencia del concepto de la tradición metafísica) expresa las líneas de fuerzas y tensiones, los límites y las variaciones que constituyen al plano. Ello implica que no haya esencias trascendentes sino entrecruzamientos (encuentros y desencuentros, conexiones y desconexiones) de fuerzas. El concepto es una singularidad que sintetiza intensidades diferenciales y no abstracciones. Él es una meseta estratificada de múltiples dimensiones, nunca cerrado, y de conexiones virtualmente infinitas. En el concepto no hay totalizaciones universales o trascendentales sino conexiones o series conjuntivas (y...y...y...y).

<sup>43</sup> DELEUZE, Gilles, op. cit., pp. 239-240.

<sup>44</sup> Cfr. DOSSE, Francois, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 191.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

Recordemos que para Deleuze pensar es crear<sup>45</sup>-conectar conceptos y este es el movimiento propio en donde se produce la actividad filosófica; pero el plano no preexiste a los conceptos sino que a la vez que se crean los conceptos, las conexiones intensivas, se constituye el plano como receptáculo conceptual que es el medio para toda creación y conexión posible. En definitiva el pensamiento se ex-pone en el plano a la vez que experimenta creando conceptos. Esto significa que hay simultáneamente e interrelacionados pensamiento (sentido) y acontecimiento (realidad) y que por un lado se distribuye (el plano) como realidad y por otro se interpreta como sentido. Es decir, el sentido es inseparable del acontecimiento y el acontecimiento mismo es inseparable del devenir cuyo carácter radical es siempre retornar.

Sostener la constitución inmanente del acontecimiento implica rechazar los fundamentos absolutos y las verdades universales. El peligro que ha acechado y acecha a todo sistema inmanente es atribuir, ésta, a alguna cosa, v. g., al espíritu, a la substancia, la idea, etc. Ello implica la constitución de universales abstractos o trascendentales que son propios de la tradición filosófica y que se apropian del movimiento y lo atrapan para ponerlo a disposición tecno-científica. Detener el movimiento implica negar el devenir propio de toda realidad. La efectuación inmanente del acontecimiento refiere a la potencia con la que el ser se alza contra la nada instituyendo al devenir mismo como la actividad inmanente del acontecimiento. Mengue define la inmanencia como “el encuentro de múltiples dimensiones o líneas de fuerza que se entrecruzan sin que una se eleve para cumplir el rol de unidad trascendente. La inmanencia reconduce al pluralismo”.<sup>46</sup> De este modo, la realidad aparece sobre un plano inmanente de múltiples dimensiones, constituidas, ellas, de diferentes líneas o relaciones de fuerza: líneas de despliegue o transformación (líneas de fuga); o líneas de reposo o estabilización (estratos o segmentos).<sup>47</sup> En suma, el acontecimiento es devenir inmanente, flujo de tiempo que siempre retorna.

<sup>45</sup> Crear en la filosofía deleuziana sugiere trazar líneas de fuga que fisuren y atraviesen los sistemas estables.

<sup>46</sup> MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, p. 72.

<sup>47</sup> De este modo, la genealogía se convierte en una cartografía o diagrama para Deleuze: estudio de las líneas, sus caminos, sus movimientos sobre el plano.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

#### IV.C. El eterno retorno como el tiempo del acontecimiento.

Pero debemos preguntarnos: ¿cuál es el tiempo del acontecimiento? Deleuze nos da la respuesta “*Retornar es el ser de lo que deviene*. Retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir. El eterno retorno como ley del devenir”,<sup>48</sup> y en su obra sobre Nietzsche afirma también:

“El eterno retorno, según Nietzsche, no es de ningún modo un pensamiento de lo idéntico, sino un pensamiento sintético, pensamiento de lo absolutamente diferente que reclama un principio nuevo fuera de la ciencia. Este principio es el de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia”.<sup>49</sup>

