



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Núñez García, Amanda

Gilles Deleuze. La ontología menor: de la política a la estética

Revista de Estudios Sociales, núm. 35, abril, 2010, pp. 41-52

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81515382004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Gilles Deleuze.

La ontología menor: de la política a la estética*

por Amanda Núñez García**

Fecha de recepción: 2 de junio de 2009

Fecha de aceptación: 21 de agosto de 2009

Fecha de modificación: 15 de septiembre de 2009

RESUMEN

En orden a formular el problema de las relaciones entre política y estética en el pensamiento de Gilles Deleuze consideramos necesario comprender que la ontología del filósofo clama a estas dos instancias porque las tres dimensiones, *ontología*, *estética* y *política*, son indisolubles en el momento en el que la filosofía *deviene menor* y, por lo tanto, más cercana a las circunstancias que a ninguna transcendencia abstracta. Por ello analizamos en este artículo cómo la filosofía de Deleuze va de la política y el análisis de las condiciones empíricas y sociopolíticas en las que nos encontramos, a la estética como modo creativo de alterar los espacios y los tiempos, retornando a la política con ello, pues alterar los tiempos y espacios y exponer un pensamiento de la creatividad ya es una intervención política en lo real, al modo como ya W. Benjamin lo proponía en la tradición de las filosofías *menores* o *minoritarias*.

PALABRAS CLAVE:

Deleuze, devenir menor, minoría, ontología, estética, política.

Gilles Deleuze. The Minor Ontology. From Politics to Aesthetics

ABSTRACT

In order to formulate the problem of the relationship between politics and aesthetics in the thought of Gilles Deleuze we consider it necessary to understand that the philosopher's ontology refers to these two instances because the three dimensions, *ontology*, *aesthetics* and *politics*, are inseparable at the moment in which the philosophy becomes *minor* and, therefore, nearer to the circumstances than to any abstract transcendence. Hence we analyze in this article how the philosophy of Deleuze goes from politics and the analysis of the empirical and socio-political conditions in which we find ourselves, to seeing aesthetics as creative way of altering space and time, returning in that way to politics. To alter time and space and to expose a thought of creativity is already a political intervention into reality, as W. Benjamin had already proposed in the tradition of the *minor* or *minority* philosophies.

KEY WORDS:

Deleuze, Becoming-minor, Minority, Ontology, Aesthetics, Politic.

Gilles Deleuze. A ontologia menor: da política à estética

RESUMO

A fim de formular o problema das relações entre política e estética no pensamento de Gilles Deleuze, consideramos necessário compreender que a ontologia do filósofo clama a estas duas instâncias porque as três dimensões, *ontologia*, *estética* e *política*, são indissociáveis no momento em que a *filosofia é um devenir menor* e, portanto, mais próxima às circunstâncias que a nenhuma transcendência abstrata. Por isso, analisamos nesse artigo como a filosofia de Deleuze vai da política e análise das condições empíricas e sócio-políticas nas quais nos encontramos, à estética como modo criativo de alterar os espaços e os tempos, retornando à política como tal, pois alterar os tempos e espaços e expor um pensamento da criatividade já é uma intervenção política no real, assim como W. Benjamin já propunha na tradição das filosofias *menores* ou *minoritárias*.

PALAVRAS CHAVE:

Deleuze, devenir menor, minoria, ontologia, estética, política.

* Nota: El presente artículo es resultado de una investigación independiente.

** Licenciada en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid; Certificado de Aptitud Pedagógica (CAP), Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Complutense de Madrid; Diploma de Estudios Avanzados (DEA) obtenido en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED); Doctora en Filosofía por la UNED. Doctorado Europeo: *La ontología de Gilles Deleuze. De la política a la estética*. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: Gilles Deleuze: la acción del límite o el límite como acción. En *Límites y fronteras*, coord. Samir Delgado, 295-302. Tenerife: Universidad de La Laguna, 2009; Vattimo, Gianni, Teresa Oñate, Amanda Núñez y Francisco Arenas (Eds.), *El mito del uno. Horizontes de latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones I*. Madrid: Dykinson, 2008. Actualmente se desempeña como profesora invitada en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Correo electrónico: amandanu@hotmail.com.

La literatura menor es diferente: su espacio estrecho hace que cada asunto individual sea inmediatamente conectado con la política. El asunto individual deviene entonces tanto más necesario, indispensable, agrandado en el microscopio, en cuanto toda otra historia se agita en él. [...] La máquina literaria coge así el relevo de una máquina revolucionaria por-venir, no por razones ideológicas, sino porque está determinada a llenar las condiciones de una enunciación colectiva, condiciones que faltan por todos lados en ese medio: la literatura es el asunto del pueblo (Deleuze y Guattari 1975, 30 y 32).¹

UNA ONTOLOGÍA MENOR

En orden a formular el problema de las relaciones entre política y estética en el pensamiento de Gilles Deleuze consideramos necesario comprender que la ontología del filósofo, su mismo sistema filosófico, clama a estas dos instancias. Clama a ellas no por un azar o por un deseo expreso de Deleuze, sino, como veremos, porque las tres dimensiones, *ontología*, *estética* y *política*, son indisociables en el momento en el que la *filosofía deviene menor* y, por lo tanto, más cercana a las circunstancias que a ninguna trascendencia abstracta.

El texto de Deleuze y Guattari que preside nuestro trabajo se decanta por una *estética* o literatura *menor*, un movimiento de *minorización* o *minoría* presente en la obra de los dos filósofos que es transversal a las tres disciplinas, ontología, estética y política, haciendo entre ellas un pliegue que altera nuestras sociedades y modos de pensar: los modos de vida. Es a través de la formulación de una *ontología menor* como sistema abierto, inmanente y unívoco, como Deleuze nos conduce inmediatamente a la *ontología política* y a la *ontología estética*.² Y es que la *ontología menor*, al ser solamente creativa, es decir,

al alejarse de los *poderes*, afirmando una potencia libre, puede vincularse a disciplinas distintas a ella misma, como son la política y la estética en sus zonas potente-creativas, es decir, ontológicas. Pero no sólo ello; como comprobamos en la cita con la que abrimos nuestro trabajo, la *ontología menor*, una vez devenida creativo-estética, es siempre *inmediatamente* política, como lo era la *literatura menor* a la que está asociada. Es decir, la *ontología menor* es inmediatamente estética y política en Deleuze porque se encarga de los *agenciamientos de enunciación* y de los *agenciamientos maquínicos del deseo*. Porque, precisamente, es creativa y la creatividad siempre es una *resistencia* y una *intervención* en lo que hay. Siempre es política, a la vez que creativa o estética.

