

**SOLANGE HEFFESSE** es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becaria doctoral por la misma Universidad. Su tema de investigación es el problema de las pasiones tristes y la negatividad en la obra de Gilles Deleuze. Es adscripta de la cátedra de Antropología Filosófica y es integrante de La Deleuziana desde el año 2012.

**PABLO N. PACHILLA** es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8. Es becario posdoctoral de CONICET y se desempeña como docente en distintas universidades. Actualmente realiza una estadía de investigación en la Freie Universität Berlin, y se interesa en filosofías de la naturaleza no-esencialistas.

**ANABELLA SCHOENLE** es estudiante de Licenciatura y Profesorado de Filosofía en la FFyL UBA. Docente de Filosofía en Escuelas Secundarias de la Provincia de Buenos Aires. Trabaja el concepto de Idea Social en la filosofía de Deleuze en el marco de los proyectos de Investigación de la Deleuziana.

**SOLANGE HEFFESSE  
PABLO PACHILLA  
ANABELLA SCHOENLE (eds.)**

# **LO QUE FUERZA A PENSAR** DELEUZE, ONTOLOGÍA PRÁCTICA 1

**RAGIF** EDICIONES

## RAGIF EDICIONES

SERIE *DELEUZE: ONTOLOGÍA PRÁCTICA*

dirigida por Rafael Mc Namara.

Título en preparación:

Volumen 2: Julián Ferreyra y Matías Soich (eds.).

*Introducción a Diferencia y repetición.*

Este libro fue realizado en el marco de los Proyectos de Investigación PIP-CONICET 2017-2019 “La relación entre Idea e intensidad: el enigma de la ontología de Gilles Deleuze a partir de sus fuentes” y UBACYT 2018-2020 “Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena”, dirigidos por Julián Ferreyra.

RAGIF EDICIONES

Dirección Postal: Paraguay 3745 3° B (1425) – CABA – Argentina

DISEÑO DE COLECCIÓN

Juan Pablo Fernández

IMAGEN DE TAPA

Fotograma de *The General*, Buster Keaton, 1926

IMÁGENES DE CARÁTULAS

*Film* (1965) cortometraje experimental dirigido por Alan Schneider, escrito por Samuel Beckett y protagonizado por Buster Keaton

Lo que fuerza a pensar : Deleuze, ontología práctica 1 / Cristóbal Durán ... [et al.] ; editado por Anabella Schoenle ; Pablo Pachilla ; Solange Heffesse. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2019.  
Libro digital, PDF - (Deleuze, ontología práctica / Mc Namara, Rafael; 1)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-46718-8-2

I. Filosofía. I. Durán, Cristóbal II. Schoenle, Anabella, ed. III. Pachilla, Pablo, ed. IV. Heffesse, Solange, ed.

CDD 190



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: “Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional”. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

Un libro es un pequeño engranaje de una maquinaria exterior mucho más compleja. Escribir es un flujo entre otros, sin ningún privilegio. Flujo contra flujo, experimentación, acontecimientos que nada tienen que ver con el libro y lo hacen pedazos, pero también funcionar... Esa es una lectura amorosa.

GILLES DELEUZE.

## ÍNDICE

- Página 11 Prólogo: Diciembre del 2017 no tuvo lugar
- Página 33 1. Una lógica del medio: la disyunción en la univocidad del ser. Deleuze frente a Badiou. **CRISTÓBAL DURÁN**
- Página 45 2. De la topología conceptual como práctica de la ontología. **GONZALO SANTAYA**
- Página 57 3. Deleuze y la ontología. **MARCELO ANTONELLI**
- Página 69 4. Algunos pensamientos que merodean en torno a la ontología práctica. **ROBERT PORTER**
- Página 83 5. Platón: la imagen dogmática del pensamiento. **VALERIA SONNA**
- Página 97 6. La imagen-espejo del pensamiento. **FREDERICK AMRINE**
- Página 109 7. Apuntes para una ontología del espacio. **RAFAEL E. MC NAMARA**
- Página 121 8. κίνησις sin δύναμις? Sobre el movimiento antes de la imagen-movimiento. **JORGE NICOLÁS LUCERO**
- Página 133 9. Deleuze y Charles Peirce. **DOROTHEA OLKOWSKI**
- Página 149 10. Maneras e inquietud: Una lectura de Leibniz a Deleuze. **VIRGINIA EXPOSITO**
- Página 163 11. El Afuera y la violencia del pensamiento. Dolor y subjetivación en la filosofía de Deleuze a partir de Blanchot. **SOLANGE HEFFESSE**