De este modo, Deleuze comprende al retorno como repetición, pero no como repetición de lo mismo, de lo idéntico; sino que la repetición es de lo diferente de la diferencia,<sup>50</sup> esto es, repetición de la posibilidad del acontecimiento cuyas relaciones, conexiones de fuerzas y efectuaciones corporales son siempre nuevas y originales. No es el ser el que retorna, el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye al acontecimiento en cuanto se afirma en el devenir, y ello sucede eternamente. “No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple”.<sup>51</sup>

“El eterno retorno no es la permanencia del mismo, el estado del equilibrio ni la morada de lo idéntico. En el eterno retorno, no es lo mismo o lo uno que retornan, sino que el propio retorno es lo uno que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere”.<sup>52</sup>

El eterno retorno introduce, en el pensamiento deleuziano vía la filosofía nietzscheana, la noción de tiempo y le brinda una importancia capital al instante. Escuchemos sus palabras al respecto:

<sup>48</sup> DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 39.

<sup>49</sup> DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 69.

<sup>50</sup> El eterno retorno es el “para sí” de la diferencia, en cuanto eterno retorno de lo diferente, es decir lo que se repite es la posibilidad de las diferencias. Pero el “en sí” de la diferencia es lo que Deleuze nombre en Diferencia y Repetición como “precursor sombrío”, este pone en relación las series heterogéneas.

<sup>51</sup> DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 72.

<sup>52</sup> DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 69.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

“el eterno retorno debe pensarse como una síntesis: síntesis del tiempo y sus dimensiones, síntesis de lo diverso y de su reproducción, síntesis del devenir y del ser que se afirma en el devenir, síntesis de la doble afirmación”.<sup>53</sup>

Es decir que el retornar mismo es el que sintetiza la efectuación del acontecimiento en un determinado estado de cosas, y sintetiza, también, pasado, presente y futuro en el instante como plena afirmación del acontecimiento que en su retornar difiere produciendo la múltiple dimensionalidad de la realidad y al plano de inmanencia mismo a un mismo tiempo y de un solo golpe, de una sola tirada de dados, poniendo al azar como único principio del devenir.

A partir de la noción de eterno retorno, entonces, se aborda la noción de tiempo en su dinamismo constitutivo y se acaba con las nociones estáticas y abstractas de pasado, presente y futuro. Asimismo, lo que retorna es la diferencia, esto implica que no hay idea, ni unidad fundamental, ni identidades de antemano. El eterno retorno es la potencia del ser del devenir que acontece en su absoluta y radical contingencia. En definitiva, lo que retorna es siempre lo que difiere. No hay sujeto o substrato que subyazca al volver. Tampoco es la diferencia quien regresa como un soporte del movimiento conservándose a sí misma, porque la diferencia no deja de afirmarse, reproducirse y repetirse como siendo siempre otra, por lo cual no hay mismidad ni identidad en donde pueda apoyarse. Por ello, volver es el ser de la diferencia. Pero tengamos en cuenta que las diferencias que se han actualizado, i. e., la extensión, el pensamiento, los entes (cuerpos o modos de ser) no pueden volver; lo que vuelve y se repite es la condición de posibilidad de todo ente en su dimensión intensiva, esto es, el acontecimiento; por eso la diferencia es diferenciante, es decir, produce las diferencias activamente. Así, el eterno retorno es y se dice de la diferencia en cuanto a su intensidad, lo que hace que el retorno no sea de lo mismo o igual sino que siempre es de lo diferente. De aquí se infiere el sentido unívoco que Deleuze le confiere al ser. “Las diferencias vuelven, el ser es el volver de las diferencias, sin que haya diferencias en su manera de volver

<sup>53</sup> DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 72.



y decir el ser”.<sup>54</sup> Esto significa que no es el ser el que vuelve y subyace a las diferencias que distribuye, el substrato del volver no es el ser; son las diferencias y de estas el hecho de que retornan de lo que se dice que son, de las que se dicen que “vuelven”, en un solo y mismo sentido. Entonces, ¿qué comprende, entonces, Deleuze por diferencia?