En efecto, en Deleuze la ontología no es una disciplina separada de la política o de la estética; por ello, para tener efectos reales, debe basarse en las circunstancias y, sobre todo, debe apegarse a no estructurar el ser a imagen y semejanza de lo que hay con sus jerarquías y poderes fácticos. Para Deleuze, el ser es una cuestión de creatividad, de potencia y no de esencias dadas de antemano. Por ello, la labor ontológica deleuzeana es una debilitación de la ontología, un hacerla *devenir menor*, más apegada a las circunstancias, a las potencias y a las minorías, como minoría es el pensar activo mismo. Y todo ello porque deviene estética, es decir, porque deja de encargarse de lo que está fuera de todo espacio y tiempo y se ve inmiscuida con el pensar y el alterar creativamente los espacios y los tiempos mismos. Se trata de retomar para la ontología la *aísthesis* griega, aquello que había sido separado de lo más excelso como era el “ser” y que ahora, en el pensamiento y la ontología deleuzeanas, se sitúan en un lugar esencial para comprender tanto la percepción como la sensación y la actividad creadora de lo nuevo que es la potencia misma del ser.

De este modo, si decimos que la ontología deleuzeana va necesariamente de la política a la estética, no es que añadamos a la ontología deleuzeana dos nuevas dimensiones, sino que sin ellas el sistema ontológico de Gilles Deleuze no funciona del todo. Sin ambas dimensiones se podrían olvidar, en abstracciones banales, los problemas concretos que trata el sistema deleuzeano, problemas a los que atiende y gracias a los cuales se pone en marcha, se estropea, o las dos cosas a la vez.³ Como dice

1 Las citas serán traducidas por la autora, aunque teniendo muy en cuenta las traducciones disponibles al castellano que hay de los textos. Traducción al castellano. Deleuze y Guattari 1978, 29 y 30.

2 El de la *ontología estético-política* es, sin duda, un tema crucial, objeto de nuestro estudio actual y del que venimos ocupándonos, desde hace casi una década, muchos compañeros del “Grupo interdisciplinar de investigaciones estético-políticas de la UNED: Palimpsestos”, dirigido por Teresa Oñate. Uno de los primeros pensadores que ha usado ese término es Pierre Bourdieu, pero demasiado aunado a una ideología concreta, a un “humor ideológico” (Bourdieu 1991, 20).

3 “En primer lugar, las máquinas técnicas no funcionan, evidentemente, más que con la condición de no estar estropeadas; su límite propio es el desgaste y no el desarreglo. [...] Las máquinas deseantes, por el contrario, al funcionar no cesan de estropearse, no funcionan más que estropeadas” (Deleuze y Guattari 1973, 38-39).. Ver Deleuze (1985, 37-38).

Deleuze acerca de los sistemas abiertos vivos recalcan-do la importancia de las circunstancias y la creatividad: “Un sistema es un conjunto de conceptos. Un sistema abierto es aquel en el que los conceptos remiten a cir-cunstancias y no ya a esencias. Pero, por una parte, los conceptos no están dados hechos, no preexisten: hay que inventar, crear los conceptos, y hay en ello tanta reacción e invención como en el arte o en la ciencia. Crear nuevos conceptos que tengan su necesidad [...]” (Deleuze 2003, 48).⁴

Así, vemos el estatuto *transversal* que poseen tanto la *política* como la *estética* en el sistema deleuzeano.⁵ La política apela a las circunstancias mientras que la es-tética se entrelaza con ambas para poder crear nuevos modos de vida a través de las artes y su alteración de los espacios y tiempos en los cuales nos hallamos, pues el ser se da de manera estética en Deleuze una vez que ya no es una instancia trascendente y judicativa sino producción de lo nuevo y de la diferencia, al igual que las artes.

Todo ello se hace patente, sobre todo, en una obra como *¿Qué es la filosofía?* En este libro, son consideradas como disciplinas distintas: las ciencias, las artes y la filosofía, pero la política no aparece como ninguna disciplina di-ferente. Y no aparece como otra disciplina, no tanto por-que no posea una creatividad particular, sino más bien porque atraviesa inmediatamente todas las disciplinas. De ahí que haya un capítulo dedicado a la política bajo el nombre de “geofilosofía”, o mejor dicho, a la *ontología política*, haciendo notar que la filosofía *menor* no puede ser separada de una política, del mismo modo que tam-poco lo pueden ser ni las artes ni las ciencias, aunque no hable explícitamente de ellas. Como siguen diciendo Deleuze y Guattari: “Los tres caracteres de la literatura menor son la desterritorialización de la lengua, la co-nexión de lo individual sobre lo inmediato-político, el agenciamiento colectivo de enunciación. Dicho de otro modo, ‘menor’ no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada ‘mayor’ (o establecida)” (Deleuze y Guattari 1975, 33).⁶

Lo mismo ocurre con la *estética*. Al tratar el espacio y el tiempo como atravesando todas las disciplinas, como el

punto en el cual todas ellas se encuentran, comprende-mos que la “*aisthesis*” está implicada necesariamente en todas. Pero no solamente, sino que, como ya sabemos, dotar a toda disciplina de una potencia –a saber, de una creatividad– convierte a la estética, a la ontología en cuan-to estética u *ontología estética de la creatividad*, en otra transversalidad que no puede ser obviada. Por ello no es baladí la indicación que nos hace Deleuze en su artícu-lo, precisamente, sobre la creatividad:

Si cualquiera puede hablar con cualquiera, si un cineasta puede hablar a un hombre de ciencia, si un hombre de ciencia puede tener algo que decir a un filósofo e inversamente, es en la medida y en función de la actividad creativa de cada uno. [...] Si todas las disciplinas comunican entre ellas, es al nivel de lo que no se desprende jamás para sí mismo, sino que está como comprometido en toda disciplina creadora, a saber, la constitución de espacios-tiempos (Deleuze 2003, 294).

Es decir, tanto la política como la estética no son con-sideradas otras disciplinas distintas de la filosofía, sino precisamente dos potencias de la misma inseparables de ella en cuanto es creación de conceptos y no un pen-samiento abstracto que nunca tuviera relación con lo que hay. Es por ello que, en el ámbito filosófico, cabría hablar de una *ontología política* y una *ontología estética*. Y no porque tanto el adjetivo “política” como “estética” sean epítetos que limiten la extensión de lo que sería una *ontología general*, sino que, más bien, señalan dos direcciones, dos potencias esenciales para la filosofía, del mismo modo como “*menor*” ya nombra siempre, in-dependientemente pero indisolublemente unida a la política, una potencia propia de la filosofía para crear modos de vida al margen de los poderes.