## ¿ΚΙΝΗΣΙΣ ΣΙΝ ΔΥΝΑΜΙΣ? SOBRE EL MOVIMIENTO ANTES DE LA IMAGEN-MOVIMIENTO

JORGE NICOLÁS LUCERO

A 50 años de su publicación, *Diferencia y repetición* ha sabido volverse un clásico dentro de los círculos académicos y extra-académicos de la filosofía. Como obra bisagra de su autor que apuntala los cimientos de su filosofía posterior, esta tesis ha logrado abordar, directa o indirectamente, las preocupaciones más perennes en la historia de la filosofía sin perder esa vitalidad original, ese quantum de diferencia, que la caracteriza. Como toda gran obra, *Diferencia y repetición* deja impensados factores que desbordan los elementos explícitos de su argumentación pero que se encuentran allí, latentes, esperando su revelación. Lo que nos proponemos con este trabajo será sopesar el lugar de la filosofía deleuziana dentro de una problemática clásica, excesivamente clásica, de la historia de la filosofía, y que aparece como algo impensado dentro de ella, como lo es la pregunta por el movimiento.

### La parusía de un problema

Entendemos que el movimiento es el fenómeno más irrecusable de la experiencia. Sin embargo, esta irrecusabilidad, desde Zenón a Bergson, no ha hecho del movimiento una tarea fácil para la filosofía. Si observamos las paradojas eleáticas en su conjunto, podríamos sostener que, más que una negación del movimiento en pos de un monismo ontológico, hay una tentativa por mostrar la fragilidad de la razón misma para asir el movimiento. Aunque cataloguemos con ligereza a Zenón como un monista inaugurador de la metafísica clásica, él también es un nihilista que muestra la imposibilidad de pensar el movimiento a priori, es decir, racionalmente. Frente a esta embestida –que llamó la atención

de Bergson—, Aristóteles fue el primero en considerar los principios y causas del movimiento (κίνησις) y del móvil (κινουμένων), es decir, el primero en establecer una ciencia del movimiento, lo que hizo de κίνησις un concepto partenaire de φύσις, con una definición paradójicamente inmatematizable del movimiento, como “[L]a actualidad de lo que es en potencia en cuanto tal” (Fis. III 1, 201a10-12), o bien como “la actualidad de lo que es en potencia, cuando existe actualmente y despliega su actividad (ἐνεργεῖ) no en cuanto aquello mismo que es, sino en cuando es capaz de moverse, es movimiento” (Fis. III 1, 201a25-27).<sup>1</sup> Esta definición es novedosa no sólo por el hecho de ser una definición —rareza prácticamente irrepetible en la historia de la filosofía—, sino también por otorgarle un estatuto ontológico inédito al movimiento: el movimiento es ese modo de ser de aquello que comporta algún tipo de potencialidad y en cuanto comporta ese tipo de potencialidad; el movimiento es la presencia en acto en el ente que tiene la posibilidad de recibir una determinación y que, siendo efectivamente determinada, actualiza algo, no respecto a lo que es, sino respecto adonde es movido. Lo que se mueve siempre presenta un camino desde-hacia, un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*.

El movimiento ontológico perderá toda su fuerza con Galileo y Newton, quienes eliminan del fenómeno cualquier relevancia metafísica y cualquier función teleológica, reduciéndolo a un estado de los cuerpos susceptible únicamente de un análisis geométrico. Esta geometrización, en lugar de establecer las condiciones para pensar la movilidad como tal, no hace más que traducirla en términos adecuados a las herramientas de medición, es decir, la aceleración, el espacio, el tiempo cronológico, etc. De esta manera, la emancipación del movimiento local de cualquier finalismo metafísico acaba en la supresión del movimiento mismo. Toda la procesualidad que poseía el movimiento se transforma en un estado.