#### IV.D. El carácter diferencial del acontecimiento.

Estamos aquí, entonces, en presencia de una nueva ontología donde el ser es concebido como diferencia de diferencia, en cuanto que la diferencia es remitida a otras diferencias y no ya a la identidad del fundamento como principio totalizador. Pues, como afirma Gallego: “Lo virtual no es ni lo posible ni lo probable sino, lo potencial, lo tenso, lo intenso, lo intensivo o, lo que es lo mismo, la diferencia considerada en tanto que ligada, conectada, referida a otras diferencias, aquello que tiende a hacer posible que la más alta potencia del ser, su más radical diversificación, nunca coincida con su disolución extrema”.<sup>55</sup> En este sentido, la diferencia debe ser considerada desde tres perspectivas: diferencial-diferenciante-y-diferenciada. La primera refiere a la esencia del ser, pero no a su esencia abstracta, sino que refiere al ser en cuanto a su estado productivo, es decir en su estado de potencia absoluta. La segunda muestra el estado tenso o intensivo de la diferencia, considerada en tanto conectada y ligada a otras diferencias; es aquella que hace que de la plena potencialidad<sup>56</sup> se genere, produzca y potencie lo virtual. Por último, en tercer lugar, la diferencia diferenciada refiere a la dimensión donde las diferencias ligadas se integran por regiones, es decir, donde la ligazón de las diferencias resuelve momentáneamente su constitutiva tensión alcanzando una

<sup>54</sup> MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, p. 266.

<sup>55</sup> GALLEGO, Fernando, “Prefacio a un libro necesario”, en MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, nota 9, p. 16.

<sup>56</sup> Cf. GALLEGO, Fernando, “Prefacio a un libro necesario”, en MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, nota 9, p. 16. Además, en la misma nota Gallego afirma que la noción de potencialidad debe comprenderse como el estado de tensión real de la relación existente entre dos o más diferencias y no como posibilidad o probabilidad; como también, la noción de potencia debe comprenderse como la capacidad de variación de una diferencia que no afecta sin ser afectada a la vez, y no como impulso, pulsión y acción subsidiarias, todas ellas, de la metafísica tradicional.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

estabilidad o actualidad provisoria que permite diferenciar unos simulacros<sup>57</sup> de otros.<sup>58</sup> De este modo, desde este contexto ontológico que tiende a darle movilidad al ser, concibiendo al ser como devenir y haciendo del ser, el ser del devenir; lo real es lo mutable y la realidad el resultado de la mutabilidad decidida *por* y *en* el seno de la diferencia considerada desde los tres elementos expuestos.

Sin embargo, todo ello queda, al momento de pensarlo y expresarlo, reducido a las categorías propias de nuestras lenguas occidentales constituidas sobre la lógica de la identidad. Nuestras lenguas (occidentales) son lenguas metafísicas, ello sugiere que aquellas apresan al devenir y la multiplicidad en estructuras estables para ponerlas a disponibilidad (objetividad). En este sentido, cabe aclarar, que al decir el “ser es diferencia” o “el ser es devenir” estaríamos volviendo a pensar de acuerdo a la estructura de pensamiento propia de la metafísica occidental, porque en aquellas proposiciones se está identificando al ser con un ente determinado conforme a la lógica de la identidad, por eso hemos optado por el genitivo para expresar y problematizar la diferencia, con sentencias como “el ser del devenir”, o “la diferencia de diferencia” dado que en estos casos está presente tanto la significación objetiva del genitivo como la subjetiva. De este modo, se le otorga movilidad al lenguaje y evitamos referir la diferencia a algún centro unificador, fundamentante o totalizador. Con ello, la diferencia resulta móvil y logra fugarse por *medio* de la lógica de oposición metafísica.