Si la filosofía careciera de estas direcciones perdería toda relación con sus afueras tanto fácticos como tras-cendentales, quedando a la deriva como ejercicio eru-dito al margen de toda realidad, pues ni se haría cargo del estado de las cosas, ni lo transformaría política ni estéticamente a la vez. Si la filosofía no se establece como *menor*, su poder y su tono altanero la alejarían de su verdadera potencia creativa y de transformación, la separarían de la *Tierra*.⁷

A su vez, política y estética son llamadas *ontologías* por-que forman parte del sistema mismo y, si no quieren

4 Traducción al castellano Deleuze 1999, 53.

5 “[...] Un funcionamiento rizomático por el cual ella traza sus pro-pias transversales y atraviesa todas las mesetas del saber” (Colom-bat 1990, 311).

6 Traducción al castellano, Deleuze y Guattari (1978, 31).

7 La “Tierra” es un concepto esencial para la filosofía de Deleuze. Ver Deleuze y Guattari (1980) y Deleuze y Guattari (1991).

volverse autónomas como ya nos advierte W. Benjamin⁸ y, por lo tanto, convertirse en demasiado fácticas y apegadas a los poderes adheridos a ellas como el del mercado, la comunicación o la publicidad, entonces tendrán que estar asociadas todas a un plan activo de vida⁹ para poder operar en aquello que les incumbe transversalmente, en aquello en lo que pueden interferir.

Por ello, en este artículo, atravesaremos como potencias necesarias del sistema estas dos ontologías o estas dos potencias creativas de la ontología: la *ontología política* y la *ontología estética* como culminación y consecuencias necesarias de la apertura y de la univocidad e inmanencia del sistema *menor* deleuzeano.

LÍNEAS CREATIVAS DE FUGA

Teniendo a la vista lo que nos proponemos, vamos a abordar brevemente en este trabajo una de las zonas más controvertidas y prolifas del pensamiento deleuzeano: las relaciones entre política, estética y ontología. Sin embargo, el enfoque de acercamiento a esta problemática no se decanta únicamente por realizar una lectura de los libros que tradicionalmente se han considerado más políticos o estéticos de Deleuze. Más bien, lo que pretendemos en este escrito es, y por lo que hemos visto, acotar *ontológicamente* el problema de lo político y lo estético en el pensamiento del filósofo. Localizaremos los efectos que surgen del pensamiento deleuzeano tanto para la *política* como para la *ontología* y también para la *estética* de un modo transversal.

En efecto, la labor ontológica deleuzeana, una vez devenida *menor*, parte de una política y un estudio de los espacios y los tiempos en los que habitamos (estética) como la actividad de trazar *mapas* de análisis de las circunstancias concretas. Esta actividad se complementa con la de crear salidas posibles o modos de hacerse cargo (*líneas de fuga*) de determinadas estructuras anquilosadas y asfixiantes que nos impiden pensar-crear-desear-vivir. Deleuze no parece desear realizar discursos

que estructuren la realidad, o que muestren un deber, o que legitimen los estados de cosas en los que nos situamos, ni siquiera a través de las artes o de un estudio de la belleza como *sentido común* al modo kantiano. La pretensión y potencia de la filosofía deleuzeana se concentra en abrir puertas creativas para poder habitar entre el *tópico* dogmático y el *caos* por medio de un *discurso indirecto libre* derivado de la actividad creativa de las artes que ramifican, que hacen proliferar ideas en lugar de encerrarlas en unos deberes y unos tópicos dados de antemano. Así, pues, la ontología se enlaza con la política porque el ser no es cerrado ni “deber ser” sino apertura y cambio, y con la estética, porque esa apertura y cambio que es el ser no están disociados de la actividad creativa y proliferante de las artes ni de la percepción como modo del cambio también político. Ontología, estética y política unidas en la generación de *nuevas posibilidades de vida*.¹⁰

Por ello, los efectos de la filosofía deleuzeana no son más (ni menos) que diagramas de fuerzas donde se ofrecen alteraciones y *líneas de fuga* creativas y no una propuesta *fija* de cómo debería obrarse en una comunidad estatal por regla general. Esto último quedaría más en manos de lo que podría ser llamado una “Realpolitik”, de la cual hoy en día encontramos producciones muy interesantes a partir de Deleuze.¹¹ Tampoco la filosofía de Deleuze se centra en un estudio de la belleza que iría unido a estas líneas generales que estructuren de antemano la realidad, donde lo *bello* y lo *bueno* quedaran identificados con el *ser* por medio de los trascendentales, y todo ello con un orden social y estético predefinido. Más bien, *ser*, *bello* y *bueno* serían lo contrario, precisamente, la apertura al cambio y a la novedad creativa aunados a una ontología menor donde el ser (*est*) deviene mera conjunción “y” (*et*) abre el sistema en su multiplicidad de relaciones, en lugar de cerrarlo con una perfección como paradigma.

En efecto, la *ontología* es el *lugar* donde se esclarecen las alteraciones estructurales que Deleuze genera y donde surgen los cruces (las conjunciones) con los otros

8 “Resultará familiar para todos ustedes [...] la pregunta por la autonomía del poeta, por su libertad para escribir lo que le plazca. Ustedes no estarán dispuestos a concederle tal autonomía. Piensan ustedes que la situación social actual les fuerza a elegir al servicio de quién pondrán su actividad. El escritor burgués de literatura de entretenimiento no reconoce esta alternativa. Habrá que demostrarle que, aún sin admitirlo, está trabajando al servicio de determinados intereses de clase” (Benjamin 2001, 297).

9 “Resulta completamente inutilizable en lo que toca a cosas rígidas y aisladas: una obra, una novela, un libro. Para ser operativo ha de insertarlas en el interior de un contexto social viviente” (Benjamin 2001, 298).

10 Ver Deleuze (2005, 115) y la traducción al español (Deleuze 1998, 120). Ver también Deleuze y Guattari (1991, 103) y la traducción al castellano, Deleuze y Guattari (1999, 109).

11 Muestra de ello son, ya sea algunas acciones de grupos antiglobalización, centros culturales ocupados, etc., como determinados híbridos que nos salen al encuentro: desde los intencionadamente polémicos como Slavoj Žižek hasta las ya conocidas obras de Michael Hardt con Toni Negri, Eric Alliez, J. M. Ripalda o F. J. Martínez.

modos de la política y la estética. El mapa trazado por el pensamiento del filósofo no podría ser comprendido si no es atendiendo a sus movimientos y a sus potencias básicas; atendiendo a la complejidad de su devenir, *más allá* o *más acá* de la literalidad de los conceptos que Deleuze maneja. Por esta razón, no se encontrarán solamente tratamientos precisos de conceptos acerca de la política y la estética en este trabajo, sino que deslizaremos y trazaremos las *variaciones* de los conceptos deleuzeanos, esto es, su cambio de perímetro o *borde*, su transcurso por diferentes problemáticas. Todo ello en orden a poder percibir el *mapa* dinámico deleuzeano a este respecto, a la vez que notar su total coherencia. Notar, en definitiva, su *sistema abierto* en conexión con este problema de las relaciones entre ontología, estética y política.

