
ACONTECEMENTO E DESEXO

Unha introdución ao pensamento de Gilles Deleuze

SÖREN HAUSER



ERRIBA

estaleiroeditora

Abraham Rubín Álvarez
Proxecto Derriba
Estaleiro Editora, 2016

Asociación Cultural Estaleiro
estaleiroeditora@gmail.com
estaleiroeditora.blogaliza.org
proxectoderriba.org

Corrección:
Miguel Mosqueira Fociños

Revisión:
Roi Vidal Ponte

Deseño e maquetación:
nadina deseño

Depósito Legal: C 2454-2015
ISBN: 978-84-608-3439-7
Impreso en: Sacauntos



Esta licenza permite copiar, distribuír, exhibir os textos
e imaxes deste libro sempre que se cumpran as seguintes condicións.



Autoría e atribución: Deberá respectarse a autoría
indicando o nome do autor e da editora.



Compartir baixo a mesma licenza: Se altera ou transforma esta obra,
ou xera unha obra derivada, só pode distribuír a obra xerada baixo unha licenza
idéntica a esta.



Non comercial: Non pode empregarse este traballo con fins comerciais

MATERIAIS
E FERRAMENTAS PROCOMÚN

—

PROXECTO DERRIBA



estaleiroeditora.

SÖREN HAUSER

(De)formado na Filosofía diferencial da man de Paco Vidarte, e asediado a miúdo polo seu fantasma, dedica boa parte do seu tempo a investigar as relacións entre a diferenza e o acontecemento, tarefa que provoca que haxa que ser ben de amigx para aguantar as súas paroladas. Profesor, músico, investigador e membro do colectivo Proxecto Derriba, xunto aos que non deixa de aprender maneiras de canalizar enerxías e sinerxías. O seu obxectivo primordial é aguantar un pulo que actúe fronte á dura realidade que vivimos, e para o que é preciso inventar resortes alén da mesmidade, na procura do outro.

—

sorenhausers@proxectoderriba.org

ACONTECEMENTO E DESEXO

Unha introdución ao pensamento de Gilles Deleuze

—

Sören Hauser

*A(o)s compañeirxs
de Proxecto Derriba,
por amizade e admiración.*

*A Ana,
por ser, e ser-comigo;
é dicir, por todo.*

ÍNDICE

Abreviaturas das obras usadas 11

Introdución Ao Pensamento 13

1. Antecedentes 15
 - 1.1. O caso de Spinoza 16
 - 1.2. O devir e as forzas en Nietzsche 26
2. A ontoloxía de Deleuze: Diferenza e repetición 28
 - 2.1. O acontecer da diferenza e a repetición diferencial 28
 - 2.2. Bergson, o actual e o virtual 39
3. O acontecemento do sentido 43
4. Acontecemento e tempo 50
 - 4.1. O Aión 50
 - 4.2. O clinamen 54
5. (Contra)efectuación do acontecemento 59
6. A máquina Deleuze-Guattari (Capitalismo e esquizofrenia) 64
 - 6.1. Desexo e produción n' O Anti Edipo 65
 - 6.1.1. Fluxos e máquinas desexantes 65
 - 6.1.2. Arranxos e catexe do desexo 72
 - 6.1.3. Máquinas sociais: o socius capitalista e a desterritorialización dos fluxos 76
 - 6.1.4. Esquizanálise e liberación do desexo 81
 - 6.2. *Mil mesetas* ou a multiplicidade do acontecemento 85
 - 6.2.1. Lingüística e modelos significantes 87
 - 6.2.2. Multiplicidade e rizoma 88
 - 6.2.3. Corpo sen órganos e desexo 91
 - 6.2.4. Desterritorializacións e reterritorializacións 94
 - 6.2.5. Individuacións e heciedade 95
 - 6.2.6. Devir-acontecemento 97
7. Ética (e política) do acontecemento 99

Escolma De Textos 103

Cronoloxía 147

Bibliografía 155

ABREVIATURAS DAS OBRAS CITADAS

ABC *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, saído no programa *Metropolis* da canle *Arte* a partir do 15 de Xaneiro de 1995. Programas coordinados por Pierre-Andre Boutang. Filmado en 1988 por Claire Parnet.

AE *Capitalisme et schizophrénie tome 1: l>Anti-Oedipe*. París: Éditions de Minuit, 1972 (con Félix Guattari)

B *Le Bergsonisme*. París: Presses universitaires de France, 1966

D *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005

DR *Différence et répétition*. París: Presses Universitaires de France, 1968

DRF *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. París: Minuit, 2003

EMS *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus, 2006

F *Foucault*. París: Éditions de Minuit, 1986

LS *Logique du sens*. París: Éditions de Minuit, 1969

MP *Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux*. París: Éditions de Minuit, 1980 (con Félix Guattari)

NP *Nietzsche et la philosophie*. París: Presses universitaires de France, 1962

P *Le Pli: Leibniz et le Baroque*. París: Éditions de Minuit, 1988

PP *Pourparlers 1972-1990*. París: Éditions de Minuit, 1990

PS *Proust et les signes*. París: Presses universitaires de France, 1970

QD «Qu'est-ce qu'un dispositif?», en *Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*. París: Seuil, 1989

QP *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Minuit, 1991 (con Félix Guattari)

S *Spinoza: Philosophie pratique*. París: Éditions de Minuit, 1981

SPE *Spinoza et le problème de l'expression*. París: Éditions de Minuit, 1968

INTRODUCCIÓN AO PENSAMENTO

1. ANTECEDENTES

Gilles Deleuze é un dos autores aos que a tónica acostuma facer parte dunha filosofía de liña *diferencial* –xunto a, entre outros, Jacques Derrida, con quen terá puntos en común pero, especialmente, unha distinción clara que fai que ambos se separen radicalmente: o estilo¹–. Neste texto apostarase pola tese de que para Deleuze o concepto central da súa obra será o de *acontecemento*, que terá, por unha banda, un carácter marcadamente ontolóxico e, pola outra, explicitamente político, abrindo mesmo a posibilidade de participar na creación do acontecemento político dun xeito explícito. Así mesmo, cremos que as repercusións que vai ter a súa filosofía –especialmente aquela que crea xunto a Félix Guattari– partirán tanto do concepto de acontecemento como do concepto de *desexo* –seguramente o concepto central da súa obra conxunta–, e que, por tanto, se tornan como decisivos para articular unha panorámica xeral da súa obra. En todo caso, para introducir a filosofía de Deleuze en xeral e o *acontecemento* en particular, debemos, en primeiro lugar, ilustrar a súa ontoloxía e, para

1 Para contrastalos, podemos consultar, nesta mesma colección, HAUSER, D.: *Deconstrucións. Unha volta a Jacques Derrida*.

iso, o papel do concepto de *diferenza* vai ser fundamental. Deleuze apelará a algúns pensadores chave que fan parte dunha historia da filosofía –pouco reivindicada pola *academia*– da que Deleuze quere facerse cargo. Esta historia vai desde Lucrecio e Epicuro a Bergson, pasando por Duns Escoto, Spinoza, Leibniz ou Nietzsche.

Antes de lanzarse a presentar o seu primeiro gran tratado ontolóxico –*Diferenza e repetición*– Deleuze estuda en profundidade o pensamento dalgúns deses filósofos que considera fundamentais, a saber: Hume, Spinoza e Nietzsche. No caso dos dous últimos, sérvenlle para atrapar unha serie de conceptos que en mans deleuzianas voarán lonxe, como os de *inmanencia*, *devir*, *multiplicidade*, *univocidade*, *forza* ou *potencia*. Todos eles intentarán configurar unha ontoloxía inmanente e antixerárquica. Por outra banda, unha das grandes achegas de Deleuze, que xurdirá deste proceso, será a da distinción actual-virtual –tirada de Bergson–, que permitirá pensar a posibilidade pura e inmanente dun tempo por vir.

1.1. O caso de Spinoza

Deleuze dá o seu primeiro paso ontolóxico distinguindo entre dúas concepcións do ser: a que mantén que o ser é todo o que é nun mesmo e único sentido –ontoloxías *puras*–, e a que asume que o *un* é superior ao ser e marca de principio unha xerarquía –filosofías do Un⁻².

2 *Course de Vincennes sur Spinoza*, 12-12-1980. Dispoñíbel en EMS. Cfr., tamén, DR, pp. 58-59.

En canto á primeira visión, é herdeira do pensamento de Duns Escoto, quen, contrariamente á tradición filosófica do momento, ancorada en Tomé de Aquino, cambiou a teoría da analoxía do ser por un concepto unívoco deste.. Para Escoto «ser» era a noción máis universal de todas e, en consecuencia, común a todo o que é (ente), sexa Deus ou calqueracriatura. Deste xeito, afasta a noción de «ser» do significado de «existencia» achegándose a Avicena, que a consideraba como un accidente da esencia. Un dos representantes máis destacados desta tendencia que nace con Escoto é Spinoza³.

A ontoloxía spinoziana asume esta concepción para poder fuxir da xerarquía, aínda que iso non signifique que os entes sexan iguais entre si, pois todos teñen unha potencia distinta, pero ao tempo todos valen para o ser –xa que este se di do mesmo xeito para todos–. Do que tratan os entes é de executar a súa potencia do mellor xeito, e iso é no que consiste a sociedade: o conxunto das condicións baixo as cales o ser humano pode efectuar mellor a súa potencia. Esta é unha visión inmanente e antixerárquica, que serve como ensinanza chave para o posterior desenvolvemento da ontoloxía deleuziana, como non tardaremos en comprobar.

3 Desde Spinoza pódese tirar unha liña de *filosofía da univocidade* que chegaría, entre outros, a autores como Antonio Negri ou Maurizio Lazzarato –alén do propio Deleuze–. Cfr., por exemplo, RUBÍN, A.: «A univocidade do común. Un percorrido dende Spinoza a Deleuze, Lazzarato e Negri-Hardt», en *Ágora. Papeles de filosofía*. Vol. 31, núm. 1, 2012. O caso de Negri desenvólvese especialmente, nesta mesma colección, en: HAUSER, S.: *Da revolta italiana á potencia da multitude. Unha introdución ao pensamento de Toni Negri*.

É un lugar común de encontro asumir que Spinoza considera a realidade global no seu conxunto como unha Substancia única, chamada Deus ou Natureza. Martial Gueroult cre que xa no *Tratado breve* Spinoza propón a unidade de Deus e Natureza por medio dos conceptos de *causa sui* e de causa inmanente e a súa identidade pola identificación dos atributos de Deus e os atributos constitutivos da Natureza⁴. Citando o apéndice xeométrico do *Tratado breve*, Gueroult conclúe que «a Natureza é Deus non só porque (como no diálogo) é o seu modo e a causa divina lle é inmanente, nin tampouco porque todas as súas substancias estean integradas no Ser infinitamente infinito que causa el mesmo, senón porque se produce ela mesma en todos os xéneros infinitos que a constitúen»⁵. Á súa vez, desde a proposición VIII da *Ética* –na que Spinoza afirma que «non existe máis que unha única substancia co mesmo atributo (*pola Proposición 5*) e o existir pertence á súa natureza (*pola Proposición 7*)»– á XVIII –na que di que «*Deus é causa inmanente pero non transitiva de todas as cousas*»–, pasando pola XIV –na que advirte que «*non pode darse nin concibirse substancia algunha excepto Deus*»–, Spinoza vai reducindo unha suposta pluralidade –ou polo menos dualidade– inicial de substancias á Substancia única⁶. Este é o primeiro punto desde o que nos podemos apoiar para dicir que esta totalidade única implica un

4 GUEROUULT, M.: *Spinoza, Dieu*. París: Aubier Montaigne, 1974, p. 479.

5 *Op. cit.*, p. 84. Todas as traducións son propias.

6 SPINOZA, B.: *Ética*. Versión española de Vidal Peña. Madrid: Alianza, 1987, p. I, prop. II e VIII, pp. 48 e 51-55.

rexeitamento da crenza nunha substancia transcendente e, deste xeito, ao non haber transcendencia o campo de acción límitase exclusivamente ao terreal.

É importante deixar isto claro para poder comprender o papel que Spinoza lle dá á concepción de Substancia como *causa sui*, causa de si mesma e de todo o creado. Con Spinoza, a idea de transcendencia é substituída pola de imanencia, de tal xeito que Deus se concibe no mundo. Deus é a causa inmanente de todas as cousas, e por iso todo o que é, é en Deus. «Tomada no seu sentido único e na súa única modalidade, a causa é esencialmente inmanente, é dicir, permanece en si para producir (en oposición á causa «transitiva») e o efecto tampouco sae dela (por oposición á causa emanativa)»⁷.

Deus, como causa inmanente, é entón causa eficiente do mundo, causa activa por excelencia, que permanece idéntica nun todo, aínda que caiba distinguir varios momentos na produción. «Ante nós, aí, a natureza: despregamento de potencia autónoma infinita. Nada nela sabe de sentidos ou finalidades; só liberdade absoluta da absoluta liberdade inmanente»⁸.

Aparece, pois, como chave o concepto de *imanencia*, que para Deleuze significará en primeiro lugar a *univocidade dos atributos*, característica mediante a cal os mesmos atributos recoñecen a súa pertenza á substancia que compón e aos modos que conteñen (primeira figura da univoci-

7 GEBHARDT, C.: *Spinoza*. Buenos Aires: Losada, 1977, p. 50.

8 ALBIAC, G.: *La sinagoga vacía*. Madrid, Hiperion, 1987, p. 310.

dade, pois «o Naturalismo é o que vén aquí a cumprir as tres formas da univocidade: dos atributos, da causa, de modalidade»⁹).

Entón, desde unha concepción inmanente Deleuze pode chegar a equiparar a substancia spinoziana co seu despregamento, pois a substancia é unha multiplicidade en si mesma, e non simplemente un concepto baseado na identidade, é dicir, o Un do múltiple. A substancia non é o ser, senón que o ser é o sentido da substancia, o seu sentido unívoco. Univocidade quere dicir en Deleuze que todo o existente se baña na mesma totalidade, pero unha totalidade que non preexiste, como un todo baleiro, ao existente. A inmanencia, pola contra, é inmanencia absoluta e indiscerníbel da vida, concepción da que Deleuze xa non se afastará.

Se a inmanencia é un Absoluto, debemos matizar a respecto diso que este non é nin indiferenciado nin transcendente¹⁰. Para a filosofía de Deleuze a inmanencia significa a urxencia práctica das diferenzas con total independencia da identificación dialéctica ou analóxica, como veremos. Por que é a inmanencia, entón, proceso de produción, produción de diferenzas? A inmanencia é produtiva desde o principio, é forza, inquietude, e a produtividade é inmanente. A inmanencia é causa, pero unha causa que non unifica, que é co-extensiva ao que causa, que se integra e diferencia no seu efecto¹¹.

9 S, p. 120.

10 *MP*, p. 177.

11 Cfr. *SPE*, p. 156. Un estudo rigoroso e atento sobre o concepto de inmanencia

En Spinoza, ao non haber transcendencia no acto causal, a Natureza exerce a súa acción sobre si mesma, e é neste punto onde cobra sentido o entrelazamento entre totalidade e inmanencia, desdoblado á súa vez no papel activo –produtor– e o pasivo –producido–.

Deste xeito, e seguindo o previsto na proposición xxxiv da primeira parte da *Ética*¹², identifícase a potencia de Deus, é dicir, a súa actividade, a súa creatividade, coa súa esencia, é dicir, coa súa propia natureza. E, ao tempo, podemos identificar o principio produtor con aquilo producido, afirmando a inmanencia e rexeitando toda transcendencia divina. Así, colócase a primeira pedra na construción do ser como potencia, concepto que tamén será básico para Deleuze.

Efectivamente, a potencia será unha das forzas que sempre estarán en funcionamento na armazón conceptual de Deleuze, e nel tamén influirá notabelmente Spinoza –e Nietzsche–.

Para Spinoza, «a partir do feito de que a potencia pola que existen e actúan as cousas naturais é a propia potencia de Deus, comprendemos con facilidade qué é o dereito natural. Pois, como Deus ten dereito a todo e o dereito de Deus non é outra cousa que a súa propia potencia, considerada en canto absolutamente libre, séguese que cada

en Deleuze é o de BARROSO, M.: *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*. La Laguna, Servicio de publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2006.

12 SPINOZA, B.: *Ética*. Op. cit., p. 94.

cousa natural ten por natureza tanto dereito como potencia para existir e para actuar»¹³.

Desde o inmanentismo podemos ver como se a potencia é a esencia da Substancia, algunha variación da mesma será a esencia do modo. Por iso Spinoza afirma que a esencia humana é un desenvolvemento da potencia, é dicir, un desexo.

Esta é a porta de entrada á caracterización de desexo, que Spinoza realiza en concordancia coas concepcións de afección e afecto, fundamentais á súa vez para construír a ética do suxeito colectivo que Spinoza busca e que será importante tamén para Deleuze.

Spinoza define os modos como *afeccións da substancia*¹⁴, e o afecto enténdeo como «as afeccións do corpo, polas cales aumenta ou diminúe, é favorecida ou prexudicada, a potencia de obrar dese mesmo corpo, e entendo, ao tempo, as ideas desas afeccións.

Así pois, se podemos ser causa axeitada dalgunha desas afeccións, entón entendo por «afecto» unha acción; nos outros casos, unha paixón»¹⁵.

Ao realizar unha lectura da *Ética* podemos observar que se consideran 48 afectos, dos cales só tres son fundamentais:

13 SPINOZA, B.: *Tratado político*. Versión española de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1986, cap. 2, parágr. 3, p. 85 (Domínguez, con outro criterio, traduce «potentia» por «poder»).

14 SPINOZA, B.: *Ética*. Op. cit., p. I, def. V, p. 47.

15 *Op. cit.*, p. III, def. III, 193.

o desexo, a tristeza e a alegría¹⁶. O desexo é o apetito consciente de si mesmo, «...a esencia mesma do ser humano, é dicir, un esforzo por medio do cal trata o ser humano de perseverar no seu ser»¹⁷. Pero este desexo pode ter aspectos distorsionados ou destrutivos, que nacen das paixóns tristes que producen unha pasaxe a unha menor perfección ou, pola contra, permiten desenvolver a potencia por medio das paixóns alegres que conducen a unha maior perfección¹⁸.

Así, o desexo é un grao de potencia, parte da potencia produtiva da Substancia que se verte e despreza por todo o creado, por todo o real. Porque toda potencia é acto, a potencia non pode afastarse dun poder de afección. A esencia do modo é á súa vez grao de potencia, parte da potencia divina, ou, dito na linguaxe deleuziana, parte intensiva ou grao de intensidade¹⁹. Por esta razón, o desexo é tendencia a manter e abrir ao máximo o poder de afectar e ser afectado²⁰, polas «afeccións que colman a cada pouco ese poder»²¹. Aquilo que pode o modo, na extensión, é segundo a composición das súas partes extensivas: «o que pode un corpo é a natureza e os límites do seu poder de ser afectado»²². Polo tanto, a cada *potentia* correspóndelle unha *potestas* de afectar o ser afectado. Como non hai po-

16 *Op. cit.*, p. III, prop. XI, p. 207.

17 *Op. cit.*, p. IV, prop. XVIII, pp. 305-308.

18 *Op. cit.*, pp. 263-264. Cfr., así mesmo, S, p. 141.

19 S, pp. 169-170.

20 SPINOZA, B.: Ética. *Op. cit.*, p. IV, prop. XXXVIII, p. 331.

21 *SPE*, p. 208.

22 *Op. cit.*, p. 209.

der que non sexa efectuado, non hai «potencia que non sexa actual»²³.

Vemos pois o *conatus* e a potencia como chaves para a produción do desexo, a capacidade de afección e, en fin, para a configuración dunha ética á marxe de clixés e convencionalismos²⁴. Así, Deleuze vai pensando as disposicións e as composicións que unha individuación poderá facer con outras en virtude da súa potencia.

O punto de chegada desta reflexión en Spinoza é a idea de suxeito colectivo, partindo da configuración ética da potencia e da relación dos modos entre si a partir de esta. Spinoza di:

Se dous se poñen mutuamente de acordo e unen as súas forzas, teñen máis potencia xuntos e, xa que logo, tamén máis dereito sobre a natureza que cada un por si só. E cantos máis sexan os que estreitan así os seus vínculos, máis dereito terán todos unidos»²⁵. Por iso o desexo –en tanto produción– é ilimitado e non está penado –como estaría se o pensásemos en relación coa carencia–. En palabras de Spinoza, «o desexo, considerado en absoluto [...] é a mesma esencia do ser humano, en canto a concibe como determinada dalgún modo a facer algo; e así, o desexo que brota da razón, isto é [...], o que se procrea en nós na medida en

23 *Op. cit.*, p. 87. Ver Texto 1.

24 Ver Texto 2.

25 SPINOZA, B.: *Tratado político*. *Op. cit.*, cap. II, paragr. 13, p. 92.

que obramos, é a esencia ou natureza propia do ser humano, en canto concibida como determinada a obrar aquilo que se concibe adecuadamente por medio da soa esencia do ser humano [...]; así, pois, se ese desexo puidese ter exceso, entón a natureza humana, considerada en si soa, podería excederse a si mesma, ou sexa, podería máis do que pode, o cal é contradición manifesta, e, polo tanto, ese desexo non pode ter exceso²⁶.

Desde esa perspectiva pode Spinoza afirmar que non desexamos e intentamos algo porque sexa bo, senón que o xulgamos bo na medida en que o desexamos. Ponse en marcha así unha ética radical, que non cualifica ou desqualifica a realidade, senón que a afirma, a intensifica, a compón, a constrúe. Ética axeitada á ontoloxía da potencia e, en consecuencia, ética do esforzo de ser, da acción, da alegría e da liberdade; non do poder, nin do deber, nin da lei. Di Spinoza: «O dereito e a norma natural, baixo a cal todos os humanos nacen e viven a maior parte da súa vida, non prohibe senón o que ninguén desexa»²⁷.

Toda esta caracterización do desexo será fundamental para Deleuze, pero non xurdirá decisivamente até a súa primeira obra conxunta con Félix Guattari, *O Anti Edipo*²⁸.

26 SPINOZA, B.: *Ética. Op. cit.*, p. IV, prop. LXI, dem. p. 354.

27 SPINOZA, B.: *Tratado político. Op. cit.*, cap. II, paragr. 8, p. 89.

28 Para continuar este fío que parte das ideas de potencia e desexo para defender unha ontoloxía política materialista en Spinoza que poida desembocar na formación dunha subxectividade política colectiva, cfr. RUBÍN, A.: «Ontoloxía política spinoziana: materialismo y potencia de la multitud», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 29, núm. 1, 2012.

1.2. O devir e as forzas en Nietzsche

Do mesmo xeito que as concepcións de *univocidade*, *inmanencia*, *potencia* e *desexo* as toma Deleuze fundamentalmente de Spinoza, o mesmo sucede cos conceptos de *devir* e *forza* –e *potencia*–, con respecto a Nietzsche. E neste punto é importante ver cal é a concepción nietzscheana da historia.

Pois para Nietzsche, precisamente desde o momento en que un suceso pasa á historia –digamos á historia escrita– queda fixado, é dicir, separado do devir, separado do seu medio natural, do seu contexto, onde é, onde existe²⁹. De aí vén, no fondo, o seu rexeitamento do coñecemento³⁰, pois para el todos os conceptos son *devidos*, e moitos aínda en devir; e por iso os conceptos máis xerais son *os máis falsos*. Así, falamos de «ser», «substancia» e «incondicionado», «igualdade», «cousa», etc., como esquemas que contradín de antemán o mundo real, ou sexa, o mundo do devir³¹.

29 Cfr. NIETZSCHE, F.: «La 'razón' en la filosofía», en *El crepúsculo de los ídolos*. Versión española de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1979, pp. 45-50.

30 «Reducir algo que nos é descoñecido a algo que coñecemos alivia, tranquiliza e produce satisfacción, subministrando ademais unha sensación de poder. O descoñecido implica perigo, inquietude, preocupación; o primeiro dos nosos instintos acode a *eliminar* eses estados de ánimo dolorosos. Primeiro principio: é preferíbel contar cunha explicación calquera que non ter ningunha. Como no fondo só se trata de se querer librar de representacións opresivas, non se é nada rigoroso á hora de recorrer aos medios para conseguilo. A primeira representación que nos permite recoñecer que o descoñecido nos é coñecido produce tanto benestar que a *consideramos verdadeira* ao punto. Proba do *placer* («da forza») como criterio de verdade». NIETZSCHE, F.: «Los cuatro grandes errores», en *Op. cit.*

31 Cfr. NIETZSCHE, F.: *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Versión española de

Ontoloxicamente falando, aquilo que se dá no devir, naquel fluír continuo no que nada permanece, son determinadas *forzas*. Deleuze asume o concepto como central ao longo dos dous libros que dedica ao pensador alemán – *Nietzsche e a filosofía* (1962) e *Nietzsche* (1965)–. A potencia será desde entón unha das forzas máis decisivas, e na relación entre estas delimitarase a primeira fase da influencia nietzscheana en Deleuze.

Nos libros sobre Nietzsche, Deleuze considera que a *forza* é tanto a *esencia* da cousa como aquilo que lle dá sentido. Así, xorde previamente a ela, do mesmo xeito que sucedía na potencia spinoziana³².

Vemos entón como se asume a existencia de certas forzas que dalgún modo se encarnan nas cousas facendo que acontezan e que, desa maneira, terminan de adquirir un sentido. Teremos, entón, que analizar as forzas se algo queremos saber do exterior ou interior dos obxectos –ou suxeitos–.

Diego Sánchez Meca. Madrid, Tecnos, 2006, núm. 38 [14] –xuño-xullo 1885–.

32 Ver Textos 3 e 4.

2. A ONTOLOXÍA DE DELEUZE: *DIFERENZA E REPETICIÓN*

Unha vez armados cos conceptos de *devir, forza, potencia* e *inmanencia*, podemos dar un paso máis e chegar a aquilo que sosterrá o edificio que Deleuze constrúe: o concepto de *diferenza*. Aquí Deleuze comeza a reestruturar a súa linguaxe buscando unha propia e entrará noutra fase da súa influencia nietzscheana respecto diso seguindo o seu ronsel, aínda que nesta ocasión dun modo moito máis propio e orixinal.