Ahora bien, ¿a qué refiere Deleuze con la noción de *medio*? Es aquello que no tiene principio ni fin. El medio, no es centro en el espacio; ni pasado, presente o futuro en el tiempo. Aquí no estamos hablando ni de evolución ni de historia. Una línea que pasa por medio de las oposiciones metafísicas supone

<sup>57</sup> Fernando Gallego afirma que la noción de simulacro no refiere a cierta falta de realidad de lo real; sino que la noción de simulacro sirve para poner a un lado las contiendas metafísicas sobre las nociones de cosa, ente y objeto; de este modo, el simulacro refiere a la verdad de la realidad en un triple sentido “1) porque se diferencia respecto de otros seres, 2) porque resulta diferenciado en el ser, 3) porque es, en sí mismo, bien una diferencia, bien la integración de un cierto complejo de diferencias mutuamente ligadas”. Gallego, F., “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, nota 9, p.17.

<sup>58</sup> Cf. GALLEGO, Fernando., “Prefacio a un libro necesario”, en MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, nota 9, p. 16.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

un acontecimiento (línea de fuga). Por ello la fundamentación metafísica resulta inapropiada para comprender el carácter inmanente y diferencial del acontecimiento. Para Deleuze, la filosofía de la diferencia y su íntima vinculación con la noción de *medio* pueden ser caracterizadas como rizomáticas:

Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción "y... y... y...". En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿Adónde vais? ¿De dónde partís? ¿Adónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). (...) *Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una ya la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio.<sup>59</sup>

Los sentidos-acontecimientos, simbolizados por los rizomas, crecen y proliferan por todos lados, sin justificaciones últimas que permitan preveer dónde crecerá el próximo rizoma ya que siempre proliferan en *medio o entre* la maleza; ni en el centro justificador ni en la periferia justificada de la lógica metafísica, sino por *medio o entre* de las oposiciones metafísicas. El *medio o entre* supone una constante tensión *entre* lo mismo y lo otro, entre el azar y la necesidad; ello impide el aseguramiento total de lo real dentro de categorías objetivadoras. Por otro lado, la noción de *medio* permite la creación de sentidos, admitiendo que no hay *arkhé* fundamental y última cuyo carácter de verdad sea incuestionable.

## **V. Conclusión. Efectuación inmanente, diferencia y tiempo del acontecimiento. Elementos para una nueva filosofía del devenir y la multiplicidad.**

El desarrollo del problema del acontecimiento-sentido y su efectuación requiere de una teoría de las fuerzas. La historia de una cosa, cualquiera que esta sea, supone una sucesión de fuerzas que se apoderan de ella, la constituyen y coexisten en ella para apoderársela. De este modo, en todo

<sup>59</sup> DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Rizoma*, Pre-textos, Valencia, 2003, p. 56-57.

acontecimiento siempre hay una pluralidad de sentido, una constelación de sentido. El sentido implica siempre relaciones plurales, una constelación. Una constelación es un sistema abierto en oposición a un sistema cerrado donde hay leyes que gobiernan el movimiento y las relaciones entre los elementos, aún cuando el sistema sea dinámico y variable. En una constelación eso no es posible, porque no se puede abarcar la totalidad y su conocimiento es siempre provisorio. La constelación incluye tanto las relaciones temporales como las espaciales. Así, la historia es la variación de esos sentidos en estas relaciones que se efectúan aconteciendo. En definitiva, todo acontecimiento tiene múltiples sentidos porque el acontecimiento es el sentido mismo que diferencia activamente. Con la noción de “acontecimiento” Deleuze puede oponer otro carácter a la concepción cristiana y dialéctica de la historia, quienes la consideran sujeta a una legalidad necesaria y a una teleología que encamina los hechos hacia un fin único en el que se consuma todo el desarrollo. El concepto de “acontecimiento” supone una relación contingente de las relaciones de fuerza en la historia. Sino, ¿cómo se produciría un acontecimiento como resultado de un movimiento dialéctico? Cuando se habla de “acontecimiento” hay que pensar en una multiplicidad de fuerzas. Los acontecimientos no se caracterizan por su duración sino por los efectos o múltiples sentidos que generan. Los acontecimientos no están precedidos por causas que permitan preverlos con anterioridad, sino que pueden resultar de situaciones mínimas, banales o imperceptibles. De este modo, hay que pensar en una dinámica de las fuerzas. No se trata de un sistema cerrado de fuerzas, sino un sistema inestable. De allí la efectuación del acontecimiento y el sentido.