Lo que investigaremos entonces es el *mapa* complejo y vivo del movimiento ontológico que está en la base de las propuestas políticas de Deleuze y lo que tiene de potencia política y estética su ontología. No nos limitamos a algunos de sus libros para ello, pues la ontología y la política atraviesan, *inmanentemente* unidas, junto con la estética, de principio a fin, todo el pensamiento deleuzeano. Es decir, localizaremos, en las *variaciones* de los conceptos a lo largo de la obra de Deleuze –de su *historia* y de su *devenir*– el movimiento que es la *ontología política y estética*, unívoca e inmanente que propone el filósofo francés.

Para alcanzar estas variaciones o devenires que la política y la estética poseen en la filosofía de Deleuze encontramos tres *líneas de fuga* concretas o zonas de análisis que nos servirán para notar las relaciones precisas entre estas tres dimensiones no separables. Precisamente porque no son separables, se sitúan en bloques difícilmente asignables por el solo nombre de una sola disciplina.

1. En primer lugar, encontramos la *línea de análisis e intervención en el presente*. Esta línea puede ser encontrada de un modo más intenso en los artículos recogidos en *Deux Régimes de Fous*, así como en zonas precisas de *La Imagen-tiempo*: “cine y política”, dentro del epígrafe: “Cine, cuerpo y cerebro, pensamiento” y en *¿Qué es la filosofía?*, sobre todo bajo el rótulo de “Geofilosofía”.

Esta línea es lo que podríamos llamar la primera línea *para nosotros*, la que se las ve con las circunstancias, los espacios, tiempos y percepciones habituales y las estructuras. Dicha línea analiza precisamente lo *actual* para, mediante su desterritorialización parcial y concre-

ta, llevar a cabo la transformación de lo que hay mediante la creación de *conceptos*, *perceptos* y *afectos*.¹²

2. La segunda de las líneas podría ser llamada *la línea de ontología*. En esta zona ontológica podemos encontrar desde la distinción y creación de los conceptos *virtual-actual* de los primeros escritos del filósofo hasta la de *molar-molecular* y, cómo no, los conceptos de *deseo*, *cuerpo sin órganos*, *plan(o) de inmanencia*, *acontecimiento*, y tantos otros sumamente importantes.

Toda esta zona ontológica gira en torno a un problema esencial en el cual se enmarca todo el estudio ontológico deleuzeano. Un problema que también es político y estético, que abre la posibilidad de la *ontología menor*. Se trata del gozne o la articulación entre la línea precedente –la político-fáctica– y la posterior –la político-estética–.

El problema es político y estético a su vez en cuanto afecta toda posibilidad de transformación y creación. Ello atañe, por su planteamiento mismo, a nuestra epocalidad. En efecto, en una situación como la nuestra, en la que el capitalismo de consumo necesita la novedad constantemente, a pesar de generar siempre lo idéntico, la gran pregunta que sobrevuela en la filosofía de Deleuze a este respecto ontológico-político es precisamente: *¿cómo puede surgir lo nuevo?* ¿Cómo puede acontecer *lo nuevo* entre dos hostilidades que lo impiden?:

Por un lado, la primera de las hostilidades, a pesar de que muchos críticos de Deleuze piensen que está a favor de ello, son las “novedosidades”¹³ y modas que el capital necesita para su consumo. Con su homogeneidad creída original, genial y *ex nihil*. “Es una y la misma cosa, aportar algo nuevo y buscar, buscar algo. [...] Pero cuando uno enciende la tele [...] cuantas más cadenas hay más se parecen, y más nulas son, de una nulidad radical. El régimen de la competencia en cualquier cosa es producir la misma y eterna nulidad”.¹⁴

Y, por otro lado, encontramos otra hostilidad, otra asfixia: la “forma ontológica tradicional” que establece una *trascendencia* de *antemano*. Es decir, bajo la forma de

12 Ver el capítulo 7 de Deleuze y Guattari (1991).

13 Utilizamos en este caso el término “novedosidades” para referirnos a todo aquello que se ofrece como nuevo para el consumo sin ser realmente una novedad en términos deleuzeanos, es decir, que no se trata de un acontecimiento, una diferencia, que altera los modos de percibir, pensar y actuar.

14 En el video, la cita aparece en la Letra “O” de “Ópera”.

la *posibilidad*, lo nuevo no es tal, sino que es una *copia* de un *modelo* definido de antemano y conocido en un concepto igualmente trascendente. Como si la creación fuera mera técnica de aplicación.

La actualización, la diferenciación, en este sentido, siempre es una verdadera creación. No se hace por limitación de una posibilidad preexistente. [...] Actualizarse, para un potencial o un virtual, siempre es crear las líneas divergentes que corresponden sin semejanza con la multiplicidad virtual. Lo virtual tiene la realidad de una tarea por cumplir, como de un problema por resolver; es el problema el que orienta, condiciona y engendra las soluciones, si bien éstas no se parecen a las condiciones del problema (Deleuze citado en Boutang 2004).¹⁵

Este problema, a saber, el de cómo puede acontecer lo nuevo, resuena siempre en la filosofía. Es el problema de la filosofía en la actualidad y está relacionado con la conjunción “y” que puede –en su combinatoria– dar lugar a mundos diferentes. Su declinación más clara surge al final del pensamiento deleuzeano en *¿Qué es la filosofía?*, y se formula en las preguntas: ¿Por qué la filosofía no se detiene?, ¿cuál es la tarea y la función de la filosofía en un contexto en el que, por un lado, se la sustituye por la omnimoda *comunicación*, y, por otro, se la intenta asesinar para que no moleste a los poderes establecidos, e incluso la política pueda continuar su curso hegemónico y pseudooposicional entre una derecha e izquierda binómicas (ambas liberales) que, en su mera oposición, hacen el efecto de una democracia que no es tal, y eliminan, a su vez, toda aparición tanto de lo nuevo como de la multiplicidad bajo su dicotomía aparentemente plural?