2.1. O acontecer da diferenza e a repetición diferencial

Un tópico moi comentado en Nietzsche, a escola de Frankfurt en xeral, e Adorno en particular, é que a cuestión que fai xurdir a filosofía mesma sería como o múltiple, dado na experiencia, pode ser considerado como un; e non só «considerado», senón tamén como pode «ser» un. O mesmo Hegel asumía que na proposición predicativa era o suxeito o que contiña baixo unha unidade toda a pluralidade aparecida no predicado. O coñecemento é, desde este punto de vista, un proceso de redución. Coñecemos

só na medida en que logramos identificar baixo un concepto unha pluralidade de manifestacións. Coñecer é reducir esta pluralidade á identidade ideal. É dicir, o concepto abrangue na súa xeneralidade as individualidades reais e englobaas en base á identidade e non á diferenza. Deste xeito a diferenza sempre se pensou como de algo ou en algo, rexida polo concepto, sen desbordalo³³.

Con todo, para Deleuze por encima das especies está todo o formigo dos individuos, diversidade sen medida que escapa do concepto e da especificación. Pensouse entón mal a diferenza como especificación do concepto –e a repetición, así mesmo, como diferenza sen concepto, indiferenza dos individuos–³⁴.

Deleuze asume a este respecto que o inimigo é o sentido común, que sabe sempre reconecer o idéntico alén da anarquía, o devir, a diversidade. E o que propón para comezar a burlalo é fuxir do feito de pensar o común baixo a diferenza. Pola contra, debemos pensar diferencialmente a diferenza: como acontecemento non subordinado ao concepto.

O *modus operandi* histórico levouse a cabo a partir dunhas regras ontolóxicas que marcaban a orde do pensamento ao redor da identidade. Había que pensar primeiro as semellanzas, logo as diferenzas graduadas, a oposición, a negación e a contradición. Deste xeito a diferenza aparecía como derivada do traballo do negativo. Pola contra, seguindo a Deleuze, se pensásemos diferencialmente non

33 Ver Texto 8.

34 Cfr. DR, pp. 28 e ss. Ver Texto 9.

habería consideración negativa, senón unha afirmación de intensidades individuais.

O mesmo erro cometeron a escola de Frankfurt e todo o pensamento dialéctico, pois a dialéctica non libera o diferente, senón que sempre o ten atrapado nun corpiño que lle impón o sentido común identitario. A contradición non salva o outro senón que traballa para salvar o idéntico.

O xeito que temos de liberar a diferenza é mediante un pensamento sen contradición, sen dialéctica, sen negación: unha afirmación rotunda da diverxencia, da disxunción, do desaxuste. Nace de aquí un pensamento do múltiple, disperso e nómade, unha afirmación múltiple.

Un exemplo interesante e ilustrativo que Deleuze utiliza é o seguinte: no canto de imaxinar unha cousa que se distingue doutra, imaxinemos algo que se distingue e con todo non se distingue do que se distingue. Como o raio non se distingue do ceo e o necesita³⁵. A diferenza sería pois este estado da determinación como distinción unilateral, distinción que non divide, que non reparte. A diferenza non se di nun dicir previo, a diferenza faise, a diferenza dá lugar.

Tradicionalmente subsumiuse a diferenza representándoa mediante o concepto –xa Nietzsche o advertira–. Facer a diferenza sería para Deleuze, pola contra, determinar o que dela cabe no concepto, pero sen confundir esta inscrición, que depende da forza diferenciadora, coa redución desta ao concepto ou, o que é o mesmo, con pensar que a diferenza é un predicado no concepto. Ao contrario,

35 Cfr. *Op. cit.*, pp. 43 e ss.

a diferenza é produtiva porque a súa forza é a que divide o xénero en especies. Dito doutro xeito, o carácter positivo e afirmativo da diferenza lévanos á noción de produción, á de forza e á de intensidade.

A este respecto, Deleuze non cre nunha extensión na que se reparte o espazo, como di a filosofía clásica, senón nun espazo que se enche por intensidades diferenciais. Do mesmo xeito, fronte a unha distribución do ser como repartición, atopámonos cunha distribución *nomádica*, onde non hai repartición do distribuído senón repartición dos que se distribúen nun espazo aberto ilimitado, pois encher un espazo é algo moi distinto a compartilo ou dividilo.

Se utilizásemos a linguaxe da tradición metafísica, diríamos que o ser é Diferenza, que o ser se di do devir, que a identidade se di do diferente. Polo que a identidade non é primeira, senón principio que devén e que torna ao redor da diferenza: ábrese así un concepto propio da diferenza que non é redutor.

Nietzsche di isto no Eterno retorno: o ser é o retorno, pero este non fai volver o mesmo, senón que o único mesmo é o volver. Volver é o devir idéntico do propio devir. A única identidade é o volver, pero é así segunda, devida, a identidade da diferenza, o idéntico que se di do diferente. A identidade é producida pola diferenza e determinada pola repetición, que no Eterno retorno non é máis que pensar o mesmo a partir do diferente³⁶.

O previo é, entón, o individuo ou, mellor, a diferenza individuante. E ela condiciona a diferenza específica. Ante

36 Cfr. *Op. cit.*, pp. 59 e ss. Ver Texto 6.

unha limitación, oposición ou contradición debemos su-
por sempre o formigo das diferenzas libres, salvaxes, indó-
mitas, multiplicidade informe e potencial que persiste tras
a simplificación da mera oposición. A oposición é unha
torpe imposición sobre unha heteroxeneidade e intensi-
dade irreductíbel. O negativo é a imaxe feble e pálida do
combate e xogo da diferenza, á cal só recolle malamente
como epifenómeno seu. Non é a diferenza a que supón a
oposición senón ao revés. E lonxe de resolvela, traizóaa e
desnaturalízaa na contradición. A diferenza é a tese, obxec-
to de afirmación. A afirmación mesma é diferenza. E non é
o diverso, pois o diverso está dado. A diferenza é o porqué
do dado como diverso, un desaxuste, un resto, o que crea
o diverso³⁷.

A produción diferencial é inexplicábel a nivel concep-
tual, irrepresentábel, porque na representación anúlase,
pero por iso mesmo debe facérselle un lugar no pensa-
mento e implícala.

Deleuze afirma que o Eterno retorno é invento de
Nietzsche e non dos gregos porque non é Eterno retorno
do Mesmo. Nietzsche di que se houbese un estado de equi-
librio, de igualdade, de mesmidade, iso bastaría para non
saír del, e non ser unha razón para entrar nun ciclo. Por iso
o Eterno retorno se vincula coa diferenza e a desigualdade
irreductíbel. É dicir, baixo esta caracterización, se hai algo
acordado, se hai un programa a desenvolver, se hai algo
pechado en si mesmo –na súa perfección– non hai lugar
para que nada suceda.

37 Cfr. *Op. cit.*, pp. 286 e ss.

As novidades irredutíbeis a programa ou preparación que saen do Eterno retorno diferencial son sucesión de intensidades e proliferación de acontecementos.

En Nietzsche –e Deleuze– a potencia –vontade de *puissance*– é a intensidade pura, diferenza de diferenzas, e o Eterno retorno é o mundo que nace dela. A diferenza é a primeira afirmación. O Eterno retorno é a segunda. Porque todo é diferente todo reaparece, todo volve. Ou mellor, non todo volve: o que adquire equilibrio, mesmidade, indiferenza, xa non ten por que volver nin saír de si.

A intensidade, pola súa banda, é o que fai a individuación, pois todo individuo é intensivo. E o individuo non procede por especificación, non procede dunha diferenciación, senón que é el quen a provoca, portador de diferenzas³⁸.

Pola súa banda o ser non é abstracción, nin substancia, senón volver, a reaparición da diferenza. O ser é o que se di repetitivamente da diferenza –a súa unidade, de feito, non é máis que un efecto performativo nacido da repetición da diferenza–. O ser é o seu volver.

Así, o interior da repetición está sempre afectado pola diferenza, pois a semellanza é unha repetición desprazada. A verdadeira repetición corresponde a unha diferenza³⁹.

Con respecto á análise que Deleuze realiza sobre a repetición, habería que dicir en primeiro lugar que para o pensador francés esta non é a xeneralidade, a ciencia do que

38 Cfr. *Op. cit.*, p. 318.

39 Cfr. *Op. cit.*, p. 101.

se repite. A xeneralidade son as semellanzas cualitativas e as equivalencias cuantitativas que fundan o intercambio e a substitución. Pero a diferenza entre repetición e semellanza é innata⁴⁰.

A repetición fai referencia ao que non pode ser substituído, unha singularidade incambiábel e insubstituíbel. Repetir é comportarse co insubstituíbel que non ten semellante nin equivalente. Non hai unha orixe á que se volve, que se repite continuamente, pois a diferenza non é unha presenza plena nin se representa. Pódese representar a repetición como semellanza ou equivalencia extremas, pero falséase. Por iso non cabe na representación –como a diferenza–.

Se a intercambiabilidade obedece a leis, e é o desenvolvemento de algo previsto, a repetición vai contra a lei pola súa singularidade, e xa que logo é transgresión, subversión, excepción⁴¹.

A tarefa a realizar é converter a repetición en algo novo, non sacar dela algo novo, senón que ela *sexa* o novo. Opor a repetición ás leis morais e da natureza. Por iso o Eterno retorno non é unha lei última da natureza ou do cosmos, non é un refrán. A ética da repetición non vai da lei ás súas mediacións e aplicacións, senón que odia a lei e cumpre o *amor fati*, isto é, quere as cousas até o seu Eterno retorno, pero non para facelas lei. O único referente é a repetición como «lei alén da moral».

A oposición, vista desde Deleuze neste punto, non é un máximo de diferenza senón un mínimo de repetición

40 Cfr. *Op. cit.*, pp. 49 e ss.

41 Ver Texto 5.

reducida a dúas e anquilosada. A repetición é a teimosía do existente que desafia o concepto, que por moito que distinga coa súa diferenza, sempre acollerá máis dun individuo, máis dunha intensidade. É un diferir que xa non provén do concepto –incapaz de diferenciar entre varios repetidos– senón das cousas mesmas⁴².

A repetición dise de elementos realmente distintos pero que teñen o mesmo concepto. É pois unha diferenza, pero que non provén do concepto, unha diferenza indiferente⁴³.

Deste xeito, dá lugar a unha individuación onde non existe un soporte metafísico de suxeito, nin unha orixe na que se nace. A repetición disfrázase ao constituírse (*drag*), constitúese disfrazándose, non está baixo as máscaras, senón que se constitúe dunha máscara a outra⁴⁴. As máscaras non recobren nada, salvo máis máscaras, é dicir, non hai orixe, non se repite un primeiro termo. Non existe nada repetido que se poida illar da repetición en que se forma e agocha ao tempo. Non hai unha repetición espida, todo é *drag*.

A máscara é, entón, o verdadeiro suxeito da repetición. O repetido non pode ser representado, pois ambas operacións difiren en natureza. Xa que logo, en Deleuze ocorrería o contrario que en Freud, non *repito porque reprimo*, senón que *reprimo porque repito*, esquezo porque repito –non porque me falte un saber–. Reprimo a representación para vivir a repetición que aquela intenta cancelar.

42 Cfr. *Op. cit.*, pp. 76 e ss. Ver Texto 10.

43 Ver Texto 11.

44 Ver Texto 12.

A repetición clásica, como a freudiana, é a de obxectos idénticos cun mesmo concepto que fai as veces do suxeito que se repite, o si-mesmo da repetición. Desde aquí, a diferenza expónse como exterior ao concepto. Con todo, tamén está a repetición como diferenza interior, movemento creador e dinámico. Unha é simétrica e conmensurable, a outra desigual e inconmensurable. Unha espida e outra vestida ou disfrazada. Pero non son dúas repeticións independentes: unha é o suxeito singular, o corazón e a interioridade da outra. Unha é mero envoltorio –*disfrace de disfrace*–. Hai unha repetición secreta e máis profunda que dá razón da outra. Son a máscara e o disfrace quen posúen a verdade do espido, pois a repetición non preexiste aos seus propios disfraces. Pola contra, a repetición disfrazada performativa non é metafórica nin analóxica senón «o espírito de toda repetición», a súa letra e soporte⁴⁵.

O salto que hai que realizar para concibir esta repetición é pasar de ver a diferenza entre dúas repeticións (en-si e para-si, imitación, reprodución, lembranza, etc.) a ver a repetición da diferenza, a repetición como proceso das diferenzas, repetición como diferición, repetición como paso dunha diferenza a outra, como o diferenciador da diferenza.

Así, o Eterno retorno nietzscheano é o novo, toda a novidade, e a repetición é a categoría do porvir, a produción do absolutamente diferente, a diferenza mesma⁴⁶.

A sentenza «só o que se parece difire» fai do parecido a condición da diferenza e esixe un concepto idéntico. Con

45 Ver Texto 13.

46 Cfr. *Op. cit.*, p. 126. Ver Texto 7.

todo, se a sentenza é «só as diferenzas se parecen» vemos como o parecido, a identidade, a analoxía son efectos dunha diferenza primeira que relaciona os termos que difiren. A diferenza é así articulación e vínculo, sen ningunha mediación a través do idéntico ou o análogo. É máis, identidade e parecido non serían senón ilusiós nadas do noso hábito de pensar a diferenza a partir das categorías da representación.

Desde Nietzsche podemos ler que o Eterno retorno só significa isto: a ausencia de orixe asignábel ou a asignación da diferenza como a orixe. Así o Eterno retorno é a consecuencia dunha diferenza orixinaria –que é precisamente a vontade de poder–. Se a diferenza é o en-si, a repetición do Eterno retorno é o para-si da diferenza. O Un non pode ser o suxeito da reaparición porque comezaría por non saír de si mesmo. É dicir, o Mesmo, o parecido, non son erros, senón ilusiós inevitábeis. Desde este punto Deleuze acusa a Platón de subordinar as diferenzas ao Mesmo como inicial e declarar impensábel a diferenza⁴⁷.

Recomecemos despois da análise deleuziana e a súa visión nietzscheana. A diferenza sometida á representación non pode ser pensada. Pensala é dominala pola oposición na predicación, a identidade do concepto, a analoxía no xuízo, o parecido na percepción. Calquera diferenza que fuxa disto vese condenada ao informe, ao monstruoso, ao non-ser. A filosofía esforzouse por facer a representación infinita e acoller o máximo posíbel. Pero isto o único que consegue é maior sometemento da diferenza, xa que por moito que

47 Cfr. *Op. cit.*, p. 166.

a representación se faga infinita non é capaz de afirmar a diverxencia nin o descentramento, xa que a diferenza é a antinomía da representación.

A submisión da diferenza vén da vontade platónica de erradicar o simulacro, alén da copia e o orixinal –como desenvolverá Deleuze en *Lóxica do sentido*–.

A representación non ten xeito de dar conta da diferenza entre a repetición e o parecido ou a equivalencia, por iso representa a repetición como unha equivalencia perfecta ou un parecido idéntico. A diferenza represéntase conceptualmente e a repetición presupón isto mesmo, facendo que sexan distintas en número cun mesmo concepto.

A representación é incapaz de concibir a repetición máis que como continuidades discretas, desfacéndose todo o tempo, e necesita un suxeito que a contemple para darlle consistencia e extraer de alí a diferenza. Pero o certo é que a diferenza non é posta polo observador, senón que constitúe a repetición entre diferenzas.

A repetición ten como potencias o desprazamento e o disfrace, como a diferenza a diverxencia e o descentramento. Así, o corazón da repetición é a diferenza, o seu principio positivo.

Colíxese claramente, pois, que non hai unha primeira vez como o Mesmo que se repite. Cada vez é repetición. O que se repite é a repetición mesma. *O que acontece* é repetir dunha vez por todas ou todas as veces⁴⁸.

O disfrace e o desprazamento da repetición non son máis que o eco da diverxencia e descentramento da dife-

48 Cfr. *Op. cit.*, p. 377.

renza. O extremo poder da diferenza desprégase na repetición, que é o seu chegar ao que dá máis de si.

2.2. Bergson, o actual e o virtual

Por outra banda, outra distinción que aparecerá en *Diferenza e repetición* e que será chave para seguir a configuración ontolóxica do acontecemento, vendo como se lle dá lugar, será o par diferencial *actual – virtual*.

Para Deleuze toda multiplicidade implica elementos actuais e elementos virtuais. Non hai obxecto puramente actual, pois todo actual está sempre rodeado dunha néboa de imaxes virtuais. Deleuze aposta por un dinamismo segundo o cal o actual, o presente, crece no virtual e é desbordado por el, como posibilidade pura e inmanente dun tempo por vir.

O virtual non supera ao actual, senón que o rodea coma nun circuíto, coexistindo con el nun mesmo e único cosmos que se bifurca. «O virtual é unha parte do obxecto real, coma se o obxecto tivese unha das súas partes no virtual, e se mergullase alí como nunha dimensión obxectiva»⁴⁹. É dicir, todo obxecto é dobre sen que as súas imaxes se parezan. Unha é a imaxe virtual, a outra a actual.

Esta distinción é herdanza e influencia de Henri Bergson, autor fundamental para Deleuze, que invocaba constantemente a noción de virtual e o proceso de «actualización». Bergson definía a duración como unha mul-

49 Cfr. *Op. cit.*, p. 352.

tiplicidade non actual⁵⁰ e o cono das lembranzas como algo «real, mais só virtual»⁵¹. Por outra banda, o proceso de diferenciación, de creación de diverxencias é chamado por el *proceso de actualización*, concepto que se tornará decisivo para Deleuze⁵².

O virtual, de feito, ten en Deleuze a importancia de non se opor ao real, como si se opón a posibilidade, que ademais remite á forma de identidade do concepto –que é o que lle confire a *posibilidade de existencia*–, mentres que o virtual apela á diverxencia e á diferenciación. O proceso de actualización racha tanto coa semellanza como coa identidade. Os termos actuais non se asemellan á virtualidade que eles mesmos actualizan, senón que a actualización é sempre unha verdadeira creación, unha diferenciación que non se fai por limitación dunha posibilidade que preexiste no concepto. Para algo potencial ou virtual actualizarse sempre é crear as liñas diverxentes que se corresponden sen semellanza coa multiplicidade virtual⁵³.

O actual non se atopa condicionado polas leis da semellanza debido a que, para se actualizar, o virtual non pode proceder por eliminación ou limitación, senón que debe crear as súas propias liñas de actualización, en actos afirmativos⁵⁴. Ou o que é o mesmo, a virtualidade actualízase diferenciándose. Mentres que o real é a imaxe e se-

50 BERGSON, H.: «Essai sur le données immédiates de la conscience», en *Oeuvres*. París, PUF, 1959, p. 57.

51 BERGSON, H.: «Matière et mémoire», en *Op. cit.*, p. 310.

52 BERGSON, H.: «L'évolution créatrice», en *Op. cit.*, p. 637.

53 Cfr. DR, pp. 269-273. Ver Texto 19.

54 Cfr. B, p. 100.

mellanza do posíbel que realiza, o actual non se asemella á virtualidade que encarna: «o que é primeiro no proceso de actualización é a diferenza»⁵⁵.

Vemos así como o proceso de actualización non esgota a virtualidade que actualiza, senón que sempre hai algo virtual que segue permanecendo como tal. Hai unha parte do real que non está inmediatamente presente no presente. Velaquí o sentido da converxencia de dúas liñas de feitos, virtual e actual, nunha *ontoloxía do virtual*⁵⁶. Hai real sen ser presenza inmediata, hai outra existencia que a pura presenza. O virtual non é o posíbel, senón o real en estado de implicación recíproca, aínda non desvelada, aínda non requirida pola vida⁵⁷.

55 *Ibid.*

56 Cfr. BARROSO, M.: *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*. *Op. cit.*, pp. 158-170.

57 Para Derrida, analizando o tema desde outro ángulo e noutro contexto, dous dos trazos que designan o que constitúe a actualidade son a *artefactualidade* e a *actuvirtualidade*. O primeiro trazo é que a actualidade, precisamente, está *feita*: non está dada senón activamente producida, quebrada, empregada e performativamente interpretada por numerosos dispositivos *ficticios* ou *artificiais*, sempre ao servizo de forzas e intereses que os «suxeitos» e os axentes nunca perciben o suficiente. Por máis singular e irredutíbel que sexa a «realidade», esta chéganos a través dunha feitura ficional. Non é posíbel analizala máis que ao prezo dun traballo de resistencia, de contrainterpretación vixiante, etc. Por tanto a *virtualidade* non pode xa oporse sen máis á realidade actual. Cfr. DERRIDA, J.: «Artefactualités», en *Échographies de la télévision* (con B. Stiegler). París: Galilée-INA, 1996. Pola súa banda, Deleuze afirma que «vemos perfectamente que o plano de inmanencia, o plano de Natureza que distribúe os afectos, non separa en absoluto cousas que serían naturais e cousas que serían artificiais. O artificio forma parte totalmente da Natureza, posto que calquera cousa, sobre o plano inmanente da Natureza, se define mediante arranxos de movementos e de afectos nos

De acordo con isto, non todo aquilo co que se relaciona o individuado ten que estar individuado, e así mesmo, o non individuado entra en relación coa presenza e, en consecuencia, o presente non é o todo, senón só a súa actualidade, o seu plano de actualizacións.

Deste xeito, o acontecemento non será reducíbel ao estado de cousas no que se efectúa, pois esta é sempre só unha parte deste, sen que por iso non sexa real.

que a cousa entra, sexan eses arranxos artificiais ou naturais». S, p. 167.

3. O ACONTECEMENTO DO SENTIDO

En *Lóxica do sentido* Deleuze continuará coas coordenadas trazadas até aquí, pero agora porá especial énfase no concepto de *simulacro* e abordará directamente a problemática do *acontecemento*.

O simulacro⁵⁸ en Deleuze é o sistema intensivo en que o diferente se relaciona co diferente pola diferenza. O parecido non é máis que un efecto deste sistema. Non hai privilexio, orixinal, modelo, oposición, analoxía, contradición, só diferenzas de diferenzas, anarquías e distribucións nómades, non distribucións sedentarias representativas⁵⁹.

O simulacro non é unha simple imitación senón o acto polo que o modelo privilexiado se ve refutado, o parecido se dissolve e xa non se pode falar de copia e orixinal.

Seguiríase aquí o proceso iniciado anteriormente de inversión do platonismo, o que significa a este respecto denegar o primado do orixinal sobre a copia, do modelo sobre a imaxe; significa pois glorificar os simulacros. Cada

58 A noción de simulacro en Deleuze está desenvolvida sobre todo en «Simulacro e filosofía antiga», en *LS*, pp. 292-307.

59 Cfr. *Op. cit.*, p. 76.

cousa non existe máis que volvendo, copia de copia sen orixinal, en liña coa repetición diferencial. O Eterno retorno é dos simulacros, que fai consistir no seu reaparecer⁶⁰.

Todo ente é simulacro e por iso a identidade das cousas se dissolve. O que é ou volve non ten ningunha identidade previa máis que o seu volver. O Eterno retorno destrúe todo fundamento que poría a diferenza entre o orixinario e o derivado, a cousa e os simulacros. É un desfondamento universal. Deste xeito os simulacros esquivan a acción das Ideas platónicas e non se deixan afectar por elas⁶¹.

Así, se pomos o acento no desfondamento, no que sucede nunha repetición diferida constante, vemos que todo volve, e o motivo é que todo parte dun desaxuste, dun non estar acordado e pechado, xa que logo, dunha apertura, unha apertura cara ao outro, un saír e volver, un repetir. Por iso o simulacro é analizado como aquilo que volve e (re)aparece –como o espectro en Derrida⁶²–. E en virtude da distinción actual-virtual podemos delimitar o acontecemento como apertura que por iso aparece como irreductíbel á orde física causal. Deleuze chámao *efecto de superficie*, como o ser-cortado, que non é un «estado de cousas»⁶³. Os acontecementos son así mesmo simulacros e son ademais o máis manifesto, non o oculto e negro.

No *Parménides* e *O sofista* de Platón dábase unha loita entre as boas copias, que se aceptan como copias derivadas

60 Ver Texto 14.

61 Ver Texto 15.

62 Cfr., por exemplo, DERRIDA, J.: *Spectres de Marx*. París: Galilée, 1993, *passim*.

63 Cfr. LS, pp. 14-17.

dos orixinais, e os simulacros, as copias rebeldes que se resistían a ser copias e ser dominadas polas Ideas⁶⁴. Cos estoicos son estas copias as que soben á superficie. «O devirtolo, o devir-ilimitado, non é máis un fondo que roxe, sobe á superficie das cousas e devén impasíbel»⁶⁵.

Do mesmo xeito, o acontecemento é sempre o que acaba de pasar e o que vai pasar, pero nunca o que pasa; sempre *os dous á vez*, sempre a simultaneidade de ambos⁶⁶.

En *Lóxica do sentido*, Deleuze identifica o formigo dos individuos e as diferenzas que viamos en *Diferenza e repetición* cun *puro devir*⁶⁷, elemento tolo que subsiste e subvén e que, xunto ao virtual, xustifica que poidamos falar dun *caosmos*, onde o sentido e o sensentido van da man nunha serialización que xa nunca abandonará a concepción do acontecemento, que irá e virá da virtualidade á súa efectución nun estado-de-cousas e pivotará entre o sentido e o sensentido. Esta serialización será a que impida que un suxeito se poida facer cargo dela e que o acontecemento se xogue no campo do pre-persoal e o neutro⁶⁸.

O *caosmos*, de feito, é para Deleuze o fondo inmanente de relacións diferenciais entre singularidades pre-individuais e impersoais. É a materia complicada dos mundos,

64 Cfr. MARTÍNEZ, F. J.: «El acontecimiento como fenómeno de superficie», en *Ontología y diferencia. La filosofía de Gilles Deleuze*. Madrid: Orígenes, 1987, pp. 83-98.

65 *LS*, p. 17.

66 Ver Texto 22.

67 Cfr. *Op. cit.*, pp. 9-12.

68 Ver Texto 28.

de todo o que aparece. A complicación é o «estado do caos que retén e comprende a todas as series intensivas actuais que corresponden coas series ideais [que se forman ao redor das singularidades], que as encarnan e afirman a súa diverxencia»⁶⁹. O *caosmos* inmanente pre-individual non é o contrario da presenza individuada, nin a implica como negativo, senón que a contén en si mesmo como diferenza, como diferenciación.