También resulta claro que Deleuze lee a Spinoza y a Nietzsche de forma conjunta, sobre todo en lo que refiere a la cuestión de la efectuación del acontecimiento en un cuerpo como centro de potencia compuesto por relaciones de fuerzas:

Con Nietzsche, como con Spinoza, la potencia se fusiona con el acto: la voluntad de poder no es más que el acto de ejercer la diferencia. La potencia es actuar, y es sólo potencia en la acción. Es lo mismo con Spinoza. En el caso de los modos finitos, la potencia se expresa en la

capacidad de ser afectados, que está siempre necesariamente ocupada por los afectos que efectúan esta capacidad.<sup>60</sup>

Un cuerpo, entonces, es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser interpretadas desde su diferencia cualitativa (fuerzas activas y reactivas) y desde su diferencia cuantitativa (cantidad de potencia); conformando, de este modo, un *cuerpo intensivo* y no substancial. Pero aclara Deleuze que “si una fuerza no es separable de su cantidad, tampoco lo es de las restantes fuerzas con las que se halla relacionada. La cualidad en sí no es, pues, separable de la diferencia de cantidad”.<sup>61</sup> No se trata de dos formas contrapuestas de ordenar la realidad. La relación de oposición diferencial cualitativa de las fuerzas supone la diferencia de cantidad de potencia de las mismas. De este modo, un cuerpo es una relación de fuerzas diferentes.

Las fuerzas son flujos diferenciales de potencia que se rehúsan a toda conceptualización, especificación o limitación categorial. Así pues, Deleuze sienta las bases de una nueva ontología de la diferencia y la inmanencia, donde lo diferente se relaciona con lo diferente sin que pueda ser reducido identidad que impera en el modo de fundamentar de la tradición metafísica occidental. Estas diferencias móviles potencian y crean lo diferente, en cuanto diferente; a la vez que tienen como elemento decisivo la intensidad: puro movimiento diferencial de relaciones de fuerzas que se multiplican al infinito. Esto implica, a su vez, concebir la diferencia como pura positividad; como un proceso de permanente diferenciación, eliminando la posibilidad de encontrar puntos de referencia o fundamentos últimos. Esta diferencia de fuerzas intensivas no puede ser definida desde una instancia exterior a ella, es decir, trascendente, pues estamos en presencia de un “plano de inmanencia”.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> PHILIPPE, Jonathan, “Nietzsche and Spinoza: new personae in a new plane of thought”, en KHALFA, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999, pp. 60-61.

<sup>61</sup> DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 65.

<sup>62</sup> Debemos aclarar que el plano de inmanencia o el plano de consistencia no refiere a un concepto porque esto implicaría que los demás conceptos del plano sean totalizados o fundamentados por esta suerte de concepto superior, universal, absoluto y necesario al que se podría llegar a través de una deducción (propia de la tradición filosófica) lo que permitiría, en definitiva, el cierre total del campo, y así estaríamos, nuevamente, ante la presencia de un NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*  
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

Otra consecuencia clara que se desprende desde la posición que hemos alcanzado, es que la subjetividad no puede seguir siendo considerada absoluta, concebida al modo cartesiano, esto es, la irreductible identidad entre ser y pensar. Desde esta nueva perspectiva ontológica, la subjetividad aparece disuelta ya que lo que llamamos en nuestra tradición filosófica pensamiento/cuerpo es producto del entrecruzamiento de diferentes fuerzas e inter-relaciones intensivas: *“no se trata aquí del yo cerrado en sí mismo, sino del yo que es al mismo tiempo, los otros de sí mismo y del nos-otros”*<sup>63</sup>,<sup>64</sup> Esto puede ser pensado a partir del amor, que da al otro la posibilidad de ser otro irreductible en sus diferencias. En referencia a esta posición Cragolini afirma, *“el otro puede ser pensado como nos-otros: ese otro diferente y a la vez presente en nuestra supuesta mismidad”*.<sup>65</sup> Entonces, esta nueva ontología del acontecimiento y la diferencia muestra la imposibilidad de considerar al cogito en sentido cartesiano o a la conciencia, unificados en un yo. Aquí el yo aparece fragmentado o diluido, se divide a partir de las diferentes fuerzas intensivas que lo componen y/o descomponen a la vez que lo atraviesan. A partir de esto, es posible comprender la relevancia que Deleuze le otorga al cuerpo y su potencialidad, como así también el gran esfuerzo deleuziano por liberar las fuerzas que potencien al cuerpo. Dado que el cuerpo es singular, en su carácter de acontecimiento efectuado, por ende este no admite ningún tipo de reducción o fundamentación, pues siempre queda un resto inabordable, incomprensible e inapropiable.