[...] ¿Por qué la filosofía no se detiene?, ¿por qué, por ejemplo, sigue habiendo filosofía hoy? En fin, porque siempre hay motivos para crear conceptos. Y entonces la publicidad se apodera de la idea de creación de conceptos, con los computadores y todo lo demás: hay todo un lenguaje que han robado a la filosofía. A mí nunca me han impresionado los que dicen: la muerte de la filosofía, superar la filosofía, filósofos que dicen cosas tan complicadas como éstas. Pero a mí nunca me han preocupado ni me han impresionado, porque pienso: mientras haya necesidad de crear conceptos, habrá filosofía, pues ésa es su definición. Los conceptos no nos esperan ya acuñados:

hay que crearlos. Entonces se crean en función de los problemas (Deleuze, citado en Boutang 2004).¹⁶

Es por ello que no podemos escindir de un estudio de lo político y lo estético en Deleuze esta dimensión ontológica, ya que es la fuente misma de la problematización: ¿Cómo es posible generar *lo nuevo* que socave la repetición idéntica de la “novedosidad” del capital?, ¿cómo es posible plantear estrategias políticas que no sean la repetición idéntica de la estructura política hegemónica: democrática, anglosajona, masculina, blanca, etc., como ya nos mostraron Derrida y Foucault?¹⁷ ¿Cómo dar lugar a unas artes que no sean subordinaciones ni del mercado ni de las ideas dominantes? Dice Deleuze: “Nada que ver con una ideología. Un concepto está lleno de una fuerza crítica, política, y de libertad” (Deleuze 2003, 48-49).¹⁸

3. Por último, la tercera de las *líneas* que encontramos en el pensamiento deleuzeano donde resuenan las tres ontologías, es aquella que podríamos denominar *político-estética*, sin duda la que más nos interesa en este artículo y que esbozaremos a continuación más pormenorizadamente. Localizamos una preponderancia de esta línea en textos como *Proust y los signos*; *Presentación de Sacher-Masoch*; *Kafka: por una literatura menor*; *Francis Bacon: lógica de la sensación*; *Superpositions*; así como en los libros sobre el cine, y en *Crítica y Clínica*, etc. Es en este punto donde regresa el sistema deleuzeano mostrando, con ello, que se trata de un movimiento que nos conduce *del modo político y estético* en el análisis de las estructuras a la estética o la creación de otras estructuras perceptivas y políticas como *intervención*, y estando en medio y siendo su medio de vida precisamente la ontología o Ideas-problemas: *imagen del pensamiento y materia del ser*.¹⁹

Por supuesto, las tres líneas se encuentran coexistiendo en todos los escritos deleuzeanos. Al no poderse dar por separado unas de otras, todas coexisten en cada obra, en

15 Ver también Deleuze (1968, 273-274) y la traducción al castellano, Deleuze (2002, 319).

16 En el video, la cita aparece en la Letra “H” de “Historia de la filosofía”.

17 “Dicho de otro modo, si Derrida o Foucault han deconstruido el concepto de objetividad, los estadounidenses no van a deducir de ello una reflexión sobre el poder figurativo del lenguaje o sobre las formaciones discursivas, sino una conclusión política más concreta: objetividad sería sinónimo de ‘subjetividad de varón blanco’” (Cusset 2005, 142).

18 Traducción al castellano, Deleuze (1999, 53-54).

19 “Al límite, ¿no resulta que cada gran filósofo que traza un nuevo plano de immanencia, aporta una nueva materia del ser y erige una nueva imagen del pensamiento” (Deleuze y Guattari 1991, 52). Traducción al castellano, Deleuze y Guattari (1999, 54).

cada artículo, aunque nunca mezcladas, mas sí *enmarañadas*. “No que estas líneas preexistan; ellas se trazan, se componen, inmanentes entre sí, enmarañadas entre sí, al mismo tiempo que se hace el agenciamiento de deseo, con sus máquinas imbricadas y sus planos entrecortados” (Deleuze y Guattari 1980, 161).²⁰

Y ello es esencial, pues si alguna de las zonas del pensamiento de Deleuze quedara omitida por estar mezclada y subordinada a otra, el filósofo podría quedar convertido en un mero analista de la cultura y la sociedad, por una parte, o bien en un filósofo “típico” (como los que nunca ha habido), separado de la realidad que lo rodea, sin poder dar cuenta de su actualidad, por otra. Incluso, si no se diferencian y articulan simultáneamente estas tres líneas, podemos encontrar grandes contradicciones insalvables en su pensamiento, como muchos de sus detractores han puesto de relieve.

DE LA POLÍTICA A LA ESTÉTICA. LA CUESTIÓN ALTERNATIVA

De las tres líneas, sólo nos acercaremos en este artículo a la última de ellas: la línea político-estética que atraviesa la filosofía de Deleuze. Esta línea está intrínsecamente relacionada con las otras dos, pues atraviesa el análisis de los estados de cosas mediante *mapas* y no puede eludir la problematización misma como condición que establece la pregunta por lo nuevo y el establecimiento de un sistema ontológico abierto.

En este artículo no podemos introducirnos de lleno en la importancia de la “aisthesis”, del espacio y del tiempo en la política y la ontología deleuzeanas; así, pues, planteamos la cuestión desde el punto de vista de la relación que posee el arte, *inmediatamente*, con la política y la ontología en cuanto es alteración de lo que hay, y sólo en el último epígrafe nos acercaremos a notar la importancia de alterar los espacios y tiempos mediante una estética ontológico-política. Dice Navarro Casabona al respecto:

La apuesta de reinventar la vida desde el arte es finalmente el último punto de nuestro programa. Si la organización social somete al sujeto y sus deseos a los nudos molares de la identidad, la Patria o el Estado, si los deseos moleculares son anudados a las instituciones, la familia, la propiedad privada, el Arte debe convertirse en el arma de liberación de estos

flujos hacia otros territorios imperceptibles, minoritarios, múltiples, moleculares (Navarro 2001, 220).

Que la política esté inmediata e intrínsecamente unida a la estética no quiere decir que la política sufra una estetización, de la que ya nos advirtió W. Benjamin con palabras como las siguientes: “La humanidad, que antaño en Homero era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como goce estético de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el fascismo promulga. El comunismo le contesta con la politización del arte” (Benjamin 1988a, 57).

Al contrario, Deleuze sigue fielmente a W. Benjamin en muchas de sus indicaciones, y ésta es una de ellas; no se trata entonces de una estetización de la política, sino, con el filósofo alemán, de que la estética ya sea inmediatamente política aunque, como la *literatura menor* de Kafka, no hable explícitamente de política. Lo cual es lo mismo que decir que la política no esté semánticamente determinando al arte sino que sea la creatividad estética, la acción misma, la que sea una resistencia política. Para que ello sea posible, es necesario que ambas estén intrínsecamente unidas a la ontología como acción creativa y potencia más que a un ser estatuido como gobernante dogmático que dicte lo bueno y lo bello.