Por fuera de esta realidad mecanizada, un acercamiento muy diferente aconteció luego en la filosofía decimonónica, en particular la francesa. Destutt de Tracy escribió: “no debemos observar la acción de pensar o sentir sino

<sup>1</sup> Aristóteles, *Física: Libros III-IV*, traducción, introducción y comentario de A. Vigo, Buenos Aires, Biblos, 2012, pp 28-29.

como un efecto particular del moverse, y la facultad de pensar como dependiente de la facultad de movernos”.<sup>2</sup> Por su parte, Maine de Biran radicaliza esta importancia bajo la idea de movimiento subjetivo a través de lo que llamó el hecho primitivo del sentido interno o sentimiento del esfuerzo corporal.<sup>3</sup> A contrapelo del cogito cartesiano, esta subjetividad es lo que aparece en ese esfuerzo centrífugo que se encarna en el cuerpo biológico. En este contexto surge la filosofía de Bergson, quien, tomando como faro las paradojas eleáticas, reinicia una reflexión ontológica del movimiento como expresión de la duración que, en cuanto tal, no confunde la movilidad con el espacio recorrido. Basta observar las cuatro tesis presentes en el último capítulo de *Materia y Memoria*<sup>4</sup> (verdadera parodia de los *Principia* newtonianos) para observar esta nueva reflexión del movimiento real: 1) la indivisibilidad del movimiento por ser pasaje y proceso, y no un trayecto; 2) su carácter absoluto, porque la movilidad implica un cambio en el Todo; 3) su determinación de la realidad como una continuidad movediza frente a la artificialidad del cuerpo independiente; 4) y su característica de ser, en consecuencia, no el transporte de un cuerpo, sino el transporte de un estado: “la materia se resuelve de este modo en conmociones sin número, todas enlazadas en una continuidad ininterrumpida”.<sup>5</sup> Pero desde el primer momento de su obra, Bergson descubre una situación paradójica (y hasta podríamos decir, irónica) en el movimiento: el movimiento local, en los términos de movimiento absoluto, “escapa al espacio” al ser un acto indivisible;<sup>6</sup> más aún, si el movimiento no precisa de móvil, tampoco precisa de espacio. Lo cierto es que el movimiento real reclama algún tipo de espacialidad en su misma definición: cada vez que Bergson retoma el ejemplo del movimiento de la mano, lo describe como un acto indivisible entre un *estado* (posición espacial de la mano) y otro. En este sentido, su reivindicación ontológica queda a mitad de camino, puesto que, en ausencia de una espacial-

<sup>2</sup> Destutt de Tracy, Alphonse, *Éléments d'idéologie*, Première Partie: *Idéologie proprement dite*, París, Courcier, 1804, p. 232. La traducción al español de todas las citas es nuestra, salvo indicación contraria.

<sup>3</sup> Maine de Biran, François Pierre, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Œuvres, tomos VIII y IX, editados por Pierre Tisserand, París, Félix Alcan, 1932, p. 179.

<sup>4</sup> Cf. Bergson, Henri, *Œuvres*, París, P. U. F. (Ed. du Centenaire), 1970, pp. 324-344.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 74.

lidad acorde a esta clase de movimiento real, la carga de la movilidad queda ni más ni menos que fuera de la movilidad, en la duración.