De acordo con isto, o acontecemento mantense tamén nun limiar, na fronteira entre as cousas e as proposicións. Di Deleuze que é o que se instala na superficie do sentido, no «entre» das cousas e as proposicións que as representan. Só chegaremos, pois, a pensar o acontecemento unha vez refuguemos o camiño identitario da representación, e aquí só chegaremos cando pensemos a diferenza diferencialmente e a repetición como o despregamento desta.

O *sentido* do que fala Deleuze é o expresado na proposición, o incorporal na superficie das cousas, algo que non é proposición, nin suxeito nin estado de cousas, nin concepto. Por iso foxe do *sentido común*, como o que se agarra á representación, á identidade e ao concepto. O sentido, pola súa banda, é o expresado.

O *bo sentido* é a ideoloxía das clases conservadoras: non actuar senón prever. O conservadorismo é termodinámico, anula a diferenza tola, entre a distribución do desigual e a igualdade distribuída. O futuro, o probábel e previsíbel é a anulación da diferenza ou a inhibición capitalista da mesma se non hai máis remedio –ou a captura

69 DR, p. 359.

nómade da máquina de guerra⁷⁰-. O bo sentido é a termodinámica: unha soa dirección, do máis diferenciado ao menos diferenciado, do pasado ao futuro, do improbable ao previsíbel⁷¹.

En Deleuze a apertura céntrase no *sentido*, que é o que se relaciona directamente co acontecemento. Ao ser o sentido unha dobra, o acontecemento será un pregue das palabras e as cousas, da superficie de contacto entre ambas⁷². O sentido é o expresábel das proposicións, distinto do seu significado, o que manifestan e designan. E o acontecemento sempre está en desequilibrio entre as palabras e as cousas⁷³.

O sentido é sempre un efecto óptico, sonoro, de superficie, incorporal, non é nunca principio nin orixe, senón produto; non está por descubrir senón por producir. Así, o acontecemento depende das causas materiais e das case-causas dos outros acontecementos. É á vez impasíbel –distínguese do empírico– e produtor.

O básico é non confundir un acontecemento coa súa efectución espazo temporal nun estado de cousas⁷⁴. Non hai que preguntar polo sentido dun acontecemento, senón que o sentido é o acontecemento mesmo. Tampouco se pode confundir coa linguaxe ou a proposición. O acontecemento mira cara ás cousas e cara á linguaxe sen se reducir a ningunha delas. Subsiste nel pero sobrevén a elas.

70 Cfr. *MP*, pp. 528-591.

71 Ver Texto 16.

72 Cfr. *LS*, p. 151.

73 Ver Texto 23.

74 Cfr. *Op. cit.*, p. 34.

Os acontecementos non son corpos nin ideas. O acontecemento é o expresado na proposición e o efectuado no estado de corpos correspondente, é o que separa as palabras e as cousas: o sentido. E este sentido é sempre dobre: sentido e sen- sentido.

Para non perder o rumbo debemos sempre recordar que o acontecemento son puras singularidades. Por iso hai Eterno retorno dos acontecementos, ou mellor, o Eterno retorno é unha teoría dos acontecementos. Por iso a diferenza é o único acontecemento no que todos os acontecementos comunican.

Deleuze pensa a xénese do sentido a partir dunha instancia –paradoxal e non identificábel– que falta á súa propia identidade e á súa propia orixe, é dicir, unha instancia continuamente desprazada e descentrada, acontecemento incorporal, punto aleatorio e paradoxal, continuamente desprazándose. Deste xeito, vemos como o sensentido é a casa baleira⁷⁵.

Os acontecementos singulares organízanse en series heteroxéneas que forman un campo provisto de enerxía potencial. Os acontecementos-singularidades sitúanse na superficie, á cal se asocia a enerxía potencial. Esta superficie, ámbito dos acontecementos, é tamén o lugar do sentido, o cal só xorde en resonancia entre dúas series⁷⁶.

Xa que logo, en todo acontecemento hai «o momento presente da efectuación», o punto definitivo en que dito

75 Aquí poderíamos ver a influencia de Lacan, que aínda persiste no Deleuze de *Lóxica do sentido*, antes de se atopar este con Guattari.

76 Cfr. MARTÍNEZ, F. J.: *Op. cit.*, p. 89. Ver Texto 24.

acontecemento se encarna no presente das cousas materiais. Pero, por outra banda, o acontecemento en si mesmo é impersoal e pre-individual e o seu tempo é o instante intemporal que esquivava todo presente.

Todos os acontecementos teñen pegadas, pero esas pegadas iterábeis non remiten a un lugar figurábel do que nacen. A súa iterabilidade é a súa constitución, e por iso poden (re)aparecer, asediándonos, asediando a presenza, aínda que iso non signifique que desde a presenza poidamos provocar a súa volta ou conxurar o seu aparecer. Os acontecementos son impersoais.

Esta liña é a que se segue tamén da figura do fantasma, que non é unha acción nin unha paixón, senón un puro efecto, un resultado –por iso acontecemento–. Non é imaxinario nin real, é ideal e impasíbel coma el. É producido polos corpos pero tamén está sometido á case-causa que constitúen os demais fantasmas-acontecementos. No fantasma o *eu* non aparece, o fantasma é algo preindividual e prepersoal, neutro. O fantasma exprésase mediante o verbo, en infinitivo, como o acontecemento: vivir, morrer, etc. E é repetición constante e diferencial.

Na mesma liña se sitúa a concepción da morte como Acontecemento⁷⁷, onde a impersonalidade do acontecemento se expresa, quizais, máis claramente que noutras figuras. O acontecemento non é privado nin colectivo, nin universal nin singular, ou mellor dito, é ambas cousas á vez. Univocidade e atomismo radical do acontecemento: un e plural como a morte mesma.

77 Cfr. *LS*, pp. 175-179. Cfr., así mesmo, MARTÍNEZ, F. J.: *Op. cit.*, pp. 73-81.

4. ACONTECEMENTO E TEMPO

Vista a relación do acontecemento co sentido, a partir dunha ontoloxía da diferenza é preciso profundar nun ámbito fundamental para comprender a natureza do acontecemento: o tempo, pois unha análise da problemática do tempo poderá deitar luz sobre aquilo implícito na súa realidade.

Neste caso, o percorrido deleuziano sobre o problema do tempo pretende dar unha alternativa que non se agarre á predominancia do presente, e farao a partir da distinción entre os dous tipos de temporalidade que se asumen na Grecia antiga.

4.1. O Aión

Se nos baseamos en Aristóteles, podemos falar de dous tipos de tempo distintos. Por unha banda está o *Aeí lambanómenos chronos*, que é o perpetuamente reiterado, un tempo periódico de concepción circular no que se baseaba toda concepción tradicional de tempo grego, seguramente influído polo tempo do zurvanismo persa⁷⁸. Na Grecia

78 Cfr. BENVENISTE: *Aion*. B.S.L.: XXXI, 1937, *passim*.

pensaban que existían ciclos duns doce mil anos despois dos cales todo volvía a se repetir. Por exemplo, Aristóteles di: «*Algunha vez* significa un tempo determinado con respecto ao agora no primeiro sentido, como *algunha vez* se tomou Troia ou *algunha vez* haberá un diluvio»⁷⁹.

Pero doutra banda está o tempo como *Chronos ápeiros*, ou tempo infinito, sen límites (similar ao *Chronos agéraos* ou «tempo sen vellez» dos órficos), que seguramente inclúa o primeiro, e que se corresponde co *Aión* de Platón. Pois para o mestre da Academia existe a mesma correspondencia entre dous tempos: o *Chronos* e o *Aión*, onde o primeiro é a imaxe móbil do segundo⁸⁰. Así, en canto imaxe, *Chronos* imita a permanencia do *Aión* mediante a orde cíclica do mundo e renóvase periodicamente. Por iso Aristóteles afirma que «algúns din que o tempo é o movemento do Todo»⁸¹.

Pero sen dúbida é Deleuze o que fará unha achega decisiva ao concepto –tendo en conta senllos traballos de Marco Aurelio e Victor Goldschmidt–.

Para Deleuze o *Aión* é un tempo que non precisa ser infinito senón só infinitamente subdivisíbel⁸², por iso unicamente subsisten nel o pasado e o futuro, que subdividen cada presente até o infinito por máis pequeno que aquel

79 ARISTÓTELES: *Física. Libro IV*. Versión española de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995, 222a25. Cfr., tamén, BENVENISTE, E.: *Op. cit.*, pp. 103 e ss.

80 Cfr. PLATÓN: *Diálogos. Volumen VI: Filebo. Timeo. Critias*. Versión española de Francisco Lisi e Mercedes López Salvá. Madrid: Gredos, 2002, 37d.

81 ARISTÓTELES: *Física. Libro IV*. Versión española de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995, 218b1.

82 Cfr. *LS*, p. 77.

sexa e esténdeno sobre a súa liña baleira. E por iso mesmo non é un tempo infinito, porque non volve sobre si mesmo, senón que é ilimitado, pura liña recta; unha liña recta cuxa dobre dirección cara ao pasado e o futuro é simultánea. E do mesmo xeito esta dobre dirección simultánea traza a fronteira entre os corpos e a linguaxe, os estados de cousas e as proposicións. «A linguaxe [...] non existiría sen esta fronteira que a fai posíbel»⁸³, o *entre* no que se sitúa o acontecemento⁸⁴.

Pois os acontecementos danse en instantes sen duración, e son os distintos acaeceres dun único Acontecemento que se repite, se distribúe e se multiplica na infinidade de acontecementos distintos, que se comunican entre si no seo do Acontecemento. É dicir, é o entrelazamento da diferenza e a repetición a que xera a sucesión continua e constante de acontecementos. E isto ten lugar no *Aión*, único e infinito, aquilo que une e separa as palabras e as cousas, o limiar mesmo⁸⁵.

O *Aión* é o tempo deste xogo puro de azar. E por iso se despraza e difire, e non se reduce á presenza. Racha co ser-presente (*Chronos*). Deste xeito, o *Aión* enfróntase ao *Chronos*, que representa o ser-presente e o Eterno retorno como círculo. O *Aión*, pola contra, é alleo á presenza, non está nunca presente e sempre vai subdividido polo pasado e o futuro. Este é o tempo do acontecemento.

83 *Op. cit.*, p. 195.

84 Ver Texto 20.

85 A concepción de *Aión* desenvólvese así mesmo en *LS*, especialmente nas pp. 74-82 e 190-197.

O *Aión* funciona como fluxo vital, principio da produción eterna e inesgotábel. Incorporal, neutro e irreal, é a pura liña recta, o «labirinto máis terríbel». Ou o Eterno retorno da diferenza, a repetición creadora. O xa ido e aínda por vir, forma baleira do tempo dependente dos acontecementos que teñen lugar nel.

Vemos, pois, fundamentalmente, que non podemos pensar o acontecemento desde o ser como presenza nin desde o tempo que se asume desde el. Necesitamos unha condición de tempo distinta, que se desaxuste desde o *Aión*⁸⁶.

O presente de *Aión* é instantáneo e nel represéntase algo xa pasado e que con todo aínda non chegou. Como o actor, que representa un papel xa dado pero que aínda non se efectuou⁸⁷.

O *Aión* é subversivo e rebelde, oponse ao tempo bo de *Chronos* e nel é onde o pasado e o futuro se toman o desquite con respecto ao presente privilexiado do ser-presenza –personificado no *Chronos*–⁸⁸. Segundo a perspectiva de *Aión* son o pasado e o futuro, que subsisten no tempo, os que dividen cada instante presente continuamente⁸⁹. É dicir, hai unha repetición continua de refugallos que subsisten na forma de (re)aparecidos, como espectros que asedian.

O instante do *Aión*, di Deleuze citando a Platón, é utópico, falta no seu propio lugar, é aquilo que pon en funcionamento a máquina do sentido. É dicir, o instante do *Aión*

86 Ver Texto 27.

87 Ver Texto 30.

88 Cfr. MARTÍNEZ, F. J.: *Op. cit.*, pp. 59-72.

89 Cfr. LS, p. 77.

produce o sentido porque o sentido coincide co acontecemento (puro), que compón o *Aión*, en tanto que as proposicións e os estados de cousas pertencen ao *Chronos*.

O acontecemento do *Aión* deleuziano, pola súa banda, é algo que ten lugar na superficie dos corpos, que non é un ser senón un xeito de ser, é un resultado, un efecto da acción dos seres pero que non se pode clasificar entre estes⁹⁰.

No Eterno retorno do *Aión* –ao contrario que no de *Chronos*–, nonvolven individuos, totalidades, senón refugallos, restos, desperdicios, fisuras, fendas; un Eterno retorno de puros acontecementos, continuamente subdivididos até o infinito polo instante-*Aión*, punto paradoxal e aleatorio en continuo movemento que debuxa as trazas dun único Acontecemento que afirma á vez Univocidade e Pluralismo mentres sutura a fisura sempre aberta entre o Un e o Múltiple⁹¹.

É este instante-*Aión* o que marca as trazas e o xogo de pegadas cara á Alteridade do Acontecemento do que o instante-*Aión* é só a súa base ontolóxica temporal⁹².

4.2. O Clinamen

Un dos puntos de cristalización do *Aión* –e do simulacro– é a concepción de *clinamen* ou desviación dos átomos, clásica do atomismo, recuperada por Deleuze d'*A natureza das cousas* de Lucrecio e da concepción de Epicuro.

90 Ver Texto 21.

91 Cfr. MARTÍNEZ, F. J.: *Op. cit.*, p. 70. Ver Texto 33.

92 Cfr. *Op. cit.*, p. 71.

Na súa lectura de Lucrecio, Deleuze asume que a natureza é o principio de produción do diverso, instancia onde desemboca a diferenza e a produción como constantes afirmativas e activas; como se sabe, non hai individuos idénticos senón multiplicidade de especies e xéneros.

O *clinamen* relaciónase co tempo tal e como o pensa Epicuro. Os átomos caen na mesma dirección pero nun mínimo de tempo continuo. Este tempo mínimo é a duración máis pequena –de aquí a relación directa co *Aión*–. Así como hai átomos –mínimo de materia– así tamén hai mínimo de tempo. É dicir, o átomo non cambia de dirección antes de que pase un mínimo de tempo. O *clinamen* intervén en todo momento, en cada átomo de tempo. «O *clinamen* [...] é a determinación orixinal da dirección do movemento»⁹³, e, agrega Deleuze que é unha especie de *conatus*, un diferencial do material e un diferencial do pensamento. O *clinamen* ocorre, pois, nun tempo máis pequeno que o movemento do tempo⁹⁴. En verdade non é indeterminación nin continxencia, ao contrario, é a lei dos átomos (*lex atomi*). E esa lei é a pluralidade das causas. No encontro dos átomos cada un conserva a súa liña de movemento, isto é o *clinamen*.

Deleuze conclúe a análise do tempo coa relación *clinamen* – simulacro⁹⁵.

93 DR, pp. 238-239. Ver Texto 17.

94 Cfr. EPICURO: «Carta a Heródoto», en LAERCIO, D.: *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Versión española de José Ortiz y Sainz. Barcelona: Folio, 2002, libro X, caps. 38-42, pp. 188-190.

95 Ver Texto 34.

Para Deleuze o *clinamen* non é un cambio de dirección nin unha indeterminación que nace dunha liberdade física: é a determinación orixinal da dirección do movemento que relaciona os átomos entre si, a súa determinación recíproca. Por iso é acontecemento, neste caso algo non perceptíbel por estar alén de, ou polo menos envolvido na física cuántica –que xa non é perceptíbel–, o que se escapa do movemento⁹⁶. O *clinamen* é a *imprevisibilidade dunha verticalidade inclinada*.

Aínda que de dimensión mínima, o *clinamen* é de máximas consecuencias, desde que é a causa e condición do mundo que percibimos, a súa inauguración; o *clinamen* non é unha cousa ou un obxecto, é, propiamente falando, nada. Sendo máis precisos, é un movemento, ou un átomo de movemento –pero non un átomo–, e é de seu imperceptíbel.

De acordo co *clinamen*, podémonos facer cargo dunha causalidade que non sexa ao tempo destino. É dicir, seguindo a Lucrecio, os acontecementos non parecen exactamente incorporais, pero son presentados, con todo, como non existentes por si mesmos, impasíbeis, puros resultados

96 Aquí Deleuze camiña preto de Derrida, quen insistía na sorpresa absoluta que todo acontecemento leva consigo e que non deixa que se lle reduza a unhas condicións concretas e propias de intelixibilidade ou a un programa de desenvolvemento. Cfr., por exemplo, DERRIDA, J.: «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», en DERRIDA, J., SUSSANA, G. e NOUSS, A. (eds.): *Dire l'événement, est-ce possible?* París, L'Harmattan, 2001, p. 94. Así mesmo, Derrida tamén se ocupa da problemática do *clinamen* en DERRIDA, J.: «Mes chances: Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes», en *Cahiers Confrontation* 19, Primavera 1988, *passim*.

dos movementos da materia, das accións e paixóns dos corpos⁹⁷.

Como vemos, é o tempo complexo do acontecemento, onde o *Aión* actúa desde a multiplicación ilimitada de pasados e futuros, o que marca a nosa tarefa respecto diso, o facerse cargo da proliferación de singularidades e puntos de condensación nunha ocasión, que á súa vez vive nun instante, mentres persiste e subsiste no pasado e futuro que crean a situación na que estamos.

De feito, cada acontecemento é o tempo máis pequeno, máis pequeno que o mínimo de tempo continuo pensábel, porque se divide en pasado próximo e futuro inminente. Pero é tamén o tempo máis longo, máis longo que o máximo de tempo continuo pensábel, porque constantemente é subdividido polo *Aión* que o iguala á súa liña ilimitada, de acordo co *clinamen*⁹⁸.

Deleuze apela para iso ao concepto do instante grego, o *kairós*⁹⁹. É dicir, un acontecemento é un conxunto de singularidades, de puntos de fusión, condensación e ebulición, pero tales singularidades non se confunden co acontecemento, pois forman parte de dimensións diferentes. A singularidade é pre-individual, pre-persoal, neutra¹⁰⁰. Pero, asemade, «todo acontecemento se efectúa, aínda que se-

97 Ver Texto 26.

98 Cfr. *Op. cit.*, p. 95.

99 Ver Texto 18.

100 Ver Texto 25.

xa baixo unha forma alucinatoria»¹⁰¹, é dicir, efectúase de moitos xeitos á vez, e cada participante pode captalo a un nivel de efectuación diferente no seu presente variábel, o que fai que, dalgún xeito, as singularidades sexan tamén acontecementos¹⁰².

101 *LS*, p. 107.

102 Cfr. *Op. cit.*, pp. 124-125.

5. (CONTRA) EFECTUACIÓN DO ACONTECEMENTO

Efectuarse, ou ser efectuado, significa encarnarse nun corpo, converterse en estado dun corpo, converxer nel; por iso, a efectuación é sempre á vez colectiva e individual, interior e exterior, etc.

Para Deleuze, a persoa sabia comprende o acontecemento puro na súa verdade eterna, independentemente da súa efectuación espazo-temporal. Enténdeo como eternamente por vir e xa pasado segundo a liña do *Aión*. Pero, asemade, quere a encarnación, a efectuación do acontecemento puro incorporal nun estado de cousas e no seu propio corpo, na súa propia carne.

Do mesmo xeito, se hai unha moral do acontecemento, esta partiría da estoica, aquela na que do que se trata é de querer o acontecemento, sexa cal for, sen ningunha interpretación, é dicir, «non ser indigno do que nos chega»¹⁰³. O que non significa encartarse ás desgrazas e aceptalas. Sería querer algo *naquilo* que chega, no que sucede, algo por vir conforme ao que sucede. Que en todo acontece-

103 *Op. cit.*, p. 174.

mento estea unha desgraza e un estalido que acaba con ela. O acontecemento non é o que chega, está *no* que chega¹⁰⁴.

Do mesmo xeito que a efectución se define pola converxencia, a «contra-efectuación» faino pola diverxencia. É dicir, só o que diverxe se contra-efectúa, se renova, se entende a si mesmo como acontecemento, nesa parte que «esquiva a todo presente porque está libre das limitacións dun estado de cousas ao ser impersoal e pre-individual, neutro, nin xeral nin particular, *eventum tantum...*»¹⁰⁵. Existen dúas realizacións das cousas: unha realización pasiva que non pode ser determinada pola cousa actualizada e outra que só ten que ver co poder de autodeterminación da cousa para reformar a súa efectución. Pero, que é ese poder de reforma que nos permite transformarnos, crear-nos a nós mesmos en certo modo? Deleuze explica que temos que duplicar a efectución do acontecemento en cada ocasión mediante unha contra-efectuación que a limita e a transfigura¹⁰⁶. A contra-efectuación é a operación que fai que o acontecemento non se confunda coa súa efectución, que se libere dela¹⁰⁷. A contra-efectuación dispensa o acontecemento da súa clausura no presente, desfacendo a identificación cun estado de cousas mediante unha distancia virtual respecto de si mesmo. A contra-efectuación expresa así un poder-acontecer e un aínda-non-acontecido contemporáneo do que acontece. Pero Deleuze só explica

104 Cfr. *Op. cit.*, p. 175.

105 *Op. cit.*, p. 177.

106 Ver Texto 32.

107 Cfr. *Op. cit.*, p. 176.

deste xeito que existe unha liberación para o acontecemento, e para as cousas unha xénese dinámica relativa ao seu poder de reforma ou de contra-efectuación, isto é, relativa á capacidade de experimentación que permite que as cousas non esgoten o seu movemento interno na actualidade.

Deste xeito podemos entender que contra-efectuarse non consiste en disolver o corpo ou os seus estados, senón en disolver o que fixa o corpo nun só estado (o si mesmo, a identidade), disolver aquela parte do efectuado que só converxe consigo mesma e que anula as diverxencias. A contra-efectuación é, xa que logo, intensiva e pertence á orde da comunicación co aínda-non-efectuado, co virtual. Deleuze aposta por que aquel individuo que converta a parte non-actual de si mesmo nunha potencia activa, estenderase no seu presente expresando novas virtualidades. Nesa parte non-actual é onde o acontecemento «se ofrece á contra-efectuación e onde reside a nosa liberdade máis alta, pola cal o desenvolvemos e o levamos ao seu termo, á súa transmutación e devimos, á fin, donos das efectuacións e das causas»¹⁰⁸. A contra-efectuación designa, así, unha actividade emancipatoria no núcleo da individuación¹⁰⁹.

De acordo con isto, as diferenzas cáptanse, segundo Deleuze, a través dunha *composición* nunha certa indivi-

108 *Op. cit.*, p. 247.

109 Cfr. BARROSO, M.: *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*. *Op. cit.*, pp. 190-191. Outra estupenda achega á liberación do suxeito desde premissas deleuzianas é a de BACEIREDO, R.: *Achegas onto-éticas para a liberación do suxeito. Unha aproximación a partir da filosofía de Gilles Deleuze*. Tese de doutoramento. Santiago de Compostela: Universidade. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2011.

duación que sempre pode comporse con outras. Esa composición diferencial realízase entre as forzas do virtual e o proceso de actualización, no pregue que elas forman. Só aí ten sentido falar dunha individuación, nese circuíto entre unha interioridade e unha exterioridade.

E de aquí vén, de feito, unha das diferenzas con Leibniz –autor moi apreciado por Deleuze– co gallo do concepto de *mundos imposíbeis*. Pois para Leibniz unha contradición só é tal se se dá no mesmo mundo, é dicir, non poden existir no mesmo mundo, por exemplo, un Adán pecador e un non-pecador. Mais si poden existir en mundos distintos, sabendo que só un é posíbel¹¹⁰.

A configuración pensada por Deleuze –apoiándose nisto no sociólogo Gabriel Tarde¹¹¹– é completamente diferente. Todos os mundos imposíbeis poden pasar á existencia ao tempo, pois todos buscan actualizarse á vez. Como subliña Deleuze, isto sería globalmente posíbel, xa que a imposibilidade é unha relación orixinal distinta da imposibilidade e da contradición¹¹².

Outras categorías para facerse cargo do mesmo problema son as dos «todos distributivos» e os «todos colectivos». Basicamente, os «todos distributivos» son unha coordinación de singularidades que non totalizan a suma dos seus membros, pois funcionan de maneira distributiva, aplicando a conxunción «e» en lugar do verbo «ser»

110 Cfr., *P*, p. 188. Ver Texto 29.

111 Cfr. TARDE, G.: *Monadologie et sociologie*. París: Les Empêcheurs de penser en rond, 1999.

112 Cfr., *P*, p. 188.

–que apresaría as diferenzas e as identificaría como unha–. Deste xeito, as mónadas existen pola súa propia conta, e soamente se asocian momentaneamente, con obxectivos concretos, mantendo a súa singularidade e independencia¹¹³.

113 Cfr. *Op. cit.*, cap. 8. Cfr., así mesmo, LAZZARATO, M.: *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Versión española de Pablo Rodríguez. Madrid: Traficantes de sueños, 2006.

6. A MÁQUINA DELEUZE-GUATTARI (CAPITALISMO E ESQUIZOFRENIA)

O que vimos até o momento é de que maneira o aparello ontolóxico de Deleuze se sostén fundamentalmente sobre o concepto de diferenza –que ten unha relación directa co de repetición–, en cuxa armazón resoan as voces das forzas en devir –a potencia–, a multiplicidade, a inmanencia e a univocidade, e que son elas as que caracterizan unha certa idea da vida.

En todo caso, como fomos vendo, as categorías deleuzianas designan clases de acontecementos, pero non esencias ou conceptos; cada categoría é unha «meseta», é dicir, é o nome dun continuo de intensidade definido por múltiples acontecementos conectados entre si.