Que la estética devenga política y a la inversa a través de la ontología apela a que toda acción, ya sea más político-fáctica o más ontológico-creativa, debe ir acompañada de un “proyecto estético y político capaz de constituir una empresa positiva” (Deleuze 1983 283-284),²¹ como dice Deleuze repetidas veces. No se trata de una expresión del “arte por el arte” (Benjamin 1988a, 57) —eso iría asociado a las corrientes *mayores* o *mayoritarias*—, sino de una revolución permanente en el ánimo y la potencia de las disciplinas *menores*. Un devenir revolucionario.

La línea estético-política, entonces, es una de las más importantes para Deleuze. Es su zona experimental propositiva, nunca separable de la ontología y de la política fáctica. Es estrictamente ontológica, en la medida en que la *ontología* es *menor* y es, por tanto, única, inmanente, creativa y crítica-revolucionaria o resistente.

20 Ver también la traducción al castellano, Deleuze y Guattari (1997, 150).

21 Traducción al castellano, Deleuze (1994, 293).

Deleuze, como ya hemos visto, apela a una no trascendencia y a intervenir en las opiniones y las estructuras que hay, y no en las que ya no hay. Por ello, nos hace notar los peligros de las empresas estéticas-ontológicas y políticas basadas en un *pueblo constituido*, es decir, en un conjunto de hábitos y estructuras que debieran tomar conciencia de sí. Así, dice en su libro sobre cine:

En el cine clásico el pueblo está ahí, aun oprimido, engañado, sometido, aun ciego o inconsciente. De ahí la idea de que, como arte de masas, el cine puede ser el arte revolucionario o democrático por excelencia haciendo de las masas un auténtico sujeto. Pero muchos factores iban a comprometer esta creencia: la aparición del hitlerismo, que proponía como objeto del cine no ya las masas en condición de sujeto sino las masas sometidas; el estalinismo, que sustituía el unanimismo de los pueblos por la unidad tiránica de un partido; la descomposición del pueblo americano, que ya no podía considerarse crisol de pueblos pasados ni germen de un pueblo por venir [...] (Deleuze 1985, 281-282).²²

Deleuze nos hace notar el desfase con los tiempos y espacios estructurados que introducirían discursos de este tipo, en vista de que pueblo ya no hay —si hubo alguna vez—, en la actual época del capitalismo avanzado y globalización; y en vista de que las masas son lo menos estructurado que podemos encontrar, sojuzgadas ya siempre desde un sistema de control. Unas masas que, cuanto más desarraigadas, menos organizadas y más difusas, son más fáciles de manejar.

Resnais, los Straub, son innegablemente los más grandes cineastas políticos de Occidente en el cine moderno. Pero, curiosamente, no es por la presencia del pueblo, sino, al contrario, porque saben mostrar que el pueblo es lo que falta, lo que no está. [...] ¿El pueblo está en el viejo Comité central, del lado de los jóvenes terroristas o del militante fatigado? Es en el caso del pueblo alemán en *Nicht versöhnt* de los Straub: ¿hubo alguna vez un pueblo alemán en este país de revoluciones fracasadas y que se constituyó con Bismarck y Hitler para después volver a separarse? (Deleuze 1985, 281).

Así, pues, el proyecto estético y político que acompaña y es intrínsecamente inseparable de la ontología de Deleuze se propone ampliar la percepción, la afección

y los conceptos, para hacernos ver que algo así como un *pueblo* es lo que siempre falta. Pero no falta al modo de una carencia por la que haya que resignarse, sino que es algo que hay que crear. Un *pueblo por-venir*.

[...] y hay que pasar por este estado de crisis, este estado es lo que hay que resolver. Esta constatación de un pueblo que falta no es un renunciamento al cine político sino, por el contrario, la nueva base sobre la cual éste se funda a partir de ahora, en el Tercer Mundo y en las minorías. Es preciso que el arte, particularmente el arte cinematográfico, participe de esta tarea: no dirigirse a un pueblo supuesto ya ahí, sino contribuir a la invención de un pueblo. En el momento en el que el amo y el colonizador proclaman: “nunca hubo un pueblo aquí”, el pueblo que falta es un devenir, se inventa, en los suburbios y los campos, o bien en los guetos, con nuevas condiciones de lucha a las que un arte necesariamente político debe contribuir (Deleuze 1985, 283).

Así, pues, la propuesta que hace Deleuze en estética se abre a todas las labores creativas, las cuales, ante la estupidez de las estructuras a las que estamos sometidos, pide, una y otra vez, que se enlacen con su *Acontecimiento* para generar no sólo nuevos *conceptos*, *prospectos*, *perceptos* y *afectos*, sino el *pueblo* y la *tierra* que implican. Un pueblo *minoritario* y *resistente*, un pueblo en creación constante, como lo es la misma ontología menor. “El arte y la filosofía se unen en este punto, la construcción de una tierra y de un pueblo que faltan, en cuanto correlato de la creación” (Deleuze y Guattari 1991, 104).²³

La propuesta deleuzeana apela a generar nuevos acontecimientos, no a esperar un pueblo prometido, ni a reivindicar la toma de conciencia de un pueblo que no hay. Llama a crear un pueblo, un *pueblo por venir*. Pero ese “*pueblo por-venir*” no hace llamamiento a un futuro de nuestro presente. No es un pueblo como sujeto constituido o constituyente lo que se pretende, no es una nueva estructura con sus formas y controles, sino un devenir, un *discurso indirecto libre* que genere otros modos de hábitos y estructuras, otros espacios, otros tiempos que alteren el presente mismo.

No es lo histórico ni tampoco lo eterno, [...] es lo Internal. [...] Intempestivo o inactual: la nebulosa no histórica que nada tiene que ver con lo eterno, el

22 Ver la traducción al castellano, Deleuze (1996, 286-287).

23 Ver la traducción al castellano, Deleuze y Guattari (1999, 110).

devenir sin el cual nada sucedería en la historia, pero que no se confunde con ella. Por debajo de [...] los Estados, lanza un pueblo, una tierra, como la flecha y el disco de un mundo nuevo que no acaba, que siempre está haciéndose: [...] Actuar contra el pasado, y de este modo sobre el presente, a favor (lo espero) de un provenir: pero el porvenir no es un futuro de la historia, ni siquiera utópico, es el infinito Ahora, [...] no un instante, sino un devenir (Deleuze y Guattari 1991, 107).²⁴

Por ello, el interés de Deleuze siempre es el *devenir revolucionario* y no la Revolución y su futuro, pues cuando una revolución se instaura, se institucionaliza y expulsa a sus poetas, ya ha tomado la forma *molar* que hay que volver a desterritorializar lentamente y buscar en ella las fisuras. Deleuze, por todo ello, no puede adscribirse a ninguna ideología, pues lo único que hace es potenciar, en y desde su filosofía, ese *pueblo por venir*, que es *porvenir* siendo ya también *pasado* (el pasado-futuro que no es, ni ha sido, ni será presente del *Aiôn*) (Deleuze 1969). Ese pueblo que siempre convive con nuestras estructuras y las altera a cada momento sin convertirse nunca en estructura. El *plano de immanencia* mismo de una *ontología menor* que no desea ser *mayor* y convertirse en opinión, pues perdería su potencia, aunque sí prefiera instaurar instituciones y extensiones que no desfavorezcan tanto ni aniquilen a sus *minorías*, que son las que le dan la vida.