### Una reivindicación ontológica

He aquí el punto donde queríamos llegar con Deleuze. Es posible pensar en Deleuze una reivindicación ontológica del movimiento más exitosa –por decirlo así– que la bergsoniana, y alejada de la estructura teleológica y sustancialista de Aristóteles. La enorme literatura en torno a Deleuze ha omitido una interpretación sobre el problema del movimiento en su conjunto, relegando la reflexión a la imagen-movimiento y la imagen-tiempo como única dimensión posible de este análisis. Contra estas lecturas, es preciso ver que el movimiento ya ostenta su importancia en la filosofía de la diferencia a través de la dramatización, método con el que se propone la caracterización de un movimiento real: “el teatro es el movimiento real, y de todas las artes que él utiliza extrae el movimiento real.”<sup>7</sup> El movimiento real aparece allí con el propósito de tematizar la repetición sin concepto. En la búsqueda de una repetición que se oponga a la generalidad, Deleuze invoca a Nietzsche y a Kierkegaard como filósofos que rechazan la visión hegeliana de un movimiento mediatizado por la negación, que no haría de ésta sino una abstracción. Pero la influencia de Kierkegaard no es nada menor. El filósofo danés sentencia la efectuación del movimiento de lo infinito a partir de la pasión, predecesora de la fe, en contraposición a la reflexión hegeliana que lo mediatiza y acaba por hacer del movimiento una quimera, dado que “en ninguna reflexión puede producirse movimiento”.<sup>8</sup> La figura del caballero de la fe de *Temor y temblor*, aquél capaz de hacer ese movimiento del infinito saltando la mediación racional, no es la figura de un ser que admira la trascendencia, sino que designa un plan inmanente, pues, el movimiento de la fe se efectúa en “virtud del absurdo” que introduce un nuevo sentido de la existencia; esta fe no es un impulso estético, sino “la paradoja de la vida”.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, P. U. F., 1968, p. 18.

<sup>8</sup> Kierkegaard, Søren. *Temor y temblor*, traducción J. Gringberg, Buenos Aires, Losada, 1958, p. 32ss.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 39.

El movimiento real es un hacer que subtiende las reiteraciones, los ejercicios y ensayos con vistas a una ejecución exitosa de un trayecto –que puede, por ejemplo, practicar un actor o una actriz–; el movimiento real constituye el proceso de la dramatización componiendo un teatro donde “se piensa en el espacio escénico, en el vacío de este espacio, en la manera por la cual se llena, determinado, por signos y máscaras”.<sup>10</sup> Bajo esta luz, este movimiento también se opone, como el de Bergson, a la articulación entre un espacio geométrico u objetivo y cuerpos contenidos en él, y se vuelve una piedra de toque para determinar la repetición como afirmación de la diferencia, porque se muestra como el proceder esencial de la repetición rompiendo cualquier lazo vital con la generalidad. Sub-tendiendo este acto, hay una multiplicidad de dinamismos espacio-temporales producidos al interior de un campo intensivo, que, como puede advertirse en las insistentes páginas deleuzianas donde se aborda la intensidad, no corresponde nunca a la cualidad en tanto que elemento opuesto a la cantidad, sino al desarrollo inherente a la individuación que manifiesta una diferencia generadora de las individuaciones. El movimiento real, a la luz del método de dramatización, también se opone, como en Bergson, a la articulación entre un espacio geométrico u objetivo y cuerpos contenidos en él.

Ahora bien, si el movimiento real está en el meollo de la dramatización, también se halla en el corazón de la perspectiva trascendental, el empirismo trascendental. La representación construye una doctrina de las facultades que da una función específica a cada una (buen sentido) y cuyo ejercicio las canaliza sobre un objeto que “se supone el mismo” (sentido común).<sup>11</sup> El empirismo trascendental se apoya, en confrontación con la representación, sobre una paradoja destituyente del sentido común entre las facultades y, en lugar de aniquilar el orden entre las mismas, las comunica de acuerdo a la potencia (la pasión) que les es propia, “su diferencia radical y su eterna repetición”.<sup>12</sup> Desde aquí hay que tener en cuenta otra expresión, aún más osada que la del

<sup>10</sup> Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 19.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 186.