Por último, creemos que tal como lo afirma Deleuze, la consecuencia más relevante de este planteo es sostener la posibilidad de hacer una filosofía anti-jerárquica, es decir, ningún ente, ningún cuerpo “es” más que otro, o, dicho de otro modo, ningún ente tiene una esencia que lo hace ser mejor que otro. No hay jerarquías sino coexistencias de cuerpos intensivos. Pues sostiene Deleuze en sus clases sobre Spinoza:

---

fundamento absoluto, al modo en que la metafísica occidental fundamenta la realidad; pero ello es justamente lo que combate la filosofía deleuziana.

<sup>63</sup> Recordemos que Husserl (entre otros pensadores del siglo XX) ya ha tratado con suma claridad esta cuestión decisiva con respecto al planteamiento de una noción de sujeto superadora a la de la metafísica moderna. Cf. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1996.

<sup>64</sup> CRAGNOLINI, M., *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2007, p. 129.

<sup>65</sup> CRAGNOLINI, M., op. cit., p. 130.



“Lo que me parece impresionante en la ontología pura [spinoziana], es hasta qué punto repudia las jerarquías. (...) En el límite, es una especie de anarquía porque no existe ningún principio (arkhé) exterior y superior al ser. Hay una anarquía de los entes en el ser. Es la intuición básica de la ontología: todos los seres valen. La piedra, el insensato, el razonable, el animal, desde cierto punto de vista, desde el punto de vista del ser, valen. Cada uno es en tanto que es en sí, y el ser se dice en un solo y mismo sentido de la piedra, del hombre, del loco, del razonable. Es una bella idea. Una especie de mundo muy salvaje”<sup>66</sup>.

Clara es la construcción de una ontología anti-jerárquica y unívoca que intenta pensar Deleuze dado que todo ente es un modo de ser, todo ente es en el mismo sentido de ser, pero esto no significa que el ser sea numéricamente uno sino que la univocidad refiere a la potencia del ser que se expresa en los diferentes entes. Pues el ser se dice en un solo y mismo sentido de la pluralidad de sus cuerpos o formas inmanentes en tanto expresan su infinita potencia.<sup>67</sup> Es decir, los cuerpos remiten a un sistema de perfecta igualdad frente al ser, lo que implica un sistema abierto, *i. e.*, la posibilidad infinita de una conexión o desconexión permanente de los elementos del sistema; produciendo una diferenciación siempre original y creativa, e impidiendo, a la vez, la posibilidad de una reducción de los elementos en una instancia absoluta y superadora. En definitiva, desde el punto de vista ontológico, no hay jerarquías, la univocidad del ser refiere a que, como afirma Deleuze, la piedra es, el insensato es, el razonable es, el animal es; ser se dice en un solo y único sentido de todos los entes. Pero, por otro lado, de aquí se deriva un gran problema que Deleuze señala: esta ontología ¿podría ser puesta en práctica en el campo político? Cuando Deleuze afirma: “Es una bella idea. Una especie de mundo muy salvaje”, esta advirtiendo las dificultades que se derivan de esta posición para la práctica política, en el sentido de que no habría ningún criterio que permita ordenar la vida en común. Podemos pensar, *v. g.*, que de una ontología anti-jerárquica podría resultar una especie de estado de naturaleza hobbesiano. Pero, por otro lado, podemos aventurar una salida a esta cuestión; ya que, en la filosofía deleuziana, no necesariamente habría que identificar la anti-jerarquía de los entes con un estado de guerra permanente de todos

<sup>66</sup> DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*, Bs. As., Cactus, 2da. Edición, 2008, p. 44-45.