En definitiva, lo que busca una *ontología menor* en su creatividad, uniéndose en su lucha con las artes a partir de la estética y los espacios y los tiempos, es producir, y no cesar de hacerlo, la vida. Una vida que no puede ser encajonada tan sólo en una o alguna estructuras, una vida que siempre se fuga creativamente *fabulando pueblos* en cada escrito, cada cuadro, cada edificio, cada poema, cada concepto. Como dice Deleuze con Klee:

No el mito de un pueblo pasado, sino la fabulación de un pueblo por venir. Es preciso que el acto de habla se cree como una lengua extranjera en una lengua dominante, precisamente para expresar una imposibilidad de vivir bajo la dominación.

[...] por el trance o la crisis, constituir un agenciamiento que reúna las partes reales, para hacerles producir enunciados colectivos como prefiguración del pueblo que falta (y, como dice Klee, “no podemos hacer más”) (Deleuze 1985, 290-291).²⁵

DE LA ONTOLOGÍA ESTÉTICA A LA POLÍTICA

Cuando se acerca el mediodía, las sombras son todavía bordes negros, marcados, en el flujo de las cosas, y están dispuestas a retirarse, a quedar de improvisto, a su almacén, a su misterio. Entonces es que ha llegado en su plenitud concentrada, acurrucada, la hora de Zaratustra, del pensador en el “mediodía de la vida”, en el “jardín estival” (Benjamin 1988b, 154).

A la luz de lo anterior, vemos entonces cómo la estética, la ontología y la política están indisolublemente unidas, y ello hace que sus fuerzas se unan para llamar a una *tierra nueva*, a un *pueblo por venir*, a una *estética creativa* y a una *ontología menor*. Dice Deleuze:

El artista y el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen una suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a la vergüenza, al presente (Deleuze y Guattari 1991, 105).²⁶

La relación de la ontología, la política y las artes se establece a través de una ontología menor rizomática que es ya siempre estética, a saber, creativa e interventora en los espacios y los tiempos. En efecto, cuando Deleuze hace dar cuenta de que espacio y tiempo no son *condiciones de la experiencia posible* como en Kant, sino de una *experiencia real*,²⁷ lo que nos hace notar es que unos conceptos y su idea no son únicamente algo dado de antemano por lo que podamos *reconocer* los fenómenos, ni “generalidades que se encuentran en el espíritu de la época” (Deleuze 2003, 48-49),²⁸ ni un contenido al modo de una ideología, sino otra cosa radicalmente diferente.

Es decir, el espacio y el tiempo no están dados de antemano, siempre son multiplicidad ontológica: podemos

24 Ver la traducción al castellano, Deleuze y Guattari (1999, 113).

25 Ver traducción al castellano, Deleuze (1996, 294-295).

26 Ver traducción al castellano, Deleuze y Guattari (1999, 111).

27 “La estética sufre una dualidad desgarradora. Designa, de un lado, la teoría de la sensibilidad como forma de la experiencia posible; del otro, la teoría del arte como reflexión de la experiencia real. Para que los dos sentidos se reúnan, es preciso que las condiciones de la experiencia en general devengan ellas mismas condiciones de la experiencia real; la obra de arte, por su parte, aparece entonces realmente como experimentación” (Deleuze 1969, 300). Ver también la traducción al castellano, Deleuze (1989, 261-262).

28 Ver traducción al castellano, Deleuze (1999, 53-54).

crear espacios y tiempos distintos de los habituales, podemos interferir en el cerebro y crear nuevas sinopsis cerebrales que perciban y sean afectadas de maneras diferentes. Se pueden crear nuevos espacios-tiempos y otros modos de percibir porque el “ser” ha dejado de ser la Identidad que no permite que nada cambie y ha devenido la potencia de la diferencia misma que combina elementos por su conjunción “y”.

Y crear espacios y tiempos nuevos no es baladí, pues si, por ejemplo, concebimos un tiempo no lineal-histórico y un espacio no vacío y dado de antemano, diferente al que nos ofrece siempre la extensión, se cambia con ello el modo de los análisis y de las intervenciones en el mundo: se llama con todas las fuerzas a un *pueblo por venir*. De este modo, Deleuze abre la puerta a todas las creaciones que no deseen ser ni mayores ni ideologías del poder, sino siempre revolucionarias, siempre nuevas. No sólo su sistema es válido, su filosofía no excluye sino que afirma todos los modos, todas las filosofías, las artes y las ciencias que sean creativas. Por ello, lo único que es legitimado por el sistema deleuzeano es la creatividad y la vida que conlleva, no ningún sistema filosófico, ni siquiera el suyo, que ofrece como línea de fuga a evaluar en sus agenciamientos, con la novedad de su virtualidad, pues el “ser” no es un poder exclusivo y excluyente, sino al contrario, lo que no excluye, lo que produce la diferencia en todo espacio y tiempo.

Así, pues, la filosofía de Deleuze se conecta rizomáticamente con muchas otras filosofías, artes, ciencias y políticas, se aúna con ellas para buscar alternativas a lo que hay. Es por esto que no podemos separar la filosofía de Deleuze del cine, de la pintura, de la arquitectura, de las ciencias; pero tampoco de otros pensamientos, de todos los *menores*, los que intentan alterar los lenguajes y estructuras del poder. Y todo ello, como ya sabemos, puede hacerse mediante la estética, porque al límite, lo que se encuentra en cada acto creativo es alterar los espacios y los tiempos empíricos, y con ellos, las imágenes, tanto de nuestro mundo como de qué significa pensar.

Alterando los espacios y los tiempos estéticamente podemos, por ejemplo, alterar el modelo denunciado por W. Benjamin de que la historia sea escrita siempre por los vencedores sobre las ruinas de los vencidos, culpabilizándolos a la vez. Sólo darnos cuenta de ello ya aporta herramientas esenciales para poder cambiarlo:

La naturaleza de esta tristeza se hace patente al plantear la cuestión de con quién entra en empatía el historiador historicista. La respuesta es innegable que

reza así: con el vencedor. Los respectivos dominadores son los herederos de todos los que han vencido alguna vez. La empatía con el vencedor resulta siempre ventajosa para los dominadores de cada momento [...]. Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria, marcha en el cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los [vencidos] que hoy también yacen en el suelo. Como suele ser costumbre, el cortejo triunfal lleva consigo el botín. Se le designa como bienes de cultura. [...] Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está su proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Por eso el materialista histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo (Benjamin 1995, 181-182).