movimiento real, que es la del movimiento forzoso.<sup>13</sup> Aquí podemos observar una reapropiación de una dicotomía aristotélica conducida a su disolución. El Estagirita entendía que todos los movimientos o bien era naturales o bien violentos; pero la noción de fuerza no debe verse aquí como algo exterior al pensamiento mismo, como un factor de trascendencia. No hay una determinación de un trayecto hacia un fin, sea éste un fin natural o un fin violentado. Este movimiento forzoso no está orientado por un fin, algo inevitable o compulsivo ante la destitución del buen sentido y el sentido común. Así, lo forzoso se presenta como lo más natural, porque el pensamiento no es nada sin algo que lo fuerce, no hay nacimiento alguno de la reversibilidad entre él y el ser sin ese encuentro.<sup>14</sup> De la dimensión forzosa del movimiento se infiere una tesis doble, fundamental al recorrido filosófico deleuziano: la filosofía de la movilidad es la filosofía de los movimientos forzosos, pero la filosofía de la movilidad es, a su vez, la filosofía de los signos. Desprovista de la representación, la sensibilidad encuentra una síntesis asimétrica que “fuerza a pensar”, en la medida en que en este encuentro la hace nacer, un encuentro entre lo que debe ser sentido y lo que no puede serlo: “esto no es una cualidad, sino un signo. No es un ser sensible, sino el ser de lo sensible. No es lo dado, sino

<sup>13</sup> La edición española traduce *mouvement forcé* como “movimiento forzado”. Sin embargo, preferimos aquí emplear el término “forzoso”, siguiendo las definiciones de la Real Academia Española. Mientras que “forzado” se define como “ocupado o retenido por la fuerza”, lo que incluye un elemento exterior en el acto, “forzoso” como aquello “ineludible o inevitable” y “obligado por circunstancias imprevistas”, lo cual es más coherente con el concepto deleuziano.

<sup>14</sup> Al respecto, es interesante la continuidad de esta lectura que Deleuze hace en su texto en homenaje a François Châtelet, donde identifica el movimiento natural con el movimiento de la inmanencia: “El movimiento forzado [aquí sí vale el término] viene siempre de arriba, de una trascendencia que le da un fin, de una ‘mediación’ del pensamiento abstracto que le fija una trayectoria y que no deja de recomponerla con líneas rectas incluso antes de haberla emprendido: entonces no se reclama una Razón supuestamente universal sin entrar en un desastre que afecte el universo hasta que recomencemos, tan abstractamente, tan mortalmente. Es lo contrario del movimiento natural que no se compone sino de singularidades y no acumula sino vecindades, que se despliega en un espacio que crea a la medida de sus desvíos y o sus inflexiones, procediendo por conexiones que nunca son preestablecidas, yendo de lo colectivo a lo individual y a la inversa, de lo voluntario a lo involuntario y al revés. Exploración de vecindades, emisión de singularidades, decisión, son actos de la razón. Si la razón puede ser considerada como una facultad natural es precisamente como un proceso, en tanto que ella no se encuentra a sí misma más que en «movimientos todos singulares, producidos por trayectorias entrelazadas» que construyen un «espacio voluminoso que viene de allí, avanza, se repliega sobre sí, se diluye, explota se aniquila, se despliega” (Deleuze, Gilles, *Périckès et Verdí: la philosophie de François Châtelet*, París, Minuit, 1988, pp. 22-23).

aquello por lo cual lo dado es dado”.<sup>15</sup> Deleuze hablará del signo para mostrar un acto no-mimético, no emergente de una realidad preexistente; al contrario, el signo viene a resolver el conflicto que fuerza a pensar; el signo expresa lo desigual en sí propio a lo sensible, “fulgura en el intervalo”, como dice el filósofo.<sup>16</sup> El signo nos propone, en este sentido, la intensidad como su contenido trascendental que no se constituye sino a través de la contradicción –se deviene más duro de lo que era deviniendo, asimismo, más suave de lo que será. Esta dinámica de los factores intensivos, como la termodinámica lo sugiere por los medios físicos, juega un rol productor de los cambios en el medio sensible. Una relación heterogénea se establece entre movimiento y sensibilidad: el movimiento real no puede ser sino forzado en virtud de la naturaleza asimétrica de lo sensible; un movimiento no provocado, “una aventura propia de lo involuntario”,<sup>17</sup> ligado a la dimensión compulsiva de la repetición, que desborda las series provenientes de los dinamismos espacio-temporales al límite de lo vivible. Como ya advertía en la obra de Proust, para Deleuze el signo es una relación de heterogeneidad, donde “no aprendemos nunca haciendo *como* alguien, sino *con* alguien”.<sup>18</sup> No por nada la expresión “movimiento forzoso” aparece con frecuencia en el capítulo de las síntesis temporales, ni tampoco es en vano que se acerque asintóticamente a la pulsión de muerte, cuya vuelta a lo inorgánico –para utilizar la definición freudiana más elemental– expresa el principio trascendental de la intensidad y la forma más certera de la tercera síntesis “cuyo orden, formal, estático, riguroso, su conjunto aplastante, su serie irreversible, es exactamente la pulsión de muerte”.<sup>19</sup>