No momento en que Deleuze comeza xunto a Félix Guattari a obra coñecida como *Capitalismo e esquizofrenia*, xa conta cun traballo ontolóxico previo e fundamental para a caracterización do acontecemento, e, de feito, aínda que o tema fundamental da obra é o de *desexo*, este funcionará como resorte para a actualización e composición do acontecemento. Mediante o desexo, os *arranxos* [*agencements*]¹¹⁴ que se realizan dan lugar a contra-efec-

114 Empregamos «arranxo» como tradución de *agencement* seguindo o rego

tuacións e poñen en primeiro plano a faciana do acontecemento que se encarna nun efectivo estado de cousas. Non en balde é unha obra política, e a unha realidade política intentará tamén responder pensando até onde podemos chegar á hora de participar na (contra)efectuación dun acontecemento. Para iso Deleuze-Guattari, na primeira parte da obra, *O Anti Edipo*, crearán unha serie de conceptos que de modo ilustrativo serán moi útiles, como o de *máquina* ou *Corpo sen órganos*, pero sempre postos en segundo plano con respecto ao concepto ontolóxico xeral que guiará o libro, e que explicita moi ben as forzas en devir: o concepto de *fluxo*. Por outra banda Deleuze-Guattari afondarán no concepto de *desexo* como aquel que vai actuar como adaíl da contraefectuación do acontecemento. A individuación correspondente, xa que logo, será o dunha *máquina desexante*.

6.1. Desexo e produción n' *O Anti Edipo*

6.1.1. Fluxos e máquinas desexantes

Como dicíamos, o concepto ontolóxico fundamental que guiará o libro será o de *fluxo*.

Os fluxos, para Deleuze-Guattari, son aqueles que están sempre sobre, entre e tras un corpo social individual ou colectivo, un corpo de desenvolvemento social. Pero o individual non é aquí algo autónomo e illado, senón que sempre forma parte dun circuíto. Nese circuíto algo conec-

ta con algo, algo curta o que outro produce, e viceversa. É dicir, está sempre axustado con outra cousa. É, xa que logo, unha máquina.

O concepto de máquina, como vemos, non é o tradicional, non se refire exclusivamente á tecnoloxía nin atinxe simplemente ás ferramentas. De feito, Deleuze-Guattari aproveitan o «Libro das máquinas» do *Erewhon* de Samuel Butler para caracterizar pormenorizadamente a máquina como algo alén do puramente mecanicista ou organicista. É dicir, as máquinas son órganos, os órganos máquinas e o ser humano un animal vertebro-maquinado¹¹⁵.

Así, como dicíamos, non só hai máquinas técnicas ou biolóxicas senón que todo son máquinas e, á súa vez, máquinas de máquinas. Unha máquina defínese como un *sistema de cortes*. A máquina está en relación cun fluxo material continuo (*hyle*) que ela curta. O corte non paraliza pois a máquina é máquina de máquina e curta onde outra produce (e á súa vez curta): lei da produción de produción¹¹⁶.

Se ontoloxicamente temos en primeiro lugar os fluxos, que pasa con eles? Sucede que algo ten que cortar eses fluxos para facelos *algo* determinado, distinto, sacalos momentaneamente do devir, facelos *obxecto*.

Ese é o obxectivo das máquinas, que, á súa vez, axustan diversas partes entre si para producir. É dicir, córtase e emítese o fluxo, prodúcese. Xa que logo, a produción refírese

115 Cfr. *AE*, p. 339. Nesta pasaxe é onde aparece por vez primeira o exemplo da avespa e a orquídea –que será soado en *MP*– e que se refire ao acoplamento de código e circuíto maquinal que forman ambas cando a avespa macho é atraída pola orquídea, que ten a forma e o arrecendo da avespa femia.

116 Ver Texto 37.

á creación do determinado a partir do corte de fluxos que se realiza por parte das máquinas do devir indeterminado. E, desde onde se fai ese corte? Sobre que se fai? Sobre o *Corpo sen órganos*, complemento da máquina, superficie sobre a que esta inscribe o corte de fluxos, o seu campo de inmanencia.

Pero isto funciona así desde un punto de vista molecular, un nivel digamos microlóxico, microscópico. No nivel molar –referente aos grandes conxuntos, formacións estatísticas, conxuntos gregarios ou fenómenos de masas organizadas– o que temos é o desenvolvemento dos corpos sociais, dos estadios sociais. Ambos se basean na idea de que a natureza é produción –idea que xa vimos en Spinoza e que é chave tamén en Marx¹¹⁷–.

Hai outro nivel ontolóxico que é o que asume –tamén como en Spinoza– que a potencia humana, a súa produción propia, é o desexo: é dicir, tamén é produción interna do ser humano: «A produción como proceso [...] forma un ciclo que se relaciona co desexo en tanto principio inmanente»¹¹⁸. Vemos, pois, como un dos obxectivos primordiais é unir o concepto de desexo co de produción, poñelos no mesmo plano ontolóxico¹¹⁹.

117 Por exemplo: «Individuos que producen en sociedade, ou sexa, a produción dos individuos socialmente determinada: este é naturalmente o punto de partida. [...] Por iso, cando se fala de produción, estase a falar sempre de produción nun estadio determinado do desenvolvemento social, da produción de individuos en sociedade». MARX, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 (Grundrisse)*. Vol. 1. Versión española de José Aricó, Miguel Murmis e Pedro Scaron. Mexico DF – Madrid: s. XXI, 1971. pp. 3 e 5.

118 *AE*, pp. 10-11.

119 Nesta mesma liña aparece o Lyotard máis *libidinal*, para quen «existe o des-

No nivel molar os fluxos son codificados para poder entendelos e controlalos. Isto sucedeu continuamente ao longo da historia. Tamén, noutro plano, vimos na historia como o desexo se viu acantoadado, reprimido e apresado por dispositivos de poder que o quixeron ter controlado para que non interferise nos distintos mecanismos de control sociais. Estamos falando xa de política, e, neste punto, faise perceptíbel a influencia de Foucault¹²⁰.

Liberado o desexo da súa opresión, liberaranse a os fluxos que corren polo corpo social até se facer verdadeiramente libres. Ora ben, con isto non debemos entender que os dispositivos de poder sexan anteriores ao desexo, nin que o esmaguen. O que esmagan son, pola contra, os puntos de disposición deste, os lugares nos que pode cristalizar; esmagan as condicións sobre as que pode emerxer. O desexo non poden esmagalo pois en si mesmo sempre é previo ontoloxicamente falando ao poder e ás súas disposicións, aos seus arranxos¹²¹.

Se todo é produción e, ao tempo, todo son máquinas, axustes, circuítos, o ser humano está formado por máqui-

exo na medida en que o presente está ausente a si mesmo, ou o ausente presente. De feito o desexo está provocado, establecido pola ausencia da presenza, ou á inversa; algo que está aí non está e quere estar, quere coincidir consigo mesmo, realizarse, e o desexo non é máis que esta forza que mantén xuntas, sen confundilas, a presenza e a ausencia». LYOTARD, J. F.: «¿Por qué desear?» en ¿Por qué filosofar? Versión española de Godofredo González. Barcelona: Paidós, 1989, p. 82.

120 Isto desenvólvese en *QD*.

121 Aquí é onde Deleuze se afasta de Foucault, pois para o primeiro «o desexo produce o real» (*AE*, p. 37) mentres que para o segundo «o poder produce; produce realidade». FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar*. Versión española de Aurelio Garzón. Madrid: s. XXI, 1979, p. 197.

nas desexantes, que son reprimidas por forzas de control social –e aquí é onde entra o papel da psicanálise–.

Estas serán as patas que sosterrán *O Anti Edipo*: a unión do concepto de desexo co de produción, ademais da crítica á psicanálise –de Lacan e, especialmente, dos *lacanianos*– e, por suposto, a propia intervención interpretativa de Deleuze-Guattari e a situación da que veñen, a súa reacción creativa a ela.

N’*O Anti Edipo* o percorrido é bastante nítido, desde a presentación destes conceptos chave: *fluxos, produción, máquina, desexo* (máquina desexante), *Corpo sen órganos*, até un percorrido pola codificación que dos fluxos fixeron os distintos *socius* da historia –incluíndo a posterior decodificación chegada co capitalismo–. Todo iso partindo de que é a psicanálise unha das grandes responsábeis desta represión, motivo polo que se fará unha crítica demoledora do *Edipo* como bandeira desta e procederase a presentar como alternativa a proposta da *esquizanálise*.

Para empezar, a primeira frase do libro non é banal, pois *O Anti Edipo* comeza cun «Iso [Ça] funciona en todas partes, ben sen parar, ben discontinuo»¹²², e isto lévanos a dous lugares: o primeiro é propiamente de carácter psicanalítico e é a xeneralización da tópica freudiana do *id*, que remite precisamente ao desexo. Pero en segundo lugar, e igual de importante, implica que imos falar en todo momento dun funcionalismo, de algo que funciona sen que teñamos que preguntarnos por que o fai. É máis, se nos

122 AE, p. 7.

preguntamos o porqué, acabaremos caendo nas categorías do significante¹²³, que Deleuze deixou xa de lado desde *Diferenza e repetición*.

A nosa primeira categoría é o devir, que podemos definir como «produción de fluxos», é dicir, un fluír. E, como dicíamos, só cortando o fluxo temos as determinacións, e ese é o papel que cumpren as máquinas: cortan o fluxo producindo así obxectos, en cada corte e cada axuste unha determinación distinta. E as máquinas son *desexantes* porque a potencia que elas manifestan é o desexo, o que as fai cortar *aquí* e non *alí*. Se isto non sucedese o fluír do devir como tal transcorrería sobre un «corpo cheo sen órganos», que sería o improdutivo, o estéril¹²⁴, entendendo isto como o que está afastado da produción, é dicir, do corte e axuste de fluxos. Por iso dicimos que o Corpo sen órganos é unha superficie sobre a que se inscribe o determinado¹²⁵.

Alén desta produción desexante –*ontolóxica*–, se nos centramos na produción social –produción desexante baixo determinadas condicións–¹²⁶, esta sucede tamén sobre un corpo cheo, e segundo Deleuze-Guattari este se determina como *socius* (calquera instancia social) e pode ser tanto o corpo da terra como do déspota ou o capital¹²⁷ –ao desenvolvemento destes tres *socius* dedicarán a terceira parte do libro–.

123 Cfr. *D*, p. 72.

124 Cfr. *Op. cit.*, p. 14.

125 Cfr. *Op. cit.*, p. 17.

126 Cfr. *Op. cit.*, p. 36.

127 Cfr. *Op. cit.*, pp. 16.

Sobre a sociedade suceden os fluxos e esta esfórzase en codificalos para entendelos e controlalos, creando así mesmo, como dicíamos, o determinado¹²⁸.

É importante, tamén, manter o concepto de *Corpo sen órganos* para entender que a superficie sobre a que se cuadriculan as producións de desexo, por unha banda, e as codificacións dos fluxos, por outra, é unha superficie que non se prega a unha organización que se poida facer de antemán desde as instancias sociais. É dicir, ontoloxicamente falando, o *Corpo sen órganos* foxe da organización –pois é xerárquica–, foxe da teleoloxía, do programa, da significación, do suxeito. Mantense aberto ao fluír. O suxeito non xorde máis que como un resto á beira das máquinas desexantes¹²⁹.

Xa que logo, de haber un *eu* é un *eu sinto* e este *sentir* refire a zonas de intensidades, campos de potenciais, intensidades que xorden a partir dos cortes das máquinas desexantes sobre o *Corpo sen órganos* –o cal, como superficie, sería igual á intensidade o–¹³⁰.

E toda esta produción –tanto a produción social como as relacións de produción– remiten ao desexo, «son unha institución do desexo»¹³¹ e, xa que logo, este forma parte da infraestrutura. E se queremos analizar a produción en relación ao desexo teremos que delimitar en primeiro lugar

128 Ver Texto 35.

129 Cfr. *Op. cit.*, p. 24.

130 Cfr. *Op. cit.*, p. 25.

131 *Op. cit.*, p. 75.

que é este, pois o uso que farán Deleuze-Guattari do mesmo afastarase do tradicional, aínda que seguirá a liña que xa vimos da interpretación deleuziana de Spinoza.

6.1.2. *Arranxos e catexe do desexo*

Da mesma forma que todo é devir, fluxos e máquinas, o desexo non pode considerarse como un proceso illado, individual ou que remite a un obxecto determinado. É algo moito máis complexo e, ao tempo, moito máis sinxelo. É algo que sempre ten que ver cun colectivo, cun conxunto, cunha disposición, cun *arranxo*¹³².

Falamos abstractamente cando dicimos que desexamos este ou aquel obxecto, porque o noso desexo sempre é concreto, sempre é o desexo dun conxunto espacial, xeográfico, temporal, territorial, concreto. Citando as novelas de Marcel Proust, Deleuze afirma que, por exemplo, non se desexa unha muller en concreto, senón unha muller con todas as paisaxes, encontros, libros e cidades que se dan nela, que están enrolados nela: amala é desexar desenrolar, desenvolver o enrolado¹³³.

Producimos, fabricamos un conxunto, cando desexamos. Se o desexo é produción, hai que concluír que non é algo espontáneo. Se partimos de considerar que é o obxecto o que desexamos, efectivamente o desexo parece o move-

132 A pesar de que o termo *arranxo* fai parte fundamental de *MP* –motivo polo cal non o analizaremos polo miúdo até que falemos de dito libro– xa é nomeado en sete ocasións en *AE* (p. 324, 342, 345 (2), 350, 352 e 388) no mesmo sentido que se fará logo.

133 Cfr. *PS*, pp. 108 e ss, e 128 e ss.

mento espontáneo que nace ante un obxecto desexábel. Pero se entendemos con Deleuze-Guattari que o desexo é sempre desexo dun conxunto, entón é o propio suxeito do desexo o que dispón os elementos, coloca uns á beira dos outros, e concaténaos. O desexo, pois, é unha disposición, é o acto de dispor, de colocar, de construír unha disposición concatenada de elementos que forman un conxunto. Esta é a fórmula de Deleuze- Guattari: o desexo discorre dentro dunha disposición ou concatenación: dun *arranxo*¹³⁴.

Deste xeito, as máquinas desexantes producen catexe [*investissement*] –cargan de desexo– ás máquinas sociais. É dicir, cada vez que amamos alguén, o que facemos é catexe dun campo social, na que o ser amado funciona só como axente de transmisión¹³⁵.

Por iso diciamos que o desexo non necesitaba ningunha mediación para cargar –catexizar– as forzas produtivas e as relacións de produción. Poderíamos dicir que só hai o desexo e o social, e nada máis. O desexo, en si mesmo, non é desexo de amar, senón forza de amar, «virtude que dá e que produce, que maquina (pois, como o que está na vida podería ademais desexar a vida? Quen pode chamar a isto un desexo?)»¹³⁶.

Por iso unha das primeiras cousas a ter en conta á hora de abordalo é que a produción social, segundo estamos vendo, está cargada polo desexo, e esta serie de catexes sociais son de dous tipos, conscientes e inconscientes. Un

134 Cfr. ABC, letra D1: Desexo.

135 Ver Texto 36.

136 AE, p. 399.

dos grandes pasos de Deleuze-Guattari foi distinguir os dous tipos e ocuparse predominantemente do segundo, a saber, da serie de catexes libidinais inconscientes que cargan a produción social histórica. Esta é unha das tarefas asumidas pola *analítica* da que fan gala Deleuze-Guattari: a *esquizanálise*¹³⁷.

Esta análise das catexes libidinais inconscientes que realiza a esquizanálise pode chegar a un lugar turbador: o do descubrimento de que «o desexo pode verse determinado a desexar a súa propia represión no suxeito que desexa»¹³⁸. A este respecto Deleuze-Guattari analizan un exemplo de Wilhelm Reich no que este se interrogaba co gallo da explicación do fenómeno do fascismo, sobre se o fascismo enganara as masas ou, pola contra –como el cría–, se as masas realmente desexaran o fascismo¹³⁹. Deleuze-Guattari concordan con Reich e postulan que existen dúas catexes do desexo, as conscientes –que se realizan ao redor dos nosos intereses–, e as inconscientes –que se realizan mediante posicións de desexo–. E advirten que «unha catexe inconsciente de tipo fascista, ou reaccionario, pode coexistir coa catexe consciente revolucionaria»¹⁴⁰. E isto é o que hai que intentar explicar e solucionar. Pero só pode facerse partindo do feito de que o desexo é produción e, ademais, que é o desexo o que produce o real.

137 Cfr. *Op. cit.*, pp. 114-115.

138 *Op. cit.*, p. 125.

139 Cfr. REICH, W.: *Psychologie de masse du fascisme*. París: Payot, 1972, *passim*.

140 *AE*, p. 125.

En todo caso deberase distinguir nas catexes sociais a catexe libidinal inconsciente de grupo ou de desexo e a catexe preconscious de clase ou de interese.

E, como dicíamos, atopamos o seguinte problema: por que moitos dos que teñen ou deberían ter interese obxectivo revolucionario manteñen unha catexe preconscious de tipo reaccionario? Así mesmo, como algúns cuxo interese é obxectivamente reaccionario chegan a efectuar unha catexe preconscious revolucionaria?

Desde este enfoque sostense a crítica que Deleuze-Guattari realizan do papel da ideoloxía para recuperar no seu lugar o dunha economía libidinal, pois para eles a economía libidinal non é menos obxectiva que a economía política, e a política non menos subxectiva que a libidinal, aínda que ambas correspondan a dous modos de catexe diferentes da mesma realidade como realidade social. Hai unha catexe libidinal inconsciente de desexo que non coincide necesariamente coas catexes preconscious de interese e que explica «como estas poden ser perturbadas, pervertidas «na máis sombría organización», por baixo de calquera ideoloxía»¹⁴¹.

Con todo, para Deleuze-Guattari esta idea de desexo pérdese desde que Platón nos obriga a escoller entre produción e adquisición. Ao colocar o desexo ao lado da adquisición, convértese en carencia de obxecto e desvincúlase da produción¹⁴². Á súa vez, a psicanálise asumiu esa concepción da carencia, esmagando deste xeito toda a pro-

141 *Op. cit.*, p. 413.

142 *Cfr. Op. cit.*, p. 32.

dución desexante, e intentando xustificarse a súa evolución en coordenadas familiaristas, e isto faise por motivos de ordenamento político. O desexo non está reprimido porque desexa a nai e a morte do pai, senón que se converte niso porque está reprimido. E reprímese porque é revolucionario, porque toda posición de desexo ten motivos para pór en cuestión a orde establecida dunha sociedade¹⁴³.

6.1.3. Máquinas sociais: o «socius» capitalista e a desterritorialización dos fluxos

O imperialismo de *Edipo* baséase na carencia, é dicir, na ausencia, na ausencia do pai e o seu fantasma –entendéndose como unha orixe presente que nos foi arrebatada (o Falo, a castración)–. Para Deleuze, de haber fantasma non sería iso, pois, como xa vimos, o fantasma non é unha acción nin unha paixón, senón un puro efecto, un resultado e, mesa medida, fai parte do acontecemento. No fantasma o *eu* non aparece, o fantasma é algo preindividual e preper-soal, neutro. É repetición constante e diferencial, os espectros desbocados sen orixe, finalidade nin curso asignado. E non é un significante. Por iso, loitar contra a concepción de desexo como carencia é loitar contra un dos alicerces que sostén o sistema capitalista: non hai algo que falte e que haxa que intentar encher como sexa, mediante o consumismo. Non hai tal carencia orixinal, non hai tal desexo por recuperar unha suposta orixe perdida.

143 Ver Texto 38.

En palabras de Deleuze-Guattari, «os tres erros sobre o desexo chámanse a carencia, a lei e o significante»¹⁴⁴, así que aínda que convertamos a carencia nun lugar baleiro e non privativo –como fai, por exemplo, Jameson¹⁴⁵– seguiría estando de fondo unha te(le)oloxía ou unha plenitude de orixe perdida que intenta controlar os fluxos de desexo, é dicir, codificar os fluxos en devir como fixeron historicamente os distintos *socius* –máquinas sociais–¹⁴⁶.

Quizais poidamos velo mellor por etapas, como o desenvolven Deleuze-Guattari no capítulo terceiro d’O *Anti Edipo*. Nun primeiro lugar estaría a *máquina territorial*, que se refire á terra como o corpo cheo no que se inscriben as producións na primeira máquina social. A terra é o obxecto de desexo, a superficie da produción. É, xa que logo, a máquina de inscrición primitiva.

A máquina territorial –*socius* primitivo– codifica os fluxos, catexiza os órganos, e marca os corpos¹⁴⁷. Insístese aquí en que ontoloxicamente a privacidade, o suxeito, o individuo, son posteriores ás formacións sociais e maquínicas, pois só hai o desexo e o social.

A este mesmo respecto vemos como as catexes libidinais poden ser interpretábeis –por exemplo en virtude dun

144 *Op. cit.*, p. 132.

145 Cfr., nesta mesma colección, HAUSER, S.: *Entre posmodernidade e utopía. Unha introdución ao pensamento de Fredric Jameson*.

146 Ver Texto 39.

147 Cfr. *AE*, p. 169.

sentimento familiar, como fai a psicanálise—, e iso lévanos a un conxunto molar. Pero, ao tempo, unido sempre aos conxuntos molares están os elementos do inconsciente produtivo, elementos moleculares que catexizan os campos sociais, históricos e económicos¹⁴⁸.

A codificación da máquina territorial primitiva sufrirá unha sobrecodificación coa chegada da máquina despótica —*socius* bárbaro—, representando unha nova alianza e colocándose en filiación directa co deus. Así nacerá a megamáquina do Estado¹⁴⁹.

É dicir, os fluxos codificados sobrecodifícanse por unha unidade transcendente, que é o déspota, e que se apropia da plusvalía. Neste aparello, ademais, un ser humano sucede a outro e unha dinastía a outra, provocando que non exista revolución senón, como máximo, secesións e rebelións.

Con todo, o crecente peso da propiedade privada axudará á decadencia do Estado, aparecen clases e, finalmente, quebran os códigos. Co diñeiro aparecen fluxos desterritorializados para os cales o Estado ten continuamente que inventar códigos. E será a aparición conxunta de toda unha serie de continxencias a que provocará a chegada do capitalismo: a produción, o diñeiro, os traballadores desterritorializados, o fluxo de propiedades vendéndose, etc¹⁵⁰. Así, os fluxos intentan ser axiomatizados continuamente polo sistema capitalista, engadindo cada vez novas normas *ad hoc*. Unha vez dito que o capitalismo traballa sobre fluxos desco-

148 Cfr. *Op. cit.*, pp. 216-217.

149 Ver Texto 40.

150 Ver Texto 41.

dificados en tanto que tales, como é posíbel que estea moito máis afastado da produción desexante que os sistemas primitivos ou bárbaros que, con todo, codifican ou sobre-codifican os fluxos? Do mesmo xeito, dado que a produción desexante é unha produción descodificada e desterritorializada, como explicar que o capitalismo, coa súa axiomática e a súa estatística, efectúe unha represión moito máis vasta desta produción que os réximes precedentes, que, con todo, non carecían de medios represivos? «A resposta é instinto de morte, chamando instinto en xeral ás condicións de vida histórica e socialmente determinadas polas relacións de produción e de antiprodución nun sistema»¹⁵¹.

É dicir, no capitalismo a descodificación dos fluxos libera o desexo, pero déixao en estado mortuorio, é dicir, desexando só cousas mortas, desexando só *imaxes*.

Pero precisamente é neste punto onde Deleuze-Guattari postulan que habería que acelerar os procesos de desterritorialización, non frealos nin buscar unha alternativa distinta –consideran negativa, por exemplo, a postura de Samir Amin que esixe unha *retirada* do mercado mundial¹⁵²–, é dicir, confiar en que todo proceso de desterritorialización leva consigo unha liberación dos fluxos que, a longo prazo, non fará posíbel a continua axiomatización capitalista. Ora ben, isto non significa que non haxa oposición entre a desterritorialización capitalista e a esquizanalítica¹⁵³.

151 *Op. cit.*, p. 402.

152 *Cfr. Op. cit.*, p. 285. Co cal se afastan así mesmo dunha concepción política que aposte por un modelo, por exemplo, de decrecemento.

153 Ver Texto 42.

As sociedades modernas sempre reterritorializan o que previamente desterritorializaron, e este é o movemento co cal intentan controlar aos poucos o proceso desterritorializador. Son os axiomas que substitúen aos códigos que previamente se liberaron –descodificaron–. Poñamos dous exemplos tirados do mesmo *O Anti Edipo*:

Un proceso de desterritorialización é considerar a produción en xeral como esencia da riqueza –como fai Marx–, pero unha reterritorialización deses mesmos fluxos que fan que o capitalismo volva controlalos é privatizar os medios de produción. Do mesmo xeito, caracterizar a esencia do desexo como libido significa desterritorializalo, pero Freud no fondo está a reterritorializalo facendo que a súa última referencia se enmarque no territorio das coordenadas familiaristas¹⁵⁴.

Non é casualidade, en todo caso, que certos procesos desterritorializadores leven consigo unha reterritorialización, pois as catexes sociais presentes en todo proceso de desexo son duais, por unha banda, o polo paranoico reaccionario e, pola outra, o esquizofrénico revolucionario. Tratar de liberar este último enmarcándoo na produción desexante é a tarefa fundamental da esquizanálise¹⁵⁵.

O que o complica todo é que a produción desexante necesita ser inducida a partir da representación, necesita ser descuberta ao longo dos seus puntos de fuga. Os fluxos descodificados do desexo forman a enerxía libre (libido) das máquinas desexantes. A desterritorialización que, á súa

154 Cfr. *Op. cit.*, p. 322.

155 Ver Texto 43.

vez, realizan as máquinas desexantes atravesando os medios representativos e esténdese ao longo do *Corpo sen órganos*. As propias máquinas desexantes son as mil pequenas conexións, disxuncións, conxuncións, polas que cada máquina produce un fluxo con respecto a outra que o corta e corta un fluxo que outra produce. Pero estes fluxos desterritorializados e descodificados seguen envorcándose nunha territorialidade representativa calquera, e fórmanse mesmo sobre o *Corpo sen órganos*, quizais soportando indiferente dunha última representación¹⁵⁶.

6.1.4. *Esquizaanálise e liberación do desexo*

En todo caso a esquizaanálise pretende axudar a que un suxeito dado descubra as súas máquinas desexantes e como funcionan, manténdose á marxe de toda interpretación. Por iso Deleuze-Guattari utilizan o concepto de «obxecto parcial» de Melanie Klein, pois con iso fan referencia a que as partes das máquinas desexantes non poidan levar unificacións nin totalizacións, é dicir, sentido e teleoloxía. Por iso cada peza da máquina desexante remite a outras doutras máquinas –como a avéspera remite á orquídea, e viceversa, como xa vimos–. Así mesmo, os obxectos parciais non remiten a ningún organismo do que se careza e que estea por vir. Ao contrario, *os obxectos parciais son as funcións moleculares do inconsciente*¹⁵⁷.