<sup>67</sup> BADIOU, Alain, “Deleuze. El clamor del ser”, Bs. As., Manantial, 2002, p. 43.

contra todos; sino que podemos pensar, también, desde las relaciones cuantitativa y cualitativa que componen los cuerpos, que podría darse una especie de selección de aquellas relaciones que potencian las fuerzas y que sean cooperativas entre sí; y otras que despotencian las fuerzas de los cuerpos, y por lo tanto que estas sean conflictivas e imposibles. De este modo, en el plano entitativo podría darse cierto orden mientras que en el plano ontológico se mantendría la anarquía.<sup>68</sup>

En definitiva, para Deleuze la repetición del acontecimiento como diferencia inmanente es la ontología que le permite sostener la univocidad del ser. Como hemos mostrado, Deleuze logra tal posición a partir de la articulación conjunta de las filosofías de Spinoza, a partir de la cual elabora la tesis de la univocidad ser; y de Nietzsche, de quién toma la doctrina del eterno retorno, y que Deleuze traduce como repetición de la diferencia a partir de lo cual puede imprimirle movimiento al ser unívoco. Así, estos elementos se convierten en los ejes centrales de una nueva ontología y, a su vez, se convierten en elementos para una crítica radical del pensamiento representativo, de la identidad y de el fundamento. Por ello Deleuze afirma: “una sola y misma vos para todo lo múltiple de mil vías, un solo y mismo océano para todas las gotas, un solo clamor de ser para todos los entes”.<sup>69</sup>

## VI. Bibliografía.

- BADIOU, Alain, *Deleuze. El clamor del ser*, Bs. As., Manantial, 2002.
- CRAGNOLINI, M., *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires, 2007.
- DELEUZE, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Bs. As., Amorrortu, 2002.
- DELEUZE, Gilles, *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989.
- DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*, Bs. As., Cactus, 2da. Edición, 2008.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987.
- DELEUZE, Gilles, *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 1995.

<sup>68</sup> Cfr. ETCHEGARAY, Ricardo, “Deleuze como lector de Spinoza”, en ESPERON, ETCHEGARAY, CHICOLINO Y ROMANO, *Pensar con Deleuze*, Bs. As., Unlam-Prometeo, 2014, p. 88.

<sup>69</sup> DELEUZE, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Bs. As., Amorrortu, 2002, p. 389.

- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Rizoma*, Pre-textos, Valencia, 2003.
- DOSSE, Francois, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- ESPERÓN, J. P., “Más allá del fundamento y la verdad. La inmanencia”, en AISTHESIS, número 54, Chile, 2014.
- ESPERÓN, J. P., “Metafísica y post-filosofía en el pensamiento de Martin Heidegger”, en RIHUMSO. Revista de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales dependiente del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza, San Justo, Bs. As. Año II, número 4, 2013.
- ETCHEGARAY, Ricardo et Alia, *La rebelión de los cuerpos*, Unlam, 2011.
- ETCHEGARAY, Ricardo, “Deleuze como lector de Spinoza”, en ESPERON, ETCHEGARAY, CHICOLINO Y ROMANO, *Pensar con Deleuze*, Bs. As., Unlam-Prometeo, 2014, p. 88 (en prensa).
- GALLEGO, Fernando, “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- JAQUET, Chantal, “Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y Nietzsche”, en *Instantes y Azares-Escrituras Nietzscheanas*, números 4-5, año VII, 2007.
- MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- PHILIPPE, Jonathan, “Nietzsche and Spinoza: new personae in a new plane of thought”, en KHALFA, Jean, *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London-New York, Continuum, 1999.
- SPINOZA, Baruch, *Ética*, Madrid, Trotta, 2000.