Este entramado dado por Deleuze supera, en cierto sentido, muchos puntos de las reflexiones anteriores de sus predecesores. En primer lugar, Deleuze otorga, en la defensa de un materialismo, una teoría del espacio de la que carece el bergsonismo. El cuadro del campo trascendental conducido por la intensidad pone como reflejo de las síntesis temporales, expuestas minuciosamente

<sup>15</sup> Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 182.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>17</sup> Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, París, P. U. F., 1964, p. 117.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>19</sup> Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 175.

en el Capítulo 2, a las síntesis espaciales –la extensión espeja a la síntesis del presente, la profundidad a la síntesis del pasado puro y la tercera síntesis del hundimiento–. El movimiento real, siendo signo de la diferencia de intensidad, demanda un ejercicio trascendente de la sensibilidad por encima del espacio-tiempo como esquema de análisis: “la diferencia en profundidad se compone de distancias, puesto que la «distancia» nunca es una cantidad extensiva, sino una relación asimétrica indivisible, de carácter ordinal e intensivo, que se establece entre series de términos heterogéneos y expresa, en cada caso, la naturaleza que no se divide sin cambiar de naturaleza”.<sup>20</sup> Así como para Bergson la razón filosófica “zenonizaba” el tiempo, el movimiento real podría significar la “bergsonización” de la espacialidad; lo desigual en sí que agita la sensibilidad no es un dato inmediato de la conciencia, sino un “resto natural” de la materia del cambio. El movimiento *despliega un espacio, no se despliega en uno*.

Un segundo punto a destacar se presenta en los operadores modales que articulan el proceso. Interior a lo virtual, el movimiento real no puede revisar el movimiento ontológico aristotélico. Aunque reinterpretemos la noción de ἐνεργεῖα ἀτελής como la infinidad del proceso de actualización, los operadores modales que articulan el proceso se diferencian radicalmente: el movimiento no puede expresar la actualidad de lo potencial en cuanto tal, sino una relación, un gozne (diferencial) entre lo virtual y lo actual. El movimiento real ilustra la integridad imposible del ser como virtual y actual, la *différent/ciation*. Lo virtual facilita un movimiento real no definido por una semejanza preexistente sino por una diferencia imposible entre el *terminus a quo* y el *terminus ad quem*. Siendo lo virtual real, teniendo la realidad en la estructura, la potencia que resulta del movimiento forzoso no puede ser la misma que la δύναμις aristotélica, incluso si la noción misma de κίνησις expresa lo paradójico del fenómeno como actualidad de lo que es en potencia. Lo virtual rechaza el sistema hilemórfico de la κίνησις. Uno de los axiomas más importantes de la mecánica antigua, recuérdese, sostiene que todo lo que se mueve es movido por otra cosa, el movimiento se inicia por un contacto entre motor y móvil donde el primero aporta un εἶδος que es su principio

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 306-307.

y causa (*Fís.* III 2, 202a10).<sup>21</sup> Así, la potencia de un móvil proviene de una forma que le aporta una naturaleza externa y que opera como un atributo del cual éste se apropia. Siendo lo virtual no un reflejo idealista de las concreciones empíricas sino sus intensidades envolventes, en el movimiento real no acontece la potencia como una propiedad transferida de un ser a otro. No hay analogía, hay univocidad. Tampoco hay *conatus*, si se entiende por ello la perseverancia de un ser determinado. La potencia deleuziana, por el contrario, no es solamente el empuje de la intensidad que no divide, no individua, sin cambiar de naturaleza, sino el grado más eminente de la realidad, porque no es el objeto concreto, extendido, cualificado –el ser como devenir.