156 Cfr. *Op. cit.*, p. 376.

157 Cfr. *Op. cit.*, p. 387.

O mesmo poderíamos dicir con respecto ao Corpo sen órganos, pois este é producido como un todo, pero un todo á beira das partes, e non as unifica nin as totaliza, senón que se engade a elas como unha nova parte realmente distinta. O que nos leva a ver que «os órganos-parciais e o corpo sen órganos son unha soa e mesma cousa, unha soa e mesma multiplicidade que debe ser pensada como tal pola esquizanálise»¹⁵⁸, na mesma liña da relación que manteñen entre si a substancia e os atributos en Spinoza. É dicir, seguindo a analoxía, a substancia sería o *Corpo sen órganos*, inmanencia pura, e os obxectos-parciais os seus atributos. O obxectivo sería facer descubrir as liñas de fuga que existen en cada máquina desexante con respecto ás catexes moleculares, e facela fuxir. Porque o esquizo é o que xa non soporta máis a mercantilización, o diñeiro, os fluxos de morte, as imaxes. O esquizo non é un revolucionario pero representa o potencial da revolución. Antes fuxir que manterse en falsos refuxios, pois toda fuga é catexe social, e toda catexe social conduce a un campo social histórico.

Xa que logo, o desexo está na produción como produción social, do mesmo xeito que a produción está no desexo como produción desexante. Pero estas formulacións poden entenderse de dúas maneiras, segundo o desexo escravice a un conxunto molar estruturado que se constitúe baixo determinada forma de poder e de gregariedade, ou segundo sexa o o gran conxunto o que escravice ás multiplicidades funcionais que el mesmo forma a escala

158 *Op. cit.*, p. 390.

molecular –tanto nun caso como noutro xa non se trata de persoas ou de individuos–.

Esta bipolaridade é o gran problema irresolúbel da proposta esquizanalítica para quen busca respostas fixas e programas claros sobre *que facer*. Pero explica moi ben a sensación *esquizofrénica* que tantas veces sentimos cando pivotamos entre o interese e o desexo. Inclusive no que refire directamente aos grupos revolucionarios¹⁵⁹.

O que o complica todo é que as mesmas persoas poden participar das dúas clases de grupos baixo diversas relacións. Ou ben que un mesmo grupo pode presentar as dúas características á vez, en situacións diversas, pero co-existent.

E non parece evidente saber cal é o camiño nunha revolución para non sucumbir, unha vez instaurada, realizada, á represión dos grupos-suxeito que a fixeron posíbel, é dicir, como facer para que as catexes libidinais revolucionarias non se transformen en catexes preconsientes de interese, e estas, á súa vez, en catexes preconsientes reformistas.

Segundo Deleuze-Guattari, un dos índices posíbeis a ter en conta é o amor, pois están tan embrolladas as catexes libidinais inconscientes, tan ocultas, que só sairían en eleccións de tipo sexual. Por iso o amor é un índice do carácter revolucionario ou reaccionario das catexes sociais da libido. En palabras de Deleuze-Guattari, «todo ser amado ou

159 Ver Texto 44.

desexado vale por un axente colectivo de enunciación»¹⁶⁰, o cal non quere dicir, claro, que bastase con cargar –catexizar– a unha persoa *economicamente humilde* para ter un amor revolucionario.

Se en algo hai que insistir é en que as liñas de fuga son singularmente creadoras e positivas: constitúen unha catexe do campo social non menos completa, non menos total que a catexe contraria. A catexe paranoica e a catexe esquizoide son como dous polos opostos da catexe libidinal inconsciente, un dos cales subordina a produción deseante á formación de soberanía e ao conxunto gregario que se desprende, e o outro efectúa a subordinación inversa, inverte o poder e somete o conxunto gregario ás multiplicidades moleculares das producións de desexo.

Deste modo é como as liñas de fuga poden presentar unha alternativa, sabendo que o sistema sempre actúa *a posteriori*, creando axiomas *ad hoc*, preparando novas respostas que nunca servirán para a chegada do acontecemento, salvo para os efectos que este vaia deixando. O sistema pregúntase todo o tempo: Cando virá? Baixo que forma? De onde virá a nova irrupción de desexo?

Todo é exposto por Deleuze-Guattari desde a convicción de que o capitalismo pode resistir moitas manifestacións de interese pero ningunha de desexo¹⁶¹. Vemos, finalmente, como a irrupción do desexo é un acontecemento que pode revolucionar a vida pero, ao mesmo tempo, coa súa chegada pode instaurar unha nova

160 *Op. cit.*, p. 423.

161 Ver Texto 45.

orde, un novo control represivo. Fica, entón, como tarefa primeira liberar os fluxos de desexo, operar coas catexes libidinais inconscientes, manténdose sempre atentos á tentación de quedar fixados nunha orde, un organismo, unha finalidade, unha te(le)oloxía, unha conciencia. Se existe un lugar para o acontecemento terá que ser a medio camiño entre o interese e o desexo, entre o consciente e o inconsciente, pero sempre será provisional, accesorio e perigoso, á vez que esperanzador. Desa tarefa non podemos fuxir e a esquizanálise será un arma para se manter na resistencia¹⁶².

6.2. Mil mesetas, ou a multiplicidade do Acontecemento

Pola súa banda, o segundo tomo de *Capitalismo e esquizofrenia: Mil mesetas* continuará a senda d'*O Anti Edipo* no que respecta ao afondamento no concepto de *arranxo*, figura fundamental que, unha vez asumida a tarefa da liberación do desexo, pode compor e construír acontecemento(s) a partir da multiplicidade dada.

De feito, o libro comeza coa asunción da multiplicidade, que xa deveu fundamental nas primeiras obras de Deleuze. Aquí, literalmente, os autores recoñecen a multiplicidade como unha forza que actúa con decisión tamén no interior de si mesmos, aparecendo como a responsábel final do acaecido no texto. O *múltiple* será, ao noso xuízo, o termo de maior relevancia da obra e o que se intentará

162 Ver Texto 52.

aplicar de distintos xeitos á relación existente entre as categorías novas propostas por Deleuze-Guattari –dependentes do seu armazón conceptual básico, a saber, os fluxos, as forzas, o devir, o maquínico, etc–. Entender isto será a chave para introducir un dos primeiros conceptos que xogan coa armazón, e que xa nos saíu ao paso n’*O Anti Edipo: o arranxo*.

Poderíamos comezar dicindo que, para Deleuze-Guattari, o propio libro de *Mil mesetas* é unha multiplicidade de intensidades, velocidades, estratos, territorialidades, liñas de fuga, desterritorializacións, etc. E todo iso forma un *arranxo*. «Un libro é precisamente un arranxo dese tipo, e como tal inatribuíbel»¹⁶³.

«Chamaremos *arranxo* a todo conxunto de singularidades e de trazos extraídos do fluxo –seleccionados, organizados, estratificados– a fin de converxer (consistencia) artificialmente e naturalmente»¹⁶⁴. Todo arranxo maquínico oscila entre dous polos, o que tende aos estratos –que fai que se converta nunha totalidade significativa– e o que tende cara a un *Corpo sen órganos* –que desfai a totalidade–¹⁶⁵. Durante todo o libro potenciarase o polo que elimina a significación e a totalidade, a unidade, a orixe, etc., na procura da destrución do modelo dominante do saber.

163 *MP*, p. 10.

164 *Op. cit.*, p. 506.

165 Ver Texto 49.

6.2.1. *Lingüística e modelos significantes*

Un dos campos onde ese modelo dominante aparece con maior claridade é o da lingüística¹⁶⁶, e para Deleuze-Guattari o acto de enunciación polo que esta comeza non é senón un acto social que depende dun *arranxo* colectivo, pois «un arranxo na súa multiplicidade actúa forzosamente á vez sobre fluxos semióticos, fluxos materiais e fluxos sociais»¹⁶⁷. Só a partir de aí se individualizan ou subxectivizan os enunciados. O que non quere dicir que sexan os *pobos* os responsábeis dos *arranxos*, senón aquelas multiplicidades inconscientes das que sempre un fai parte e das que aquilo que chamamos *suxeito* é só un residuo posterior, que sucede no desmembramento do *arranxo*.

O *arranxo*, así, é ese circuíto do que facemos parte e ao que tendemos en todo proceso de produción de desexo, un común do que se parte e un común ao que se tende e que se forma segundo cambiamos de natureza en conexión con outros corpos, outros materiais, etc.

De feito, a meseta é unha multiplicidade que se conecta con outras multiplicidades formando *arranxos* e *rizomas*. Por iso, non ten nin principio nin final e sempre está no medio, *entredous*, como o acontecemento, pois non se pode illar sen que se converta noutra cousa, como sucede no principio de incerteza de Heisenberg.

Neste punto estanse a pensar ao mesmo tempo a multiplicidade e o común, ou o que é o mesmo, un común que non leve a unha posición na que todxs sexamos iguais,

166 Cfr. *Op. cit.*, pp. 95-139.

167 *Op. cit.*, pp. 33-34.

indiferenciados baixo o xugo dalgún suposto significante igualitario. O camiño que se escolle aquí, pola contra, é aquel que sinala o individual como a instancia que leva até o significante. Só desde o circuíto, desde a máquina, desde aquel e aquilo común podemos facernos cargo da multiplicidade que xera, e por iso cada arranxo leva implícito un cambio de natureza que un suxeito como tal non pode asumir. Por iso «o nome propio só pode ser así un caso límite de nome común que contén en si mesmo a súa multiplicidade xa domesticada e relaciónaa cun ser e obxecto exposto como único»¹⁶⁸.

Deste xeito, o arranxo, con base nas súas conexións, marca unha liña de fuga dos modelos significantes e expón unha alternativa a estes.¹⁶⁹.

6.2.2. Multiplicidade e rizoma

A multiplicidade, pola súa banda, mantense na liña previa –xunto ao fluxo e o arranxo– doutra serie de categorías que se empregarán continuamente: os *estratos* e *segmentariedades*, as *liñas de fuga* e *intensidades*, o *Corpo sen órganos*, o *plan(o) de consistencia* (ou inmanencia), o *espazo liso*, a *máquina de guerra*, o *rizoma*... Algunhas delas son especialmente suxestivas para o tema que nos ocupa¹⁷⁰.

A primeira que se analiza en *Mil mesetas* é a do *rizoma*¹⁷¹, e a súa descrición realízase en oposición á raíz –no

168 *Op. cit.*, p. 40.

169 Ver Texto 46.

170 Ver Texto 53.

171 Cfr. *Op. cit.*, pp. 9-37.

que se refire, nun primeiro lugar, ao concepto de libro—: o *libro-raíz* contra o *libro-rizoma*, onde o libro-raíz se refire á imaxe do mundo como árbore (imaxe da árbore-mundo), a un pensamento académico e reflexivo, onde Un devén Dous, onde existe a lóxica binaria —que para chegar a dous necesita presupor unha unidade orixinal—.

Existe outra posibilidade intermedia a esta oposición, que é o *sistema-raiciña* ou raíz fasciculada, onde na raíz principal se enxerta unha multiplicidade, pero «a súa unidade segue subsistindo como pasado ou futuro, como posíbel»¹⁷².

Aquí vemos como o *rizoma* é unha figura básica para falar da multiplicidade que foxe da significancia e do modelo clásico do saber, pois neste modelo constátase que a unidade e o significante son o comportamento natural, mentres que no rizomático é precisa unha subtracción para poder retomar o camiño da multiplicidade primeira. O *n-1* é un paso atrás necesario para enganar o aparello conceptual.

Deleuze-Guattari enumeran algúns caracteres xerais do *rizoma*:

Do primeiro do que foxe un rizoma é da orde, da xerarquización e verticalidade do modelo clásico do saber. E foxe porque é un arranxo, e o arranxo sempre pon en xogo unha multiplicidade de dimensións que fai que a natureza das mesmas cambien na súa relación coas demais, no aumento das súas conexións dentro do arranxo. Tamén é importante a idea da liña —en oposición á do punto—: a liña como un punto desprazado en velocidade.

172 *Op. cit.*, p. 12. Ver Texto 47.

de. Pois a multiplicidade non se deixa considerar desde a unidade, xa que esta sempre funciona desde unha dimensión distinta, que sobrecodifica aquilo que analiza. Pero o rizoma non se deixa codificar, simplemente as súas multiplicidades cambian de natureza ao conectarse unhas con outras e por iso se definen en base ao que queda «fóra» delas, o seu propio plan(o) de consistencia. Do mesmo xeito, ao ser asinificantas, non son afectadas por «cortes significantes», é dicir, as multiplicidades poden ser rotas pero sempre se retoman, do mesmo xeito que non podemos cortar unha manda de ratas ou de formigas. En todo caso, as forzas que interveñen nun rizoma, nunha multiplicidade, non son *soamente* forzas abertas que foxen da organización, é dicir, forzas de desterritorialización, liñas de fuga, etc., senón que son inseparábeis de liñas que buscan organización e territorialización. É nese movemento continuo onde *unhas pertencen ás outras* onde se dá o rizoma. Deste xeito, non falamos de algo tan simple como dicir, por exemplo, que o desterritorializado é bo e o reterritorializado é malo, pois ambos polos van sempre o un cara ao outro, e é precisamente aí, no pregué, onde se dá o rizoma, onde vive o acontecemento. Xa que logo, calquera liña de fuga pode ser reterritorializada, pódese converter en captura, e calquera desterritorialización nun novo territorio significativa. Pero, en todo caso, o que pretenden Deleuze-Guattari é saír da lóxica binaria e a súa simpleza.

O *rizoma* é unha das categorías que pon en xogo a relación entre multiplicidades –sexan da natureza que sexan– fuxindo, por tanto, de toda organización xerárquica, vertical, teleolóxica ou significativa, formando entre elas

arranxos que se van transformando en instancias con máis dimensións segundo os enlaces que vaian tendo.

O significante, pola súa banda, e como viamos n' *O Anti Edipo*, sempre está intentando reconfigurar as fugas. O significante esmaga a singularidade do nome propio, que portaba unha multiplicidade asignificante, e substitúea por unha unidade de algo perdido de antemán, que hai que recuperar: o sentido. Por iso unha das misións é pensar ao mesmo tempo, xuntos, a multiplicidade e o común, dun xeito que non sexa precisamente o do sentido común¹⁷³.

Hai multiplicidades que se poden unificar e organizar, pois son conscientes, e nelas pode operar o suxeito. Pero, asemade, estas están mesturadas con outras que xa non se poden controlar, inconscientes, que veñen e van e, segundo con quen se xuntan, cambian de natureza, volvéndose outras.

Só hai multiplicidades e fluxos, e estes atravesan todo o que hai. Do que hai que tomar conciencia é precisamente desa realidade múltiple que fai que sexamos o que somos, sen a cal non somos. Asumilo é adquirir o noso nome propio.

6.2.3. *Corpo sen órganos e desexo*

Pola súa banda, o *Corpo sen órganos*¹⁷⁴ é a figura que quizais máis evoluciona desde *O Anti Edipo*, pois alí viamos que era a superficie sobre a que se facía o corte de fluxos que levaba á produción. Alí víase como improdutivo –precisa-

173 Ver Texto 48.

174 Cfr. *Op. cit.*, pp. 185-204.

mente por ser superficie– cunha intensidade = o, é dicir, neutra. Pero, ao mesmo tempo, o *Corpo sen órganos* non era un concepto, fuxía da teleoloxía e a organización. En *Mil mesetas*, con todo, Deleuze-Guattari pretenden darlle máis positividade, analizándoo como unha multiplicidade percorrida polo desexo, nos momentos en que este flúe sen reviravoltas¹⁷⁵.

Por iso debemos regresar ao tema do desexo e ao tema do común, é dicir, debemos seguir profundando nos arranxos.

Para Deleuze-Guattari é moi importante a concepción de «Colectivo (sempre hai un colectivo, mesmo se se está en soidade)»¹⁷⁶. E é o modo no que tematizan o común. Pero, como dicíamos, o arranxo é unha das figuras máis relevantes do desexo, e unha das que máis profundamente marca a relación co común.

Xa vimos como o desexo había que deixalo correr, non apresalo nin facelo estalar de golpe. Ten que fluír, e por iso non hai que interpretar o que fai, senón provocar que siga actuando, deixarlle espazo. Levalo cara ao significativo é darlle só un camiño pechado do que non pode saír e que o leva a onde a conciencia quere. Con todo, o desexo, nos seus arranxos, é múltiple, asinificante e só quere seguir funcionando, é dicir, producindo.

A referencia que temos para, neste contexto, substituír o suxeito son as intensidades –prepersoais, asubxectivas–, que flúen e deveñen. O *Corpo sen órganos*, pola súa banda,

175 Ver Texto 51.

176 *Op. cit.*, p. 189.

sería o punto anterior ao *big-bang* de enerxía, a concentración de intensidade maior que cero, o punto do que parte a produción, a enerxía intensa que na súa expansión fará que se intente organizar, pechar, frear e controlar. Por iso é o camiño do desexo, o seu campo de inmanencia, o seu plan(o) de consistencia, onde o desexo flúe sen problema nin control –incluíndo neste último o pracer, que só busca frear a produción desexante–.

O desexo non é carencia, non se desexa o que non se ten; o desexo é o fluír libre da enerxía que, na súa multiplicidade, non acepta que se lle encerre en obxectivos, pois non os procura. Afastarse dos obxectivos é liberar o desexo para que poida satisfacerse no seu propio fluír, no seu propio camiño, creando así o seu propio plan(o) de consistencia, consistindo simplemente niso. Crer na carencia que se busca restituír continuamente é crear un campo de negatividade, no que se anda sempre detrás de algo que non se ten, dunha falta orixinaria; mais o desexo non é iso, senón positividade que non sae da súa propia inmanencia, que non necesita referentes externos nin transcendentos. O desexo traza mesetas, no sentido de que estas non tenden cara a un punto final. Crear *mil mesetas* é crear distintos camiños e fluxos de desexo.

O camiño a seguir para entender aquilo que queda de subxectividade será vela como parte –e só parte– dun arranxo colectivo máis profundo e orixinario, dun común que vai alén da distinción natureza – cultura.

6.2.4. Desterritorializacións E reterritorializacións

A multiplicidade é tamén fundamental no tema das desterritorializacións e reterritorializacións¹⁷⁷, pois ningunha das dúas pode facerse en solitario, senón sempre en colectivo, e a desterritorialización de unha implica a reterritorialización da outra e viceversa. Non se trata simplemente de evitar as reterritorializacións, senón de provocar que siga fluíndo o movemento de ambas. Así se funciona en conxunto, en horizontal, uns con outros –aínda que tamén haxa desterritorializacións e reterritorializacións «verticais»–.

Os arranxos, así mesmo, do mesmo xeito que os acontecementos, tampouco son bos *per se*, senón que son unha figura que explicita o que sucede no plano prepersoal, inconsciente e múltiple. Xa que logo, o feito de buscalos e animalos profundando na multiplicidade e no común, cambiando de natureza en cada conexión horizontal, é algo positivo. Pero tamén hai arranxos verticais, negativos, «de poder», que son os que marcan o significante e a subxectivación, e provocan suxeitos e identidades unitarias, do mesmo xeito que aquilo que acontece non é de por si algo a aceptar na súa suposta positividade.

Pero tampouco se trata de destruír as territorializacións e os estratos sen máis. Non destruír por destruír, incluíndo a nosa propia identidade, senón abrila cara ao múltiple. Toda chamada á prudencia é pouca para Deleuze-Guattari, pois do que se trata é de evitar demencias, suicidios e derivacións místicas. Buscar a desterritorialización

177 Cfr., por exemplo, *op. cit.*, pp. 253-283.

zación, o Corpo sen órganos, os rizomas, etc., non significa esnaquizar de súpeto todo lazo de subxectividade e organización. A esquizofrenia como entidade clínica é algo a evitar, non a provocar, do mesmo xeito que o fascista –tamén o que pulula polo noso interior–¹⁷⁸.

6.2.5. *Individuacións e hecceidade*

Con respecto á identidade e ao suxeito, a multiplicidade tamén ten un papel que cumprir, pois xa está asimilado que o suxeito non é unha estrutura estábel senón un proceso de transformación que cambia segundo os fluxos dos que se faga cargo, segundo as conexións que faga, segundo as forzas en devir que lle *axencien* (arranxen). Desde esta perspectiva podemos ver como o suxeito non é algo fixo nin estábel, e con todo, que esas solidificacións temporais –ou estratificacións– do fluído do desexo ás veces non corresponden coa conciencia que temos deles. É máis, suceden a contratempo, *out of joint*, e desde o momento que se lles espera ou se lles asigna unha subxectividade na que realizarse, sempre cabe a posibilidade de que ese desexo xa non chegue, ou chegue doutra forma que non satisfaga a quen lle esperaba, ou viceversa.

Que se fuxa da subxectivación ou da conciencia non significa que non haxa individuación e que todo estea inmerso nun común indistinguíbel. A individuación proposta por Deleuze-Guattari nada ten que ver co suxeito, e é chamado *hecceidade* («estidade»), do *principio de indivi-*

178 Ver Texto 50.

duación de Duns Escoto)¹⁷⁹, onde non hai movementos de solidificación de fluxo nin soportes que aprisionen o devir. Nunha *hecceidade* hai afeccións e fases de movemento e repouso das súas partículas sen referencia a nada que as transcenda.

Unha *hecceidade* permite diversos arranxos, fluír axenciándose, porque é unha individuación virtual, diverxente, fluída. Así, ao deixar de ser suxeito e unirse con outras naturezas no arranxo, devén acontecemento. Os suxeitos son estratos, mentres que as hecceidades están nun plano de desestratificación que coincide co do acontecemento «puro», en tanto que Deleuze-Guattari cren que esta nova subxectivación, ou nós mesmxs nesta nova subxectivación, non somos máis que acontecementos, ou que debemos pensarnos como tales –e deixar de pensarnos como suxeitos–¹⁸⁰.

Pola súa banda, a noción de *arranxo* é a que nos permite desestratificarnos, entender que nos podemos desestratificar e alcanzar a contra-efectuación, o noso acontecemento puro, a nosa individuación virtual –que non coincide co corpo–. É o arranxo o que permite que nos abramos de novo á multiplicidade. Porque sen el seríamos (ou todo sería) estratos e, polo tanto, onde situaríamos a posibilidade do devir?

Con todo, estamos continuamente formando parte de distintos arranxos. Os arranxos, pois, teñen un modo de individuación de diferenza, formado por devires e fluxos externos a un suxeito, que os fan realmente propios, tan

179 Cfr. *Op. cit.*, pp. 318 e ss.

180 Ver Texto 55.

proprios que en determinados puntos –de intensidade, velocidade, devir, etc.– son xa acontecementos.

6.2.6. *Devir-acontecemento*

En base a esta teoría da individuación, vemos que a subxectividade debe mudar para poderse facer cargo dos devires e os fluxos de desexo, é dicir, para poder nos seus arranxos deixar aberto o camiño para os acontecementos. Sen unha mutación ao respecto, é dicir, cunha estrutura estábel e significativa, non hai lugar para o acontecemento nin para que nada suceda. Velaí a relación entre acontecemento e arranxo, pois do fluír extráense singularidades heteroxéneas que converxen (plan de consistencia) en común, mudando de natureza, devindo outro. Esta sería, daquela, unha invención real, un acontecemento vindo entre o exterior e o interior de modonon controlábel.

Dado que «o devir é o proceso do desexo»¹⁸¹, os propios procesos de devir son recorrentes ao longo de todo *Mil mesetas*, especialmente no referente a dous deles, que quizais sexan os que mellor exemplifican os procesos de transformación: o *devir-animal* e o *devir-muller*, procesos de cambio que fan que se dilúa a identidade fixa e estábel coas características clásicas que se pensan como humanas ou masculinas. Tanto o devir-animal como o devir-muller refiren a procesos de devir no que un trata de saír das dualidades –molares– que conforman a súa realidade para transformarse en algo máis difícil de apresar, máis múlti-

181 *Op. cit.*, p. 334.

ple –molecular– no bordo da relación con aquilo do que sempre xa formamos parte, do arranxo que provoca que nazan as subxectividades. Formar parte desa multitude, desa manda que sempre está xa aí, sen por iso diluírse na mesma, manténdose no bordo, sendo especial –*anomal*–. Así, o proceso acaba chegando a devir-todo-o-mundo, até devir-imperceptíbel, fuxindo das asignacións molares e buscando outro tipo de contacto, outro tipo de conexións coas cousas¹⁸².

O devir non ten unha orixe á que pretende volver, nin unha finalidade cara á que tende, nin se deixa marcar por unha relación binaria. Pasa no medio de todo iso, entre-dous, como o acontecemento¹⁸³.

182 Ver Texto 54.

183 Cfr. *Op. cit.*, pp. 284-380.

7. ÉTICA (E POLÍTICA) DO ACONTECEMENTO

Recapitulando: como vimos, con *Capitalismo e esquizofrenia* Deleuze-Guattari intentan ofrecer ferramentas para escapar da opresión do desexo que o capitalismo e toda forma de poder levan consigo, mentres profundan nas relacións de multiplicidade que poden facer que continuemos inmersos nun devir múltiple que actualice singular e diferencialmente o virtual e siga contraefectuando os acontecementos, especialmente a partir dos arranxos que poidamos construír tanto na nosa individualización como na creación de colectividade que se poidan facer cargo dos mesmos. É dicir, animan a actuar conforme a aquilo que aumenta as nosas conexións co mundo, de acordo á potencia que crean, pois este será, talvez, o mellor xeito de dar lugar ao acontecemento e de vivir conforme a el. Para facer isto é preciso que o desexo non estea oprimido, por iso a proliferación nomádica e rizomática de arranxos é o que dará a opción de liberarse da opresión capitalista, aquilo que pasará a ser unha tarefa para poder ser dignos das nosas conexións, dos nosos acontecementos.