Podemos aprender que los pasados posibles nos siguen afectando y considerar lo “anterior” no como una moda pasada que hay que olvidar en el frenesí del capitalismo con sus novedades —que son distintas a la novedad que introduce el pensamiento y la creación—, como lo hace Deleuze, junto a Benjamin, reivindicando la virtualidad. Como vuelve a decir Benjamin al respecto, muy cerca ya de lo que mostraban Deleuze y Guattari en el texto con el que abríamos este escrito:

El cronista que detalla los acontecimientos sin discernir entre grandes y pequeños tiene en cuenta la verdad de que nada de lo que alguna vez aconteció puede darse como perdido para la historia. Por cierto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Quiere decir esto: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos (Benjamin 1995, 178-179).²⁹

O podemos notarlo al modo de Deleuze, ligeramente distinto al de Benjamin pero en su misma lucha, comprendiendo, como ya sabemos, que hay un cruce espacio-temporal que no es empírico y que hace que el tiempo y el espacio se alteren, dando lugar, no sólo a la imposibilidad de un tiempo lineal histórico progresivo de causas y efectos en el mismo plano, sino que, más bien, abren la posibilidad de percibir *más*, de notar tiempos intensos e incluso espaciales como el clima y la meteorología; espacios nunca separados de sus tiempos como el “intervalo” mismo que da lugar a las subjetividades.

29 En relación con este problema, ver también Núñez (2005).

También podemos atender así al *devenir* y su *vida* como algo que ocurre, como dice John Lennon, “mientras nosotros estamos ocupados en otras cosas”.³⁰ Es decir, todo ello da lugar a concepciones de espacio y tiempo que alteran radicalmente lo que nuestros hábitos construyen extensamente, abriendo posibilidades intensivas que nos permiten percibir más, comprender más y crear *otros modos de vida* en una resistencia creativa.

Pero estas alteraciones no están dadas de antemano, hay que tener la *Idea* y construir los *conceptos*, *perceptos*, *afectos* o *prospectos* necesarios para que se den y poder alterar así nuestras estructuras. Con esos cambios, cuando se dan en las ideas, los cuerpos quedan afectados también: el cerebro mismo y sus sinopsis; y con ello la arquitectura y los paisajes que nos abre, las ciencias y sus máquinas, los modos del cuidado y de lo que significa hogar, los gestos, las relaciones entre los cuerpos y con el propio cuerpo, los objetos que podemos ver y antes no percibíamos, las intensidades, los pensamientos, etc. De ahí la necesidad de la creatividad en la filosofía deleuzeana y la importancia de la estética, la vida que es derramada en todo el sistema abierto de Gilles Deleuze:

En esta inmersión, diríase que emerge del caos la sombra del “pueblo por venir”, tal y como el arte lo reivindica, pero también la filosofía y la ciencia: pueblo-masa, pueblo-mundo, pueblo-cerebro, pueblo-caos. Pensamiento no pensante que yace en los tres, como el concepto no conceptual de Klee o el silencio interior de Kandinsky. Ahí es donde los conceptos, las sensaciones, las funciones se vuelven indecibles, al mismo tiempo que la filosofía, el arte y la ciencia indiscernibles, como si compartieran la misma sombra, que se extiende a través de su naturaleza diferente y les acompaña siempre (Deleuze y Guattari 1991, 206).³¹ ❧

REFERENCIAS

- Benjamin, Walter. 1988a. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, 15-58. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter. 1988b. Sombras breves. En *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, 141-154. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter. 1995. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: ARCIS-LOM.
- Benjamin, Walter. 2001. El autor como productor. En *Arte después de la modernidad, nuevos planteamientos en torno a la representación*, ed. Brian Wallis, 421-436. Madrid: Akal.
- Bourdieu, Pierre. 1991 [1988]. *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós.
- Boutang, Pierre-André (Ed.). 2004. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze, entretiens avec Claire Parnet* (video). París: Éditions Montparnasse.
- Colombat, André. 1990. *Deleuze et la littérature*. Nueva York: Peter Lang.
- Cusset, François. 2005. *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cia. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos* [traducción de Silvia Nasdi]. Barcelona: Melusina.
- Deleuze, Gilles. 1968. *Différence et répétition*. París: Puf.
- Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du sens*. París: Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1983. *Cinema-1: L'Image-mouvement*. París: Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1985. *Cinéma-2: L'Image-temps*. París: Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1989. *Lógica del sentido* [traducción de Miguel Morey]. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles. 1994. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1* [traducción de Irene Argoff]. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles. 1996 [1986]. *La imagen- tiempo* [traducción de Irene Argoff]. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles. 1998 [1971] *Nietzsche y la filosofía* [traducción de Carmen Artal]. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles. 1999. *Conversaciones* [traducción de José Luis Pardo]. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles. 2002. *Diferencia y repetición* [traducción de M. S. Delpy y H. Beccacce]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, Gilles. 2003 [1990]. *Pourparlers*. París: Minuit.
- Deleuze, Gilles. 2005 [1962]. *Nietzsche et la philosophie*. París: Puf.

30 “Life is what happens to you/ While you’re busy making other plans”. John Lennon, “Beautiful Boy (Darling Boy)”.

31 Ver traducción al español, Deleuze y Guattari (1999, 220).

21. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1973 [1972]. *L'Anti-Edipe, Capitalisme et schizophrénie 1*. París: Minuit.
22. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1975. *Kafka: Pour une littérature mineure*. París: Minuit.
23. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1978. *Kafka: por una literatura menor* [traducción de Jorge Aguilar]. México: Ediciones Era.
24. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1980. *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie*, tomo 2. París: Minuit.
25. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1985. *El anti-Edipo, capitalismo y esquizofrenia I* [traducción de Francisco Monge]. Barcelona: Paidós.
26. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Minuit.
27. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1997 [1988]. *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia 2* [traducción de José Vázquez Pérez]. Valencia: Pre-Textos.
28. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1999 [1993]. *¿Qué es la filosofía?* [traducción de Thomas Kauf]. Barcelona: Anagrama.
29. Navarro Casabona, Alberto. 2001. *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*. Valencia: Tiran lo blanch.
30. Núñez, Amanda. 2005. Walter Benjamin. El extrañamiento del arte. En *Hans-Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica*, eds. Teresa Oñate, Cristina García y Miguel Angel Quintana, 581-599. Madrid: Dykinson.