Este recorrido tal vez permita entender mejor por qué la caracterización del complejo concepto de devenir –que no pretendemos agotar en esta ocasión– está ilustrada no por la determinación procesual de una transformación esperable, sino por la desterritorialización –que no es un desplazamiento, sino una elucidación de la Tierra como plan de consistencia– de los afectos pasivos y activos bajo la forma de una cartografía. El devenir, que no es mimesis, ni correspondencia de relaciones, que no tiene otro sujeto que sí mismo, parece continuar los elementos centrales del movimiento real bajo la estructura de lo virtual y lo actual, pero como una alianza entre heterogeneidades, entre reinos imposibles, la cual no se concretiza en una naturaleza, porque no produce otra cosa que sí mismo; muestra, sin embargo, la dimensión virtual-procesual del ser. Deviniendo, se desterritorializa una latitud (afectos) y una longitud (composición de una relación “hecha por un agenciamiento individuado”, a partir de lo cual un cuerpo se introduce en una zona de copresencia,<sup>22</sup> donde se establecen relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud, relaciones que no son reductibles a la percepción natural –es decir, a considerarlas bajo la órbita de la traslación espacial, sino que son propiamente imperceptibles–), y como en el caso de la sensibilidad, el movimiento del devenir se muestra imperceptible a la vez que *percipiendum*, ya que “sirve de límite a esa relación” de la percepción.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Aristóteles, *Física: libros III y IV, op. cit.*, p. 32.

<sup>22</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille Plateaux: capitalismo et schizophrénie 2*, París, Minuit, 1980, p. 334.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 345.



Deleuze parece uno de los pocos filósofos que no ha menospreciado esta cuestión, y por otra parte, viendo el conjunto de la obra de Deleuze, se entiende mejor la necesidad por reinvertir el esquema aristotélico en torno a la relación entre tiempo y movimiento sin caer en la dificultad bergsoniana. Con el estudio de las relaciones entre el cine y el pensamiento, Deleuze se coloca de manera explícita ante este problema –pero no por primera vez, como suele considerarse. Tanto *La imagen-movimiento* como *La imagen-tiempo* no sólo proponen una semiológica de las imágenes producidas por el séptimo arte, sino que acaban haciendo del séptimo arte una expresión cabal de la reversibilidad entre el ser y el pensamiento:

Solamente cuando el movimiento deviene automático la esencia artista de la imagen se efectúa: *producir un choque sobre el pensamiento, comunicar las vibraciones al córtex, tocar directamente el sistema nervioso y cerebral*. Porque la imagen cinematográfica «hace» ella misma el movimiento [...] ella convierte en potencia lo que antes era posibilidad.<sup>24</sup>

Aquí no hay ni más ni menos que un nuevo circuito para el pensamiento, ¡ni más ni menos que un nuevo caballero de la fe para dar ese salto! La imagen-movimiento se muestra insuficiente para liberar al tiempo de la referencia a la localización espacial que da una representación indirecta; pero la imagen-tiempo, en cuanto imagen directa, no constituye una liberación del tiempo “fuera de sus goznes” para liberarla de espacialidad, para entramar un tiempo inmóvil, sino “la promoción de un movimiento aberrante”, un movimiento por encima de cualquier motricidad, es decir, por fuera de puntos de apoyo, de anclaje, de referencias estáticas relativas.<sup>25</sup> Podría discutirse si, en ese mismo viraje donde el movimiento se subordina al tiempo, hay más bien una disolución de la subordinación en lugar de una inversión, lo cual pondría en duda la primacía de lo temporal en Deleuze. Esa cuestión será fruto de otros trabajos.

<sup>24</sup> Deleuze, Gilles, *L'image-mouvement. Cinéma 1*, París, Minit, 1983, p. 203.

<sup>25</sup> Deleuze, Gilles, *L'image-temps. Cinéma 2*, París, Minit, 1985, pp. 52-54.