Así pois, como seguir construíndo novas relacións? Precisamente suscitando «pequenos acontecementos» que escapan ao control, que saben zafarse dos estratos,

manténdose no nacemento dun mundo¹⁸⁴. Temos que suscitar acontecementos, por pequenos e precarios que sexan, que fuxan do control, que empecen a curvar a liña por outra parte¹⁸⁵. Pequenos xestos que logran forzar unha diverxencia, ampliar o pregue alí onde comeza a posibilidade dun mundo renovado, unha especie de micropolítica¹⁸⁶.

Deleuze-Guattari dicían, co gallo de Maio do 68, que se despregara completamente esta dinámica do acontecemento político: «É preciso que a sociedade sexa quen de formar arranxos colectivos que correspondan á nova subxectividade, de xeito que esta desexe a mutación»¹⁸⁷. Deste modo o *maio francés* viuse como un cambio na orde do sentido.

Efectuar os posíbeis que un acontecemento fixo emerxer é entón abrir outro proceso imprevisíbel, arriscado, imposíbel de predecir: é operar unha «reconversión subxectiva a nivel colectivo»¹⁸⁸.

De acordo con isto, vemos que en Deleuze vive, por unha banda, a tendencia da contraefectuación do acontecemento, é dicir, a operación que consiste en extraer dos estados de cousas unha reserva de vida en «estado puro», que sirva para que o estado de cousas se reencarne e transforme en algo distinto. Xa que logo, é unha operación activa que loita contra o dado, contra a realidade

184 *Op. cit.*, p. 343.

185 Cfr., por exemplo, *PP*, p. 239; cfr., así mesmo, *F*, pp. 138-139.

186 Cfr., BARROSO, M.: *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*. *Op. cit.*, pp. 268-273.

187 *DRF*, p. 216.

188 *Ibíd.*

efectiva en nome do acontecemento aínda non fixado, non actualizado.

Por outra banda, vemos as apelacións de Deleuze a non ser indignos daquilo que nos sucede, do acontecemento, a unha especie de *amor fati* nietzscheano. Pero isto non significa que haxa que aceptar calquera cousa que chegue, nos oprima e tire, senón que se apela, máis ben, á afirmación do disxunto, o diverxente, daquilo por vir, do acontecemento no sentido do intenso, o diferente. Desexamos, xa que logo, algo *no* que vén.

Ser dignos do acontecemento implica, entón, ser merecedores da *potencia do que acontece* que é superior ao que efectivamente acontece. Dito doutro xeito, facémonos dignos do acontecemento converténdonos en seres activos, capaces de elevar o que acontece até a súa potencia real, até a vida absoluta que encarna. O verdadeiro *amor fati* non consiste en aceptar o estado de cousas actual, senón máis ben na súa contra-efectuación para dese modo poder elevar o actual no elemento virtual inherente no acontecemento puro. Xa que logo, a posición ético-política depende da ontolóxica e fai que sexa posíbel falar dunha *ontoloxía política*.

En liña con Philippe Mengue, non se trataría nin de manernos á marxe do mundo nin fuxir del. Pero tampouco se trataría de someternos ao mesmo para resignarnos. Non é así porque o acontecemento non sucede sen a nosa participación, a nosa loita, o noso combate, pois «todo o problema ético consiste en desprender unha superficie de acompañamento dos acontecementos, ou un plano de consistencia e arranxo dos fluxos, capaz de manter e procrear a súa liberación, a súa proliferación, a súa conexión,

sen naufragar no caos dos corpos ou na infinita velocidade dos intercambios de determinacións»¹⁸⁹.

Xa que logo, ser digno do acontecemento non é aceptar o estado de cousas, senón máis ben violentalo, transgredilo¹⁹⁰, en liña, así mesmo, coa subversión da diferenza. Non fundirnos con el senón resistilo, a fin de extraer o devir que se encarna na acción¹⁹¹. Amar o que sucede con tal intensidade que podamos chegar ao seu extremo verdadeiro, até o acontecemento virtual que se expresa na acción¹⁹².

A ética política deleuziana consistiría niso: renacer continuamente, conforme aos modos de vida máis intensos que, talvez, estean rodeados por un resplandor revolucionario, na vida e no pensamento, asumindo os riscos que iso comporta. De acordo con isto, o desexo crea acontecementos «que non se poden explicar polos estados de cousas que os suscitan ou nos que desembocan. Son acontecementos que se alzan por un instante, e este instante é o importante, esta é a oportunidade que hai que aproveitar»¹⁹³.

189 Cfr. MENGUE, PH: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. París: Kimé, 1994, pp. 79-80.

190 Cfr. BOUNDAS, C. V.: «Transgressive theorizing: a report to Deleuze», en *Man and World*, 29. Kluwer academic publishers, 1996, pp. 327-341.

191 Ver Texto 56.

192 Ver Texto 31.

193 *PP*, pp. 238-239.

ESCOLMA DE TEXTOS

Texto 1

[Construír unha ética tan válida] para nós, para os humanos, como para os animais, porque ninguén sabe de entrada de que afectos é capaz; trátase dunha prolongada tarefa de experimentación, dunha prudencia ao longo do tempo, dunha sabedoría spinozista que implica a construción dun plano de inmanencia ou de consistencia. [...] Por iso lanza Spinoza auténticos gritos: non sabedes de que sodes capaces, no bo e no malo, non sabedes de antemán que pode un corpo ou unha alma nun encontro concreto, nun arranxo concreto, nunha combinación concreta.

[Spinoza: *Philosophie pratique*. 168]

—

Texto 2

O bo ten lugar cando un corpo compón directamente a súa relación coa nosa e aumenta a nosa potencia con parte da súa, ou con toda enteira. Por exemplo, un alimento. O malo ten lugar, para nós, cando un corpo descompón a relación do noso, aínda que se compoña logo coas nosas partes conforme a relacións distintas ás que corresponden á nosa esencia, como actúa un veneno que descompón o sangue. [...] Chamarase *bo* (ou libre ou razoábel ou forte) a quen, no que estea na súa man, se esforce en organizar os encontros, unirse ao que convén á súa natureza, compor a súa relación con relacións combinábeis e, deste xeito, aumentar a súa potencia. Pois a bondade é cousa do dina-

mismo, da potencia e composición de potencias. Chamárase *malo*, ou escravo, feble, ou insensato, a quen se lance á ruleta dos encontros conformándose con sufrir os efectos, sen que isto acale as súas queixas e acusacións cada vez que o efecto sufrido se mostre contrario e lle revele a súa propia impotencia.

[Spinoza: *Philosophie pratique*. 34-35]

Texto 3

Calquera forza é apropiación, dominación, explotación dunha porción de realidade. Mesmo a percepción nos seus diversos aspectos é a expresión de forzas que se apropian da natureza. É dicir, que a propia natureza ten unha historia. En xeral, a historia dunha cousa é a sucesión das forzas que se apoderan dela, e a coexistencia das forzas que loitan para conseguila. Un mesmo obxecto, un mesmo fenómeno cambia de sentido de acordo coa forza que se apropia del.

[Nietzsche *et la philosophie*. 4]

Texto 4

O descoñecemento da acción, de todo o que é activo, irrompe nas ciencias do humano: por exemplo, xúlgase unha acción pola súa *utilidade*. [...] Nietzsche pregunta: a que

remite o concepto de utilidade? É dicir, unha acción, *a quen* lle é útil ou prexudicial? *Quen*, desde entón, considera a acción do punto de vista da súa utilidade ou da súa nocividade, do punto de vista dos seus motivos e das súas consecuencias? Non o que actúa; este non «considera» a acción. Senón o terceiro, paciente ou espectador. El é quen considera a acción que non emprende, precisamente porque non a emprende, como algo a avaliar do punto de vista da vantaxe que obtén ou que pode obter: considera que posúe un dereito natural sobre a acción, el, que non actúa, que merece recoller unha vantaxe ou algún beneficio.

[...] Mais o que de todos xeitos parece pertencer á ciencia, e tamén á filosofía, é o gusto de substituír as relacións reais de forza por unha relación abstracta baixo a suposición de que é quen de expresalas a todas, como a súa «medida». [...] E nesta relación abstracta, sexa cal for, acábase sempre por substituír as actividades reais (crear, falar, amar, etc.) polo punto de vista dun terceiro sobre estas actividades: confúndese a esencia da actividade co beneficio dun terceiro, do que se pretende que debe tirar proveito ou que ten dereito de recoller os efectos (Deus, o espírito obxectivo, a humanidade, a cultura, ou mesmo o proletariado...).

[*Nietzsche et la philosophie.* 83-84]

—

Texto 5

Se a repetición é posíbel, forma parte máis da milagre que da lei. Está contra a lei: contra a forma semellante e o contido equivalente da lei. Se a repetición pode ser atopada, mesmo na natureza propia, o é en nome dunha potencia que se afirma contra a lei, que traballa por debaixo das leis, que pode ser superior a elas. Se a repetición existe, expresa á vez unha singularidade contra o xeral, unha universalidade contra o particular, o notábel contra o ordinario, unha instantaneidade contra a variación, unha eternidade contra a permanencia. Desde todo punto de vista, a repetición é a transgresión.

[*Différence et répétition.* 9]

—

Texto 6

Kierkegaard afina: non se trata de extraer da repetición algo novo, de lurpiar algo novo dela. Pois só a contemplación, o espírito que contempla desde fóra, pode «lurpiar». Trátase, pola contra, de actuar, de facer da repetición como tal unha novidade, é dicir, unha liberdade e unha tarefa da liberdade. E Nietzsche di: liberar a vontade de todo o que a encadea facendo da repetición o obxecto propio do querer. Sen dúbida, a repetición é xa o que encadea; pero, se a repetición é o que mata, é tamén o que salva e o que cura, e aquilo que cura, antes que nada, da outra repetición. Na repetición residen, pois,

asemade, todo o xogo místico da perda e da salvación, todo o xogo teatral da morte e da vida, todo o xogo positivo da enfermidade e da saúde (cf. Zaratustra enfermo e convalescente por unha soa e mesma potencia que é a da repetición no eterno retorno).

[*Différence et répétition*. 13]

—

Texto 7

A repetición é o pensamento do porvir: oponse á categoría antiga da reminiscencia e á categoría moderna do *habitus*. É na repetición, é pola repetición, que o Esquecemento se converte nunha potencia positiva e o inconsciente nun inconsciente superior positivo (por exemplo, o esquecemento como forza é parte integrante da experiencia vivida do eterno retorno). Todo se resume na *potencia*. Cando Kierkegaard fala da repetición como da segunda potencia da conciencia, «segunda» non significa unha segunda vez, senón o infinito que se di dunha soa vez, a eternidade que se di dun instante, o inconsciente que se di da conciencia, a potencia «n». E cando Nietzsche presenta o eterno retorno como a expresión inmediata da vontade de potencia [*volonté de puissance*], vontade de potencia non significa en absoluto «querer a potencia», senón, pola contra, sexa o que for o querido, levalo á «enésima» potencia, é dicir, extraer diso a forma superior, grazas á operación selectiva do pensamento no eterno retorno, grazas á singularidade da repetición no eterno retorno mesmo. Forma superior

de todo o que é: esta é a identidade inmediata do eterno retorno e do transhumano [*surhomme*].

[*Différence et répétition*. 15-16]

Texto 8

Mais un concepto pode ser sempre bloqueado, ao nivel de cada unha das súas determinacións, de cada un dos predicados que comprende. O propio do predicado como determinación é manterse fixo no concepto, devindo outro na cousa (animal devén outro en humano e en cabalo, humanidade devén outro en Pedro e Paulo).

[*Différence et répétition*. 21]

Texto 9

O resultado será unha «extensión discreta», é dicir, un pular de individuos absolutamente idénticos en canto ao concepto e que participan da mesma singularidade na existencia (paradoxo dos dobres ou dos xemelgos) [A fórmula e o fenómeno da extensión discreta están ben sinalados nun texto de Michel Tournier]. Este fenómeno de extensión discreta implica un bloqueo natural do concepto, que difire por natureza do bloqueo lóxico: forma unha verdadeira repetición na existencia, en lugar de constituír

unha orde de semellanza no pensamento. Hai unha gran diferenza entre a xeneralidade, que designa sempre unha potencia lóxica do concepto, e a repetición, que dá testemuño da súa impotencia ou o seu límite real.

[*Différence et répétition*. 22]

Texto 10

O espazo e o tempo son, eles mesmos, medios repetitivos e a oposición real non é un máximo de diferenza, senón un mínimo de repetición, unha repetición reducida a dous, que fai volta e eco sobre si mesma, unha repetición que atopou o medio de *se definir*. A repetición aparece, pois, como a diferenza sen concepto, que se subtrae á diferenza conceptual indefinidamente continuada. Ela expresa unha potencia propia do existente, a teimosía do existente na intuición, que resiste a toda especificación polo concepto, por máis lonxe que se lle leve. Por lonxe que se vaia no concepto, di Kant, sempre se poderá repetir, é dicir, faille corresponder diversos obxectos, polo menos dous; un para a esquerda, outro para a dereita; un para o máis, outro para o menos; un para o positivo, outro para o negativo.

[*Différence et répétition*. 23-24]

Texto 11

O discreto, o alienado, o reprimido, son os tres casos de bloqueo natural correspondentes aos conceptos nominais, aos conceptos da natureza e aos conceptos da liberdade. Mais en todos estes casos invócase a forma do idéntico no concepto, a forma do Mesmo na representación, para dar conta da repetición: a repetición dise de elementos que son realmente distintos, e que, porén, teñen estritamente o mesmo concepto. A repetición aparece, pois, como unha diferenza, mais unha diferenza absolutamente sen concepto, neste sentido diferenza indiferente.

[*Différence et répétition*. 26]

—

Texto 12

A repetición é, de certo, aquilo que se disfraz a medida que se constitúe, o que non se constitúe máis que disfrazándose. Non está baixo as máscaras, senón que se forma dunha máscara a outra, coma dun punto concreto a outro, dun instante privilexiado a outro, con e dentro das variantes. As máscaras non recobren máis que outras máscaras. Non hai primeiro termo que se repita; e mesmo o noso amor de neno pola nai repite outros amores de adultos con respecto a outras mulleres, un pouco como o heroe de *Á procura [do tempo perdido]* volve a interpretar coa súa nai a paixón de Swann por Odette. Entón, non hai nada repetido que poida ser illado ou abstraído da repetición na cal se

forma e tamén se agocha. Non hai repetición espida que poida ser abstraída ou inferida do disface en si. A cousa mesma é disfrazante e disfrazada.

[*Différence et répétition*. 28]

Texto 13

A repetición é a diferenza sen concepto. Mais nun caso a diferenza fórmúlase simplemente como exterior ao concepto, como diferenza entre obxectos representados baixo o mesmo concepto, que caen na indiferenza do espazo e do tempo. No outro caso a diferenza é interior á Idea; desprégase como puro movemento creador dun espazo e dun tempo dinámicos que corresponden á Idea. A primeira repetición é repetición do Mesmo, que se explica pola identidade do concepto ou da representación; a segunda é a que comprende a diferenza, e se comprende a si mesma na alteridade da Idea, na heteroxeneidade dunha «apresentación». [...] Unha é unha repetición «espida», a outra é repetición vestida, que se forma a si mesma vestíndose, enmascarándose, disfrazándose.

[*Différence et répétition*. 36-37]

Texto 14

Inverter o platonismo significa o seguinte: negar a primacía dun orixinal sobre a copia, dun modelo sobre a imaxe, glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos. Pierre Klossowski, nos artigos que citabamos anteriormente, xa marcara ben este punto: o eterno retorno, tomado en sentido estrito, significa que cada cousa non existe máis que reaparecendo, copia dunha infinidade de copias que non deixan subsistir nin o orixinal nin tampouco a orixe. É o motivo polo que o eterno retorno se di «paródico»: cualifica o que fai ser (e reaparecer) como simulacro. O simulacro é o verdadeiro carácter ou a forma do que é –«o ente»– en tanto que o eterno retorno é a potencia do Ser (o informal). Cando a identidade das cousas se dissolve, o ser escápase, alcanza a univocidade e ponse a xirar ao redor do diferente. O que é ou reaparece non ten ningunha identidade previa e constituída: a cousa está reducida á diferenza que a despeza e a todas as diferenzas implicadas nesta, polas cales pasa. É neste sentido que o simulacro é o símbolo mesmo, é dicir, o signo en tanto é o que interioriza as condicións da súa propia repetición.

[*Différence et répétition*. 92]

—

Texto 15

Porén, nada se perde, cada serie non existe máis que polo retorno das demais. Todo deveu simulacro. Pois por simulacro non debemos entender unha simple imitación, senón, máis ben, o acto polo cal a idea mesma dun modelo ou dunha posición privilexiada se atopa cuestionada, derribada. O simulacro é a instancia que comprende unha diferenza en si, como (polo menos) dúas series diverxentes sobre as cales xoga, abolida toda semellanza, sen que poida desde entón indicarse a existencia dun orixinal e dunha copia. Nesta dirección hai que buscar as condicións, non xa da experiencia posíbel, senón da experiencia real (selección, repetición, etc.). É alí onde atopamos a realidade vivida dun campo sub-representativo. Se é certo que a representación ten a identidade como elemento e un semellante como unidade de medida, a pura presenza tal como aparece no simulacro ten o «dispar» como unidade de medida, é dicir, sempre unha diferenza de diferenza como elemento inmediato.

[*Différence et répétition*. 95]

—

Texto 16

Un presente nunca pasaría se non fora pasado «ao tempo» que presente; nunca se constituiría un pasado se non se houberse constituído previamente «ao tempo» que foi presente. Ese é o primeiro paradoxo; o da contempora-

neidade do pasado co presente que *foi*. Danos a razón do presente que pasa. É porque o pasado é contemporáneo de si mesmo como presente o motivo polo que todo presente pasa, e pasa en proveito dun novo presente. Disto resulta un novo paradoxo: o paradoxo da coexistencia. Pois se cada pasado é contemporáneo do presente que foi, *todo* o pasado coexiste co novo presente con respecto ao cal agora é pasado. O pasado non está máis *nese* segundo presente que o que está *despois* do primeiro. De aí a idea bergsoniana de que cada presente actual non é máis que o pasado enteiro no seu estado máis contraído. O pasado non fai pasar un dos presentes sen facer advir o outro, mais el nin pasa nin advén. Por este motivo, lonxe de ser unha dimensión do tempo, é a síntese do tempo enteiro onde presente e futuro non son máis que dimensións. Non se pode dicir: era. Xa non existe, mais insiste, consiste, **é**. Insiste co antigo presente, consiste co actual ou o novo.

[*Différence et répétition*. 111]

—

Texto 17

O atomismo antigo non multiplicou soamente o ser parmenídeo, concibiu as Ideas como multiplicidades de átomos, sendo o átomo o elemento obxectivo do pensamento. Polo tanto, é esencial que o átomo se relacione con outro átomo no seo dunha estrutura que se actualiza nos compostos sensíbeis. O *clinamen*, nese sentido, nunca é un cambio de dirección no movemento do átomo; menos

aínda unha indeterminación que manifestaría unha liberdade física. É a determinación orixinal da dirección do movemento, a síntese do movemento e da súa dirección, que relaciona un átomo co outro. *Incerto tempore* non significa indeterminado senón inasignábel, ilocalizábel. Se é certo que o átomo, elemento do pensamento, se move «tan rápido como o pensamento mesmo», como di Epicuro na carta a Herodoto, entón o *clinamen* é a determinación recíproca que se produce «nun tempo máis pequeno que o mínimo de tempo continuo pensábel».

[*Différence et répétition*. 238]

Texto 18

Debemos condensar todas as singularidades, precipitar todas as circunstancias, puntos de fusión, de conxelación, de condensación, nunha ocasión sublime, Kairós, que fai es-talar a solución como algo brusco, brutal e revolucionario.

[*Différence et répétition*. 246]

Texto 19

O único perigo, en todo isto, é confundir o virtual co posíbel. Pois o posíbel oponse ao real; o proceso do posíbel é, por conseguinte, unha «realización». O virtual, pola con-

tra, non se opón ao real; posúe unha plena realidade por si mesmo. O seu proceso é a actualización. Cometeríase un erro se se vira aquí tan só unha disputa verbal: trátase da existencia mesma.

[...] En segundo lugar, o posíbel e o virtual tamén se distinguen porque un remite á forma de identidade no concepto, mentres que o outro designa unha multiplicidade pura na Idea, que exclúe radicalmente o idéntico como condición previa. En fin, na medida en que o posíbel se propón á «realización», é el mesmo concibido como a imaxe do real; e o real como a semellanza do posíbel. [...] Pola contra, a actualización do virtual sempre se fai por diferenza, diverxencia ou diferenciación. A actualización racha tanto coa semellanza como proceso como coa identidade como principio. Nunca os termos actuais se asemellan á virtualidade que actualizan; as calidades e as especies non se parecen ás relacións diferenciais que encarnan; nin as partes se asemellan ás singularidades que encarnan. A actualización, a diferenciación, nese sentido, sempre son unha verdadeira creación. Esta non se fai por limitación dunha posibilidade preexistente. [...] Actualizarse, para algo potencial ou virtual, sempre é crear as liñas diverxentes que corresponden sen semellanza á multiplicidade virtual. Ao virtual correspóndelle a realidade dunha tarefa por cumprir ou dun problema por resolver; o problema é o que orienta, condiciona, xera as solucións; mais estas non se asemellan ás condicións do problema.

[*Différence et répétition*. 272-274.]

—

Texto 20

A perda do nome propio é a aventura que se repite a través de todas as aventuras de Alicia. Porque o nome propio ou singular garántese pola permanencia dun saber. Este saber encárnase en nomes xerais que designan paradas e descansos, substantivos e adxectivos, cos cales o propio mantén unha relación constante. Así, o eu persoal precisa de Deus e do mundo en xeral. Mais cando os substantivos e adxectivos comezan a se diluír, cando os nomes de parada e descanso son arrastrados polos verbos de puro devir e se deslizan na linguaxe dos acontecementos, toda identidade se perde para o eu, o mundo e Deus. [...] Porque a incerteza persoal non é unha dúbida exterior a iso que ocorre, senón unha estrutura obxectiva do acontecemento mesmo, en tanto que vai sempre en dous sentidos á vez, e que despeza ao suxeito segundo esta dobre dirección.

[*Logique du sens.* 11-12]

—

Texto 21

Como di Emile Bréhier na súa bela reconstrución do pensamento estoico: «Cando o escalpelo corta a carne, o primeiro corpo produce sobre o segundo, non unha propiedade nova, senón un novo atributo, o de ser cortado. O *atributo* non designa ningunha *calidade* real..., senón que, pola contra, é expresado sempre por un verbo, o que quere dicir que non é un ser, senón un xeito de ser... Este xeito

de ser atópase nalgún modo no límite, na superficie do ser e non pode cambiar a natureza deste: non é, en verdade, nin activa nin pasiva, xa que a pasividade suporía unha natureza corporal que sofre unha acción. É pura e simplemente un resultado, un efecto que non pode clasificarse entre os seres... (Os estoicos distinguen) radicalmente, algo que ninguén fixera antes que eles, dous planos de ser: por unha banda o ser profundo e real, a forza; por outra, o plano dos feitos, que se xogan na superficie do ser, e que constitúen unha multiplicidade sen fin de seres incorpórais» (BRÉHIER, E.: *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. París, Vrin, 1928, p. 11).

[*Logique du sens*. 14]

—

Texto 22

O devir-ilimitado vólvese o acontecemento mesmo, ideal, incorpóral, con todos os trastornos que lle son propios, do futuro e o pasado, do activo e o pasivo, da causa e o efecto. O futuro e o pasado, o máis e o menos, o excesivo e o insuficiente, o xa e o aínda-non: pois o acontecemento infinitamente divisíbel é sempre *os dous á vez*, eternamente o que vén de pasar e o que vai pasar, mais nunca o que pasa (cortar demasiado profundamente e non o suficiente). O activo e o pasivo: pois o acontecemento, ao ser impasíbel, cámbiaos tanto máis canto que non é *nin o un nin o outro*, senón o seu resultado común (cortar – ser-cortado). A causa e o efecto: pois os acontecementos, *ao non ser máis que*

efectos, poden, uns cos outros, entrar moito mellor en funcións de case-causas ou en relacións de case-causalidade sempre reversíbeis (a ferida e a cicatriz).

[*Logique du sens*. 17-18]

Texto 23

De xeito inseparábel, *o sentido é o expresábel ou o expresado da proposición*, e *o atributo do estado de cousas*. Tende unha faciana cara ás cousas, e outra cara ás proposicións. Mais non se confunde nin coa proposición que a expresa nin co estado de cousas ou a calidade que a proposición designa. É exactamente a fronteira das proposicións e as cousas. Neste *aliquid*, á vez extra-ser e insistencia, este mínimo de ser que convén ás insistencias. É neste sentido que é «acontecemento»: *a condición de non confundir o acontecemento coa súa efectuación espazo-temporal nun estado de cousas*. Así pois, non hai que preguntar cal é o sentido dun acontecemento: o acontecemento é o sentido mesmo. O acontecemento pertence esencialmente á linguaxe, está nunha relación esencial coa linguaxe; mais a linguaxe é o que se di das cousas.

[*Logique du sens*. 34]

Texto 24

Á vez, o acontecemento subsiste na proposición que o expresa, e sobrevén ás cousas na superficie, no exterior do ser [...]. Tamén corresponde ao acontecemento o ser dito como futuro pola proposición, pero non menos á proposición o dicir o acontecemento como pasado. Precisamente porque todo pasa pola linguaxe, e pasa na linguaxe, unha técnica xeral de Carroll consiste en presentar o acontecemento *dúas veces*: unha vez na proposición onde subsiste, outra no estado de cousas en cuxa superficie sobrevén.

[*Logique du sens*. 47-48]

—

Texto 25

Que é un acontecemento ideal? É unha singularidade. Ou mellor, é un conxunto de singularidades, de puntos singulares que caracterizan unha curva matemática, un estado de cousas físico, unha persoa psicolóxica e moral. Son puntos de retroceso, de inflexión, etc.; outeiros, nós, focos, centros; puntos de fusión, de condensación, de ebulición, etc.; puntos de lágrimas e de ledicia, de enfermidade e de saúde, de esperanza e de angustia, puntos chamados sensíbeis. Tales singularidades non se confunden porén nin coa personalidade de quen se expresa nun discurso, nin coa individualidade dun estado de cousas designado por unha proposición, nin coa xeneralidade ou a universalidade dun concepto significado pola figura ou a curva. A singulari-

dade fai parte doutra dimensión distinta da designación, da manifestación ou da significación. A singularidade é esencialmente pre-individual, non persoal, a-conceptual. É completamente indiferente ao individual e ao colectivo, ao persoal e ao impersoal, ao particular e ao xeral –e ás súas oposicións–. É *neutra*. En cambio, non é «ordinaria»: o punto singular opónse ao ordinario [Anteriormente, o sentido considerado como «neutro» parecíanos que se opuña ao singular, non menos que ás outras modalidades. Xa que a singularidade non estaba definida senón en relación coa designación e a manifestación, o singular non era definido máis que como individual ou persoal, non como puntual. Agora, pola contra, a singularidade fai parte do dominio neutro].

[*Logique du sens*. 67]

—

Texto 26

Péguy viu profundamente que a historia e o acontecemento eran inseparábeis de tales puntos singulares: «Hai puntos críticos do acontecemento, como hai puntos críticos de temperatura, puntos de fusión, de conxelación, de ebulición, de condensación; de coagulación; de cristalización. E mesmo hai no acontecemento estados de sobrefusión que non se precipitan, que non se cristalizan, que non se determinan mais que pola introdución dun fragmento do acontecemento futuro» [PÉGUY, C.: *Clio*. París: NRF, 1917]. E Péguy soubo inventar toda unha linguaxe, entre as máis

patolóxicas e estéticas que se poidan soñar, para dicir como unha singularidade se prolonga nunha liña de puntos ordinarios, mais tamén se recupera noutra singularidade, se redistribúe noutro conxunto (as dúas repeticións, a mala e a boa, a que encadea e a que salva).

[*Logique du sens*. 68]

—

Texto 27

Cada acontecemento é o tempo máis pequeno, máis pequeno que o mínimo de tempo continuo pensábel, porque se divide en pasado próximo e futuro inminente. Pero é tamén o máis longo tempo, máis longo que o máximo de tempo continuo pensábel, porque constantemente é subdividido polo *Aión* que o iguala á súa liña ilimitada.

[*Logique du sens*. 80]

—

Texto 28

A neutralidade, a impasibilidade do acontecemento, a súa indiferenza ás determinacións do interior e do exterior, do individual e do colectivo, do particular e do xeral, etc., son mesmo unha constante sen a cal o acontecemento non tería verdade eterna e non se distinguiría das súas efectuacións temporais. Se a batalla non é un exemplo de

acontecemento entre outros, senón o Acontecemento na súa esencia, é sen dúbida porque se efectúa de moitas maneiras á vez, e cada participante pode captala a un nivel de efectución diferente no seu presente variábel: así é para as comparacións xa clásicas entre Stendhal, Hugo e Tolstoi tal como eles «ven» a batalla e a fan ver aos seus heroes. Mais é, sobre todo, porque a batalla *sobrevoa* o seu propio campo, neutra respecto a todas as súas efectucións temporais, neutra e impasíbel respecto aos vencedores e aos vencidos, respecto aos covardes e os valentes, tanto máis terríbel por isto, nunca presente, sempre aínda por vir e xa pasada.

[*Logique du sens*. 122]

—

Texto 29

O expresado non se confunde coa súa expresión, senón que insiste ou subsiste [Tema constante das *Cartas de Leibniz a Arnauld*: Deus non creou exactamente a Adán-pecador, senón ao mundo onde Adán pecou]. O mundo expresado está feito de relacións diferenciais e singularidades contiguas. Forma precisamente un mundo na medida en que as series dependentes de cada singularidade converxen coas que dependen das outras: *é esta converxencia a que define a «composibilidade» como regra dunha síntese de mundo*. Alí onde as series diverxen comeza outro mundo, imposible co primeiro. A extraordinaria noción de composibilidade defínese entón coma un *continuum* de singularidades, tendo a continuidade por criterio ideal a converxencia das

series. Tampouco a noción de imposibilidade é redutíbel á de contradición; é máis ben a contradición a que deriva dela dalgunha maneira: a contradición entre Adán-pecador e Adán-non pecador deriva da imposibilidade dos mundos nos que Adán peca e non peca. En cada mundo, as mónadas individuais expresan todas as singularidades deste mundo –unha infinidade– coma nun murmurio ou un esvaecemento; mais cada unha envolve ou expresa «claramente» só un certo número de singularidades, *esas que en veciñanza se constitúen e que se combinan co seu corpo*. Está claro que o *continuum* de singularidades é completamente distinto dos individuos que o envolven con grados de claridade variábeis e complementarias: as singularidades son pre-individuais. Se é certo que o mundo expresado non existe máis que nos individuos, e que existe alí como predicado, subsiste dunha forma radicalmente outra, como acontecemento ou verbo, nas singularidades que presiden a constitución dos individuos: non xa Adán pecador, senón o mundo onde Adán pecou... É arbitrario privilexiar a inherencia dos predicados na filosofía de Leibniz. Pois a inherencia dos predicados na mónada expresiva supón de entrada a composibilidade do mundo expresado, e esta supón á súa vez a distribución de puras singularidades segundo regras de converxencia e de diverxencia, que aínda pertencen a unha lóxica do sentido e do acontecemento, non a unha lóxica da predicación e da verdade.

[*Logique du sens*. 134-135]

—

Texto 30

Mentres as causas corporais actúan e padecen por unha mestura cósmica, universal presente que produce o acontecemento incorporal, a case-causa opera tratando de dobrar esta causalidade física, encarna o acontecemento no presente máis limitado posíbel, o máis preciso, o máis instantáneo, puro instante captado no punto en que se subdivide en pasado e futuro, e xa non presente do mundo que recollería en si o pasado e o futuro. O actor resta no instante, mentres que o personaxe que interpreta agarda ou teme no porvir, lémbrese ou arrepíntese no pasado: é neste sentido que o actor representa. Facer corresponder o mínimo de tempo interpretábel no instante co máximo de tempo pensábel segundo o Aión. Limitar a efectuación do acontecemento a un presente sen mestura, facer o instante tanto máis tenso e intenso, tanto máis instantáneo en canto expresa un futuro e un pasado ilimitados, este é o uso da representación: o mimo, xa non o adiviño. Xa non se vai do presente máis grande cara a un futuro e un pasado que só se din dun presente máis pequeno; ao contrario, vaise do futuro e do pasado como ilimitados até o presente máis pequeno dun instante puro que non deixa de subdividirse. Así é como o sabio estoico non só comprende e quere o acontecemento, senón que *representa e por iso selecciona*, e que a ética do mimo prolonga necesariamente a lóxica do sentido.

[*Logique du sens*. 172-173]

—

Texto 31

O *Amor fati* non vai senón co combate dos humanos libres. [...] O estalido, o esplendor do acontecemento, é o sentido. O acontecemento non é o que sucede (accidente), está no que sucede o puro expresado que nos fai acenos e nos agar-da. [...] Non se pode dicir nada máis, nunca se dixo nada máis: devir digno do que nos chega, isto é, quere-lo e des-prender de aí o acontecemento, devir fillo dos seus propios acontecementos e, por iso, renacer, refacer un nacemento, romper co seu nacemento de carne. Fillo dos seus acontecementos, e non das súas obras, a obra non é ela mesma producida senón que o é polo fillo do acontecemento.

[*Logique du sens*. 175-176]

Texto 32

Só se capta a verdade eterna do acontecemento se o acontecemento se inscribe tamén na carne; mais cada vez debemos dobrar esta efectución dolorosa cunha contra-efectuación que a limite, a interprete [*la joue*], a transfigure. Hai que acompañarse a si mesmo, de entrada para sobrevivir, mais tamén cando se morre. A contra-efectuación non é nada, é a do bufón cando opera soa e pretende valer polo *que tería podido* suceder. Mais ser o mimo do *que sucede efectivamente*, dobrar a efectución cunha contra-efectuación, a identificación cunha distancia, coma o actor verdadeiro ou o bailarín, é darlle á verdade do acontecemento

a sorte única de non se confundir coa súa inevitábel efectución, á fenda a sorte de sobrevoar o seu campo de superficie incorporal sen se deters no ruxido de cada corpo, e a nós o ir máis lonxe do que criamos poder. Tanto como o acontecemento puro se aprisiona cada vez para sempre na súa efectución, a contra-efectución libérao, sempre para outras veces.

[*Logique du sens*. 188]

—

Texto 33

A filosofía confúndese coa ontoloxía, mais a ontoloxía confúndese coa univocidade do ser (a analoxía sempre foi unha visión teolóxica, non filosófica, adaptada ás formas de Deus, do mundo e do eu). A univocidade do ser non quere dicir que haxa un só e mesmo ser: ao contrario, os entes son múltiples e diferentes, producidos sempre por unha síntese disxuntiva, eles mesmos disxuntos e diverxentes, *membra disjuncta*. A univocidade do ser significa que o ser é Voz, que se di, e se di nun só e mesmo «sentido» de todo aquilo do que se di. Aquilo do que se di non é en absoluto o mesmo. Mais el é o mesmo para todo aquilo do que se di. Ocorre, entón, como un acontecemento único para todo o que lle ocorre ás cousas máis diversas, *Eventum tantum* para todos os acontecementos, forma extrema para todas as formas que permanecen disxuntas nela, mais que fan resoar e ramificar a súa disxunción. A univocidade do ser confúndese co uso positivo da síntese disxuntiva, a máis

alta afirmación: o eterno retorno en persoa ou –como vimos para o xogo ideal– a afirmación do azar nunha vez, o único tirar para todas as tiradas, un só Ser para todas as formas e as veces, unha soa insistencia para todo o que existe, un só fantasma para todos os vivos, unha soa voz para todo o rumor e todas as gotas do mar. O erro sería confundir a univocidade do ser en tanto que se di cunha pseudo-univocidade de aquilo do que se di. Mais, ao tempo, se o Ser non se di sen que suceda, se o Ser é o único acontecemento no que todos os acontecementos comunican, a univocidade remite á vez ao que sucede e ao que se di. A univocidade significa que é a mesma cousa o que sucede e o que se di: o atribuíbel a todos os corpos ou estados de cousas e o expresábel de todas as proposicións. A univocidade significa a identidade do atributo neomático e do expresado lingüístico: acontecemento e sentido. Tampouco deixa que o ser subsista no vago estado que tiña nas perspectivas da analoxía. A univocidade eleva, extrae o ser para distinguilo mellor do que sucede e daquilo do que se di. Arríncallo aos entes para devolverllo nunha vez, para abatelo sobre eles por todas as veces. Puro dicir e puro acontecemento, a univocidade pon en contacto a superficie interior da linguaxe (insistencia) coa superficie exterior do ser (extra-ser). O ser unívoco insiste na linguaxe e sobrevén ás cousas; mide a relación interior da linguaxe coa relación exterior do ser. Nin activo nin pasivo, o ser unívoco é neutro. É el mesmo *extra-ser*, é dicir, este mínimo de ser común ao real, ao posíbel e ao imposíbel. Posición no baleiro de todos os acontecementos nun, expresión no sensentido de todos os sentidos nun, o ser unívoco é a pura forma do Aión, a forma da exterioridade que relaciona as

cousas e as proposicións. Nunha palabra, a univocidade do ser ten tres determinacións: un só acontecemento para todos; un só e mesmo *aliquid* para o que pasa e o que se di; un só e mesmo ser para o imposible, o posible e o real.

[*Logique du sens*. 210-211]

Texto 34

Pois hai un mínimo de tempo sensíbel como un mínimo de tempo pensábel, e un tempo máis pequeno que o mínimo nos dous casos. Mais, de golpe, os tempos análogos ou as determinacións análogas do tempo organízanse nunha gradación, unha gradación que nos fai pasar do pensábel ao sensíbel e á inversa: 1°) tempo máis pequeno que o mínimo de tempo pensábel (*incertum tempus* efectuado polo clinamen); 2°) mínimo de tempo continuo pensábel (velocidade do átomo nunha mesma dirección); 3°) tempo máis pequeno que o mínimo de tempo sensíbel (*punctum temporis*, ocupado polo *simulacro*); 4°) mínimo de tempo continuo sensíbel (ao cal corresponde a *imaxe* que asegura a percepción do obxecto).

[*Logique du sens*. 318]

Texto 35

A estricta correlación do fluxo e do código implica que nunha sociedade, en aparencia –e é o noso punto de partida– non podemos tomar os fluxos máis que en e pola operación que os codifica. Un fluxo non codificado é, propiamente falando, a cousa ou o innomeábel.

[*Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia.* 40]

—

Texto 36

Aquilo co que –inconscientemente e a través da súa muller– un fai o amor, dito isto no sentido máis estricto do termo, é un certo número de procesos económicos, políticos, sociais.

[*Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia.* 33]

—

Texto 37

Unha máquina defínese como un *sistema de cortes*. [...] Toda máquina, en primeiro lugar, está en relación cun fluxo material continuo (*hyle*) no cal ela corta. [...] O corte, lonxe de opoñerse á continuidade, condiciónaa, implica ou define o que corta como continuidade ideal. É que, como vimos, toda máquina é máquina de máquina. A máquina só produce un corte de fluxo cando está conectada a outra

máquina que se supón produtora do fluxo. E sen dúbida esta outra máquina é, en realidade, á súa vez, corte. [...] Nunha palabra, toda máquina é corte de fluxo en relación a aquela á que está conectada, mais fluxo ela mesma ou produción de fluxo con respecto á que se lle conecta. Tal é a lei da produción de produción.

[*Capitalisme et schizophrénie* tome 1. 43-44]

—

Texto 38

Se o desexo está reprimido non é porque sexa desexo da nai e da morte do pai; pola contra, se devén isto é porque está reprimido, só adopta esta máscara baixo a represión que lla modela e lla aplica. Por outra parte, podemos dudar de que o desexo sexa un verdadeiro obstáculo á instauración da sociedade, como din os partidarios dunha concepción *campista*. Xa vimos a outros... O verdadeiro perigo está noutra parte. Se o desexo é reprimido é porque toda posición de desexo, por pequena que sexa, pode poñer en cuestión a orde establecida dunha sociedade: non é que o desexo sexa asocial, senón que é, ao contrario, perturbador: non hai máquina desexante que poida establecerse sen escachar sectores sociais enteiros. Pese ao que pensan certos revolucionarios, o desexo na súa esencia é revolucionario –o desexo, non a festa!– e ningunha sociedade pode soportar unha posición de desexo verdadeira sen que as súas estruturas de explotación, avasallamento e xerarquía non se vexan comprometidas.

[*Capitalisme et schizophrénie* tome 1. 138]

Texto 39

O problema do *socius* sempre foi este: codificar os fluxos do desexo, inscribilos, rexistralos, lograr que ningún fluxo flúa se non está taponado, canalizado, regulado. Cando a *máquina territorial* primitiva non foi suficiente, a *máquina despótica* instaurou unha sorte de sobrecodificación. Mais a *máquina capitalista*, en tanto que se establece sobre as ruínas máis ou menos afastadas dun Estado despótico, atópase nunha situación totalmente nova: a descodificación e a desterritorialización dos fluxos.

[*Capitalisme et schizophrénie* tome 1. 40-41]

Texto 40

Pirámide funcional que ten ao déspota na cima, motor inmóbil, o aparello burocrático como superficie lateral e órgano de transmisión, os aldeáns na base como pezas traballadoras. Os *stocks* forman o obxecto dunha acumulación, os bloques de débeda convértense nunha relación infinita baixo a forma do tributo.

[*Capitalisme et schizophrénie* tome 1. 230]

Texto 41

Por iso o capitalismo e o seu corte non se definen simplemente por fluxos descodificados, senón pola descodificación xeneralizada dos fluxos, a nova desterritorialización masiva, a conxunción dos fluxos desterritorializados. É a singularidade desta conxunción a que fixo a universalidade do capitalismo.

[*Capitalisme et schizophrénie tome 1. 265-266*]

Texto 42

A oposición teórica [é] entre os fluxos descodificados tal como entran nunha axiomática de clase sobre o corpo cheo do capital e os fluxos descodificados que se liberan tanto desta axiomática como do significante despótico [...]. A oposición xorde entre [...] os servos da máquina e os que a fan estalar ou fan estalar as súas engrenaxes. Entre o réxime da máquina social e o das máquinas desexantes. Entre os límites interiores relativos e o límite exterior absoluto. Se se quere: entre os capitalistas e os esquizos.

[*Capitalisme et schizophrénie tome 1. 303-304*]

Texto 43

A tese da esquizanálise é simple: o desexo é máquina, síntese de máquinas, arranxo [*agencement*] maquínico –máquinas desexantes–. O desexo é da orde da *producción*, toda *producción* é á vez desexante e social. Reprochamos, pois, á psicanálise o esmagar esta orde da *producción*, o tela vertido na *representación*.

[*Capitalisme et schizophrénie tome 1. 352*]

—

Texto 44

Un grupo revolucionario en canto ao preconsciente fica un *grupo sometido*, até cando conquista o poder, en tanto que este mesmo poder remite a unha forma de potencia que continúa a escravizar e esmagar a *producción desexante*. No momento en que é revolucionario preconsciente, tal grupo presenta xa todas as características inconscientes dun grupo sometido: a subordinación a un *socius* como soporte fixo que se atribúe ás forzas produtivas, e extrae e absorbe a súa plusvalía.

[...] Un *grupo-suxeito*, pola contra, é aquel cuxas caxes libidinosas son elas mesmas revolucionarias; fai penetrar o desexo no campo social e subordina o *socius* ou a forma de potencia á *producción desexante*; produtor de desexo e desexo que produce, inventa formacións sempre mortais que conxuran nel a efusión dun instinto de morte.

[*Capitalisme et schizophrénie tome 1. 417*]

Texto 45

Ademais, e sobre todo, non buscamos ningunha escapatoria ao dicir que a esquizanálise *en tanto que tal* non ten estritamente ningún programa político que propoñer. Se tivese un, sería á vez grotesco e inquietante. Non se toma por un partido, nin sequera por un grupo, e non pretende falar en nome das masas. Dáse por suposto que un programa político non se vai elaborar no marco da esquizanálise. [...] A esquizanálise en tanto que tal non expón o problema da natureza do socius que debe xurdir da revolución; non pretende de ningún xeito equivaler á revolución **mesma**. Dado un socius, tan só pregunta que lugar lle reserva á produción desexante, que papel motor ten o desexo, baixo que formas se fai a conciliación do réxime da produción desexante co réxime da produción social, posto que de calquera xeito é a mesma produción, pero baixo dous réximes diferentes.

[*Capitalisme et schizophrénie* tome 1.456]

—

Texto 46

Nunca hai que preguntar que quere dicir un libro, significado ou significante, non hai nada que comprender nun libro, preguntárase con que funciona, en conexión con que fai pasar ou non intensidades, en que multiplicidades in-

troude e metamorfosea a súa, con que corpos sen órganos fai converxer o seu. Un libro só existe grazas ao fóra e ao exterior.

[*Capitalisme et schizophrénie tome 2. 10*]

Texto 47

Non basta con dicir ¡Viva o múltiple! [...] O múltiple *hai que facelo*, non por engadir constantemente unha dimensión superior, senón, ao contrario, [...] sempre $n-1$ (só así o un fai parte do múltiple, sendo sempre subtraído). Subtraer o único da multiplicidade a constituír: escribir a $n-1$. Un sistema tal podería denominarse rizoma. Un rizoma como talo subterráneo distínguese absolutamente das raíces e das raiciñas. Os bulbos, os tubérculos son rizomas. [...] Mesmo os animais sono na súa forma de manda, as ratas son rizomas.

[*Capitalisme et schizophrénie tome 2. 13*]

Texto 48

Eu estou no bordo desa multitude, na periferia; pero pertenzo a ela, estou unida a ela por unha extremidade do meu corpo, unha man ou un pé. Sei que esta periferia é o meu único lugar posíbel, morrería se me deixase arrastrar ao centro

da loita, pero seguramente me sucedería o mesmo se a abandonase.

[*Capitalisme et schizophrénie tome 2. 41*]

—

Texto 49

Non hai enunciado individual, senón arranxos maquínicos produtores de enunciados. Nós dicimos que o arranxo é fundamentalmente libidinal e inconsciente, é dicir, o inconsciente en persoa. Polo momento, nós vemos elementos (ou multiplicidades) de distintos tipos: máquinas humanas, sociais e técnicas, molaes, organizadas; máquinas moleculares, coas súas partículas de devir-inhumano; aparatos edípicos (*pois si, por suposto, hai enunciados edípicos, e moitos*); aparatos contraedípicos, de aspecto e funcionamento variábeis. Verémolo máis tarde. Mesmo non podemos falar máis de máquinas distintas, senón unicamente de tipos de multiplicidades que se combinan e forman nun determinado momento un só e mesmo arranxo maquínico, figura sen rostro da libido. Todos estamos incluídos nun arranxo dese tipo, reproducimos o enunciado cando cremos falar en nome propio, ou máis ben falamos en nome propio cando producimos o enunciado. Que estraños son os enunciados, verdadeiros discursos de tolos.

[*Capitalisme et schizophrénie tome 2. 50*]

—

Texto 50

É preciso conservar unha boa parte do organismo para que cada mañá poida volver formarse; tamén hai que conservar pequenas provisións de significancia e de interpretación, mesmo para opoñelas ao seu propio sistema cando as circunstancias o esixen, cando as cousas, as persoas, e mesmo as situacións, vos forzan a iso; e tamén hai que conservar pequenas doses de subxectividade, xusto as suficientes para poder responder á realidade dominante. Mimade os estratos. Non se pode alcanzar o CsO, e o seu plan de consistencia, desestratificando salvaxemente. [...] Liberádeo cun xesto demasiado violento, destrúide os estratos sen prudencia, e terédesvos matado vós mesmos, afundido nun burato negro ou mesmo arrastrado a unha catástrofe, en lugar de trazar o plan. O peor non é ficar estratificado –organizado, significado, suxeito– senón precipitar os estratos nun derrubamento suicida ou demente, que os fai recaer [*retomber*] sobre nós, como un peso definitivo.

[*Capitalisme et schizophrénie tome 2. 199*]

—

Texto 51

O CsO é desexo, el desexa e grazas a el se desexa. Non só porque é o plan de consistencia ou o campo de inmanencia do desexo, senón porque, mesmo cando cae no baleiro da desestratificación brutal, ou ben na proliferación do estrato canceroso, fica como desexo. O desexo vai até ese extremo:

unhas veces desexar o seu propio aniquilamento, outras desexar que ten a potencia de aniquilar. Desexo de cartos, desexo de exército, de policía e de Estado, desexo-fascista, mesmo o fascismo é desexo. Hai desexo cada vez que hai constitución dun CsO baixo unha relación ou baixo outra. Non é un problema de ideoloxía, senón de pura materia, fenómeno de materia física, biolóxica, psíquica, social ou cósmica. Por iso o problema material dunha esquizanálise é saber se dispoñemos dos medios necesarios para facer a selección, para separar o CsO dos seus dobres: corpos vidrosos e baleiros, corpos cancerosos, totalitarios e fascistas. A proba do desexo: non denunciar falsos desexos, senón no desexo distinguir o que remite á proliferación de estrato, ou ben á desestratificación demasiado violenta, e o que remite á construción do plan de consistencia (vixiar até en nós mesmos ao fascista, e tamén ao suicida e ao demente). O plan de consistencia non é simplemente o que está constituído por todos os CsO. Hai os que rexeita, el é o que fai a selección, coa máquina abstracta que o traza.

[*Capitalisme et schizophrénie tome 2. 203-204*]

—

Texto 52

As liñas de fuga non consisten nunca en fuxir do mundo, senón máis ben en facelo fuxir a el, como cando se perfora un tubo, e non hai sistema social que non fuxa de todas as metas, mesmo se os seus segmentos non cesan de se endurecer para obstaculizar as liñas de fuga. Nunha liña

de fuga, non hai nada simbólico nin imaxinario. Nada máis activo que unha liña de fuga, no animal e no humano. Mesmo a Historia está obrigada a pasar por aí máis ben que por «cortes significantes». En cada momento, que é o que fuxe nunha sociedade? É sobre as liñas de fuga que se inventan armas novas, para opoñelas ás pesadas armas de Estado, e «é posíbel que fuxa, mais durante toda a miña fuxida busco un arma». É sobre as súas liñas de fuga que os nómades o arrasaban todo ao seu paso, e atopaban novas armas que provocaban o estupor do faraón. De todas as liñas que distinguimos, pode que un mesmo grupo ou individuo as presente á vez. Mais o máis frecuente é que un grupo ou individuo funcione el mesmo como liña de fuga; creala máis que seguila, ser a arma vivinte que un forxa máis que aquel que se apodera dela.

[*Capitalisme et schizophrénie* tome 2. 249-250]

—

Texto 53

Nós non invocamos ningún pulo de morte. Non hai pulo interno no desexo, non hai mais que arranxos. O desexo sempre está axenciado, e é o que o arranxo determina ser. No nivel das liñas de fuga, o arranxo que as traza é do tipo máquina de guerra. As mutacións remiten a esa máquina, *que non ten certamente a guerra por obxecto*, senón a emisión de *quanta* de desterritorialización, o paso de fluxos mutantes (toda creación, neste sentido, pasa por unha máquina de guerra). Hai moitas razóns que amosan que a máquina

de guerra ten outra orixe, que é outro arranxo que o aparato de Estado. De orixe nómade, está dirixida contra el. Este será un dos problemas fundamentais do Estado, apropiarse desta máquina de guerra que lle é estraña, convertela nunha peza do seu aparato, baixo a forma dunha institución militar fixa; o Estado sempre atopará grandes dificultades a este respecto. Pero é precisamente cando a máquina de guerra non ten por obxecto máis que a guerra cando substitúe a mutación pola destrución, cando libera a carga máis catastrófica. A mutación non era en modo algún unha transformación da guerra, ao contrario, a guerra é a que vén sendo como o fracaso ou a repercusión da mutación, o único obxecto que resta da máquina de guerra desde que perdeu a súa potencia de mudar. Como consecuencia, habería que dicir que a guerra só é o abominábel residuo da máquina de guerra, ben porque esta se deixa apropiar polo aparato de Estado, ben, o que é peor, porque se construíu un aparato de Estado que non serve máis que para a destrución. Entón, a máquina de guerra xa non traza liñas de fuga mutantes, senón unha pura e fría liña de abolición.

[*Capitalisme et schizophrénie tome 2.* 280]

—

Texto 54

Púidose sinalar que a palabra «anomal», adxectivo caído en desuso, tiña unha orixe ben diferente da de «anormal». A-normal, adxectivo latino sen substantivo, cualifica o que non ten regra ou o que contradí a regra, mentres que, «an-

omalía», substantivo grego que perdeu o seu adxectivo, designa o desigual, o rugoso, a asperidade, o máximo de desterritorialización. O anormal non pode definirse máis que en función de caracteres, específicos ou xenéricos; mais o anomal é unha posición ou un conxunto de posicións con relación a unha multiplicidade. Os bruxos sérvense, entón, do vello adxectivo «anomal» para situar as posicións dun individuo excepcional na manda. É sempre co Anomal, Moby Dick ou Xosefina con quen se fai alianza para devir-animal.

[*Capitalisme et schizophrénie tome 2.298*]

—

Texto 55

Existe un modo de individuación moi diferente do dunha persoa, un suxeito, unha cousa ou unha substancia. Nós reservámoslle o nome de *hecceidade*. Unha estación, un inverno, un verán, unha hora, unha data, teñen unha individualidade perfecta que non carece de nada, aínda que non se confunda coa dunha cousa ou dun suxeito. Son *hecceidades*, no sentido de que en elas todo é relación de movemento e de repouso entre moléculas ou partículas, poder de afectar e de ser afectado.

[...] Todo o arranxo no seu conxunto individuado atópase sendo unha hecceidade; defínese por unha lonxitude e unha latitude, por velocidades e afectos, independentemente das formas e dos suxeitos que non pertencen máis que a outro plan. Son o mesmo lobo, ou o cabalo, ou

x nenx, os que deixan de ser suxeitos para devir acontecementos, arranxos que son inseparábeis dunha hora, dunha estación, dunha atmosfera, dun aire, dunha vida.

[*Capitalisme et schizophrénie* tome 2. 318, 321]

—

Texto 56

Non querer o que sucede, con esa falsa vontade que se lamenta e se defende, e que se perde na mímica, senón levar a queixa e o furor até o punto en que se volven en contra do que sucede para restituír o acontecemento, desprendelo, extraelo no concepto vivo.

[*Qu'est-ce que la philosophie?* 151]

CRONOLOGÍA

1925: Gilles Deleuze nasce en París (Francia)	
	1927: Heidegger publica <i>Ser e Tempo</i> .
	1930: Nace Jacques Derrida.
	1933: Nace Antonio Negri.
	1934: Nace Fredric Jameson.
	1938: Sartre publica <i>A náusea</i> . Morre Husserl. Disolución do Círculo de Viena.
	1939: Morre Freud. Comezo da ditadura de Franco. Comezo da 2ª guerra mundial.
	1941: Marcuse publica <i>Razón e revolución</i> . Ataque xaponés a Pearl Harbour.
	1943: Sartre publica <i>O ser e a nada</i> . Nace Terry Eagleton.
1944: Comeza a estudar Filosofía na Universidade da Sorbona de París con profesores como Alquié, Hyppolite, Canguilhem ou M. de Gandillac.	1944: Adorno e Horkheimer publican <i>Dialéctica da ilustración</i> . Desembarco aliado en Normandía. Liberación de París. Nace Ulrich Beck.
	1945: Merleau-Ponty publica <i>Fenomenoloxía da percepción</i> . Bombas atómicas sobre Hiroshima e Nagasaki: Capitulación de Alemaña e Xapón. Creación da ONU e a UNESCO.
	1946: Sartre publica <i>O existencialismo é un humanismo</i> .
1947: Diploma de Estudos Superiores.	1947: Heidegger publica <i>Carta sobre o humanismo</i> .

1948: Remata os estudos en Filosofía co título de “Agregado”. Comeza como profesor no Liceo de Amiens.	1948: Asasinato de Gandhi. Declaración do Estado de Israel e primeira guerra árabe-israelí. Creación da OTAN.
1953: Profesor no Liceo de Orleans. Publica <i>Empirismo e subxectividade</i> .	1949: República popular China. División de Alemaña. 1953: Heidegger publica <i>Introducción á metafísica e Wittgenstein as Investigacións filosóficas</i> .
1955: Profesor no Liceo Louis-le-Grand de París.	1955: Lévi-Strauss publica <i>Tristes trópicos e Marcuse Eros e civilización</i> . Morre Ortega. Pacto de Varsovia.
1957: Profesor asistente na Universidade da Sorbona.	1957: Heidegger publica <i>Identidade e diferenza e Ricoeur Da interpretación</i> . Inicio da era espacial: <i>Sputnik I</i> (URSS). Creación do mercado común.
1960: Investigador no Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS).	1958: Lévi-Strauss publica <i>Antropoloxía estrutural</i> . 1960: Gadamer publica <i>Verdade e método e Sartre Crítica da razón dialéctica</i> . J. F. Kennedy, presidente dos EUA
1962: Publica <i>Nietzsche e a filosofía</i> .	1962: Aubenque publica <i>O problema do ser en Aristóteles</i> . Crise dos mísiles en Cuba.
1963: Publica <i>A filosofía crítica de Kant</i> .	1963: Asasinato de Kennedy.
1964: Profesor na Facultade de Letras e Ciencias Humanas de Lyon. Publica <i>Proust e os signos</i> .	1964: Lacan publica <i>Os catros conceptos fundamentais da psicanálise e Merleau-Ponty O visíbel e o invisíbel</i> . Sartre rexeita o Premio Nobel. Comezo da guerra do Vietnam.
1965: Publica <i>Nietzsche</i> .	1965: Asasinato de Malcolm X.
1966: Publica <i>O bergsonismo</i> .	1966: Foucault publica <i>As palabras e as cousas</i> , Adorno <i>Dialéctica negativa e Lacan Escritos</i> . Revolución cultural china.

1967: Publica <i>Presentación de Sacher-Masoch. O frío e o cruel.</i>	1967: Derrida publica <i>Da gramatoloxía e A escrita e a diferenza</i> ; Horkheimer <i>Crítica da razón instrumental</i> . Ditadura dos coroneis en Grecia. Guerra dos Seis días.
1968: Defende a Tese de Doutoramento. Publica <i>Diferenza e repetición e Spinoza e o problema da expresión.</i>	1968: Habermas publica <i>Coñecemento e interese</i> . «Maio francés». Primavera de Praga.
1969: Profesor na Universidade París VIII – Vincennes, onde están tamén Lyotard e Châtelet. Publica <i>Lóxica do sentido</i> . Coñece a Félix Guattari. Opérano dunha afección respiratoria, que non o abandonará até o final da súa vida.	1969: Chegada do ser humano á lúa.
1970: Publica <i>Spinoza, filosofía práctica.</i>	1970: Foucault publica <i>Theatrum philosophicum</i> . Salvador Allende, presidente de Chile.
1972: Publica, xunto con Guattari, <i>O Anti-Edipo.</i>	1972: Derrida publica <i>Marxes da filosofía, A diseminación e Posicións e Guattari Psicanálise e transversalidade.</i>
	1973: Golpe de estado de Pinochet en Chile.
	1974: Derrida publica <i>Glas</i> . «Revolución dos caraveis» en Portugal. Escándalo do Watergate.
1975: Publica, xunto con Guattari, <i>Kafka, por unha literatura menor.</i>	1975: Foucault publica <i>Vixitar e castigar</i> . Morre Franco. Fin da guerra do Vietnam.
1976: Publica, xunto con Guattari, <i>Rizoma.</i>	1976: Morre Heidegger. Negri publica <i>Fábrica da estratexia</i> . 33 leccións sobre Lenin. Matanza en Soweto. Comezo da ditadura militar argentina.

<p>1977: Publica <i>Diálogos</i>. Foucault escribe o prefacio para a tradución inglesa do <i>Anti-Edipo</i>.</p>	<p>1977: Guattari publica <i>A revolución molecular</i> e Negri <i>A Forma-Estado</i>. Primeiras eleccións xerais en España.</p>
	<p>1978: Apróbase a Constitución española.</p>
<p>1979: Publica, con Carmelo Bene, <i>Superposições</i>.</p>	<p>1979: Lyotard publica <i>A condición postmoderna</i>, Negri <i>Marx alén de Marx</i>, Guattari <i>O inconsciente maquínico</i>, Lévinas <i>O tempo e o outro</i> e Rorty <i>A filosofía e o espello da natureza</i>. Negri é detido en Italia e acusado de “insurrección armada contra os poderes do Estado”. A URSS invade Afganistán. Réxime fundamentalista islámico de Jomeini en Irán. Thatcher, primeira ministra británica.</p>
<p>1980: Publica, xunto con Guattari, <i>Mil mesetas</i>.</p>	<p>1980: Derrida publica <i>A carta postal</i> e Vattimo <i>As aventuras da diferenza</i>. Asasinato de John Lennon. Guerra Irán-Irak. Reagan, presidente dos EUA</p>
<p>1981: Publica <i>Francis Bacon. Lóxica da sensación</i>.</p>	<p>1981: Habermas publica <i>Teoría da acción comunicativa</i>, Negri <i>A anomalía salvaxe</i> e Jameson <i>O inconsciente político</i>. Morre Lacan. Tentativa de golpe de Estado en España. Mitterand, presidente francés. Derrida é encarcerado en Praga e liberado por mediación de Mitterand. Estatuto de Galiza.</p>
<p>1983: Publica <i>A imaxe-movemento</i>.</p>	<p>1983: Vattimo publica <i>O pensamento débil</i>. Negri exíliase a Francia aproveitando a súa saída do cárcere ao ser elixido deputado. Asasinato de Indira Gandhi.</p>
	<p>1984: Derrida publica <i>A filosofía como institución</i> e Lyotard <i>A diferenza</i>. Morre Foucault.</p>
<p>1985: Publica <i>A imaxe-tempo</i>.</p>	<p>1985: Negri e Guattari publican <i>As verdades nómadas</i>, e Vattimo <i>A fin da modernidade</i>. Gorbachov, líder da URSS. Portugal e España entran na CEE.</p>
<p>1986: Publica <i>Foucault</i>.</p>	<p>1986: Baudrillard publica <i>América</i>, Eagleton <i>William Shakespeare</i> e Beck <i>A sociedade do risco</i>.</p>

<p>1987: Xubilase como profesor.</p> <p>1988: Publica <i>O pregue, Leibniz e o barroco e Pericles e Verdi. A filosofía de François Châtelet</i>. Apoia a candidatura do comi- co Coluche á presidencia da República francesa.</p>	<p>1987: Derrida publica <i>Psyché: invencións do outro</i>. «Perestroika». Firma do primeiro acordo sobre desarme. Comezo da primeira «intifada» palestina. Tripartito comandado polo PSdeG en Galiza.</p> <p>1988: Jameson publica <i>A ideoloxía da Teoría, Ensaio 1971-1986</i>.</p> <p>1989: Guattari publica <i>Cartografías esquizanalíticas e As tres ecoloxías e Žižek O sublime obxecto da ideoloxía</i>. Primeiras eleccións democráticas na URSS. Matanza de Tiananmen. Cae o muro de Berlín. Fraga gaña as eleccións galegas.</p>
<p>1990: Publica <i>Conversacións. 1972-1990</i>.</p>	<p>1990: Jameson publica <i>A posmodernidade, ou a Lóxica cultural do Capitalismo Serodio, e Marxismo Serodio. Adorno, ou a Persistencia da dialéctica</i>. Negri publica <i>O traballo de Xob</i>. Liberación de Nelson Mandela. Desintegración da URSS. Fin da ditadura de Chile.</p>
<p>1991: Publica, xunto con Guattari, <i>Que é a filosofía?</i> Comeza unha relación epistolar con Alain Badiou.</p> <p>1992: Publica <i>O esgotado</i>.</p>	<p>1991: Guerra do golfo. Proclamación da fin do «apartheid» en Sudafrica. Firma do tratado de Maastricht.</p> <p>1992: Morre Guattari. Negri publica <i>O poder constituinte. Ensaio sobre as alternativas da modernidade e Spinoza subversivo</i>, e Jameson <i>Xeopolítica estética</i>. Guerra na ex-Lugoslavia. Clinton, presidente dos EUA.</p>
<p>1993: Publica <i>Crítica e clínica</i>. Vive retirado na súa casa estudando <i>O Capital</i> de Marx.</p>	<p>1993: Derrida publica <i>Espectros de Marx; Lévinas Deus, a morte e o tempo</i>, Lyotard <i>Moralidades postmodernas</i> e Rawls <i>O liberalismo político</i>. Nace a Unión Europea.</p>

	<p>1994: Derrida publica <i>Forza de lei e Políticas da amizade</i>, Negri e Hardt O <i>trabalho de Dioniso</i>, e Jameson <i>As sementes do tempo</i>. Revolta zapatista en Chiapas. Mandela gaña as eleccións en Sudáfrica. Guerra civil en Ruanda.</p>
<p>1995: Deleuze, gravemente enfermo da afección respiratoria, suicídase.</p>	<p>1995: Morre Lévinas. Derrida publica <i>Mal de arquivo</i>. Matanza de refuxiados hutus. Chirac gaña as eleccións en Francia. Asasinato de Isaac Rabin. Nacemento do euro.</p>

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE DELEUZE

Libros

- con André Cresson: *David Hume, sa vie, son oeuvre* (París: Press Universitaires de France, 1953).
- Empirisme et subjectivité: Essai sur la Nature humaine selon Hume* (París: Press Universitaires de France, 1953).
- Versión española: *Empirismo y Subjectividad* (Madrid: Gedisa, 1981) de Hugo Acevedo.
- Versión portuguesa: *Empirismo e subjetividade. Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume* (São Paulo: Editora 34, 2001) de Luiz B. L. Orlandi.
- Nietzsche et la philosophie* (París: Presses universitaires de France, 1962).
- Versión española: *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1971) de Carmen Artal.
- Versión portuguesa: *Nietzsche e a filosofia* (Porto: Rés., 1987) de António Magalhães.
- La Philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés* (París: Presses universitaires de France, 1963).
- Versión española: «Filosofía Crítica de Kant» de Francisco Monge en *Deleuze, Spinoza, Kant, Nietzsche* (Barcelona: Editorial Labor, 1974).
- Versión portuguesa: *Filosofia critica de Kant* (Lisboa: Edições 70, 1987) de Geminiano Franco.
- Marcel Proust et les signes* (París: Presses universitaires de France, 1964). A segunda edición cambia o título para *Proust et les signes* e engade un capítulo chamado «La Machine littéraire». A terceira edición engade un capítulo chamado «Présence et fonction de la folie, l'Arraignée».
- Nietzsche: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (París: Presses universitaires de France, 1965).
- Versión española: «Nietzsche» de Francisco Monge, publicado en *Deleuze, Spinoza, Kant, Nietzsche* (Barcelona: Editorial Labor, 1974).
- Versión portuguesa: *Nietzsche* (Lisboa: Edições 70, 1985).
- Le Bergsonisme* (París: Presses universitaires de France, 1966).
- Versión española: *El Bergsonismo* (Madrid: Ediciones Catédra, 1987) de Luis Ferrero Carracedo.
- Versión portuguesa: *Bergsonismo* (São Paulo: Editora 34, 1999) de Luiz B.L. Orlandi.

- con Leopold von Sacher-Masoch: *Présentation de Sacher-Masoch* (París: Éditions de Minuit, 1967).
 Versión española: *Presentacion de Sacher-Masoch* (Madrid: Taurus, 1973) de A.M. García Martínez.
 Versión portuguesa: *Sade/Masoch* (Lisboa: Assirio e Alvim, 1973).
- Différence et répétition* (París: Presses Universitaires de France, 1968).
 Versión española: *Diferencia y repetición* (Gijón: Júcar Universidad, 1988) de Alberto Cardín. Nova traducción (Madrid – Buenos Aires: Amorrortu, 2002) de Silvia Delpy e Hugo Beccacece.
 Versión portuguesa: *Diferença e repetição* (Rio de Janeiro: Graal, 1988) de Luiz Orlandi e Roberto Machado.
- Spinoza et le problème de l-expression* (París: Éditions de Minuit, 1968).
 Versión española: *Spinoza y el problema de la expresión* (Barcelona: Muchnik Editores, 1975) de Horst Vogel.
- Logique du sens* (París: Éditions de Minuit, 1969).
 Versión española: *Lógica del sentido* (Barcelona: Barral, 1970) de Ángel Abad. Nova traducción (Barcelona: Paidós, 1989) de Miguel Morey e Víctor Molina.
 Versión portuguesa: *Logica do sentido* (São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo) de Luiz Roberto Salinas Fortes.
- Spinoza: textes choisis* (París: Presses universitaires de France, 1970). Segunda edición, *Spinoza: Philosophie pratique* (París: Éditions de Minuit, 1981).
 Versión española: «Spinoza» de Francisco Monge en *Deleuze, Spinoza, Kant, Nietzsche* (Barcelona: Editorial Labor, 1974).
 Versión portuguesa: *Espinoza e os Signos* (Porto: Rés editora, 1981) de Abílio Ferreira.
- Proust et les signes* (París: Presses universitaires de France, 1970). Reimpresión aumentada de *Marcel Proust et les signes*. Texto engadido, «La Machine littéraire.»
 Versión española: *Proust y los signos* (Barcelona: Anagrama, 1972) de Francisco Monge.
- con Félix Guattari: *Capitalisme et schizophrénie tome 1: l'Anti-Oedipe* (París: Éditions de Minuit, 1972). A segunda edición (1973) engade «Bilan-programme pour machines-désirantes» de *Minuit 2* como apéndice.
 Versión española: *El Antiedipo* (Barcelona: Barral, 1973) de Francisco Monge. Reimpresa en Ediciones Paidós S.A., Barcelona, que traduce a segunda edición.

- Versión portuguesa: *O anti-Édipo* (Lisboa: Assirio & Alvim, 1977) de Joana Morais Varela e Manuel Maria Carrilho.
- con Gérard Fromanger: *Fromanger, le peintre et le modèle* (París: Baudard Alvarez, 1973).
- con Félix Guattari: *Kafka: Pour une littérature mineure* (París: Éditions de Minuit, 1975).
- Versión española: *Kafka: Por una literatura menor* (México: Ediciones Era, 1978) de Jorge Aguilar.
- Versión portuguesa: *Kafka: para uma literatura menor* (Lisboa: Assirio & Alvim, 2003) de Rafael Godinho.
- con Félix Guattari: *Rhizome: Introduction* (París: Éditions de Minuit, 1976). Reimpresión revisada en *Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux*.
- Versión española: *Rizoma* (Valencia: Pre-Textos, 1984) de Victor Navarro e C. Casillas.
- Proust et les signes* (París: Presses universitaires de France, 1976). Reimpresión ampliada de *Marcel Proust et les signes*. Texto engadido: conclusión, «Présence et fonction de la folie, l'Araignée».
- Versión portuguesa: *Proust e os signos* (Rio de Janeiro: Forense-Universitaria, 1987) de Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado.
- con Claire Parnet: *Dialogues* (París: Flammarion, 1977).
- Versión española: *Diálogos* (Valencia: Pre-Textos, 1980) de José Vázquez Pérez.
- Versión portuguesa: *Diálogos* (São Paulo: Escuta, 1998) de Eloísa Araújo Ribeiro.
- con Félix Guattari: *Politique et psychanalyse* (Alençon: des mots perdus, 1977).
- Versión española: *Política y Psicoanálisis* (México: Ediciones Terra Nova, 1980) de Raymundo Mier.
- con Carmelo Bene: *Sovrapposizioni* (Milan: Feltrinelli, 1978).
- Versión francesa: *Superpositions* (París: Editions de Minuit, 1979).
- Versión española: «Un manifiesto de menos» de Gerardo Ramírez en *El vampiro pasivo* 12 (1994), pp. 36 e ss.
- Versión portuguesa: *Sobre o teatro. Um manifesto de menos; O esgotado* (Rio de Janeiro: Zahar, 2010) de Fátima Saadi, Ovídio Abreu e Roberto Machado.
- con Félix Guattari: *Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux* (París: Éditions de Minuit, 1980).
- Versión española: *Mil mesetas* (Valencia: Pre-Textos, 1988) de José Vázquez Pérez e Umbelina Larraceleta.

- Versión portuguesa: *Mil planaltos* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2004) de Rafael Godinho.
- Spinoza: Philosophie pratique* (París: Editions de Minuit, 1981).
- Reimpresión ampliada de *Spinoza: textes choisis* (1970). Textos engadidos: capítulo III, «Les Lettres du mal», capítulo V, «L>evolution de Spinoza», e capítulo VI, «Spinoza et nous».
- Versión española: *Spinoza: Filosofía práctica* (Barcelona: Tusquets, 1984) de Antonio Escohotado.
- Versión portuguesa: *Espinoza e os Signos* (Res., 1989).
- Francis Bacon: Logique de la Sensation* (París: Éditions de la Différence, 1981).
- Versión española: *Francis Bacon. Lógica de la sensación* (Madrid: Arena Libros, 2005) de Isidro Herrera.
- Cinema-1: L'Image-mouvement* (París: Éditions de Minuit, 1983).
- Versión española: *La imagen-movimiento: Estudios sobre cine 1* (Barcelona: Paidós, 1984) de Irene Agoff.
- Versión portuguesa: *Cinema 1: a imagem-movimento* (São Paulo: Editora Brasiliense, 1985) de Stella Senra.
- Cinéma-2: L'Image-temps* (París: Éditions de Minuit, 1985).
- Versión española: *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2* (Barcelona: Paidós, 1986) de Irene Agoff.
- Versión portuguesa: *Cinema 2: a imagem-tempo* (São Paulo: Editora Brasiliense, 1990) de Eloísa Araújo Ribeiro.
- Foucault* (París: Éditions de Minuit, 1986).
- Versión española: *Foucault* (Barcelona: Paidós Studio, 1987) de José Vázquez Pérez.
- Versión portuguesa: *Foucault* (Lisboa: Vega, 1987) de José Carlos Rodrigues.
28. *Le Pli: Leibniz et le Baroque* (París: Éditions de Minuit, 1988).
- Versión española: *El Pliegue: Leibniz y el barroco* (Barcelona: Paidós, 1989) de José Vázquez Pérez e Umbelina Larraceleta.
- Versión portuguesa: *A Dobra. Leibniz e o barroco*. (Campinas: Papyrus Ed., 1991) de Luiz Orlandi.
- Périclès et Verdi: La philosophie de François Châtelet* (París: Éditions de Minuit, 1988).
- Versión española: *Pericles y Verdi* (Valencia: Pre-Textos, 1989) de Umbelina Larraceleta e José Vázquez Pérez.
- Pourparlers 1972-1990* (París: Éditions de Minuit, 1990).
- Versión española: *Conversaciones* (Valencia: Pre-Textos, 1995) de José Luis Pardo.

- Versión portuguesa: *Conversações: 1972-1990* (Lisboa: Fim de Século, 2003) de Miguel Serras Pereira.
- con Félix Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?* (París: Éditions de Minuit, 1991).
- Versión española: ¿Qué es la filosofía? (Barcelona: Editorial Anagrama, 1993) de Thomas Kauf.
- Versión portuguesa: *O que é a filosofia?* (Lisboa: Editorial Presença, 1992) de Margarida Barahona e António Guerreiro.
- con Samuel Beckett: *Quad et autre pièces pour la télévision*, suivi de *L'Épuisé* (París: Editions de Minuit, 1992).
- Versión española: «El agotado» de Ernesto Hernández en *El vampiro pasivo* 18 (1997), pp. 1 e ss.
- Versión portuguesa: *Sobre o teatro Um manifesto de menos; O esgotado* (Rio de Janeiro: Zahar, 2010) de Fátima Saadi, Ovídio Abreu e Roberto Machado. 33. *Critique et clinique* (París: Editions de Minuit, 1993).
- Versión española: *Critica y Clínica* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1996) de Thomas Kauf.
- Versión portuguesa: *Critica e clínica* (São Paulo: Editora 34, 1997) de Peter Pál Pelbart.
- L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (París: Minuit, 2002).
- Versión española: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* (Valencia: Pre-Textos, 2005) de José Luis Pardo.
- Versión portuguesa: *A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974)* (São Paulo: Iluminuras, 2008) de David Lapoujade e Luiz B. L. Orlandi.
- Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (París: Minuit, 2003).
- Versión española: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* (Valencia, Pre-Textos, 2007) de José Luis Pardo.

Artigos

- «Bergson 1859-1941» en Maurice Merleau-Ponty, ed., *Les Philosophes célèbres* (París: Éditions d'Art Lucien Mazenod, 1956), pp. 292-299.
- «La conception de la différence chez Bergson» en *Les Études Bergsoniennes IV* (1956), pp. 77-112.
- «Sens et valeurs» en *Arguments* 15 (1959), pp. 20-28. Reimpresión revisada en *Nietzsche et la philosophie*.
- «De Sacher-Masoch au masochisme» en *Arguments* 21 (1961), pp. 40-46. Reimpresión revisada en *Presentation de Sacher-Masoch*.

- «Lucrece et le naturalisme» en *Études philosophiques* 1961:1, pp. 19-29.
Reimpresión revisada en *Logique du sens* (apéndice).
- «Mystère d'Ariane» en *Bulletin de la Société française d'études nietzschéennes* (Mar. 1963), pp. 12-15. Reimpresión en *Philosophie* 17 (inverno 1987), pp. 67-72.
Reimpresión revisada en *Magazine littéraire* 298 (abril 1992), pp. 21-24.
Reimpresión revisada en *Critique et clinique*.
- «L>Idée de genèse dans l>esthétique de Kant» en *Revue d'Esthétique* 16:2 (Abril-Xuño 1963), pp. 113-136.
- «Unité de <A la recherche du Temps perdu>» en *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (Out.-Dec. 1963), pp. 427-442. Reimpresión revisada en *Marcel Proust et les signes*.
- «Il a été mon maître» en *Arts* Out. 28-Nov. 3, 1964, pp. 8-9. Reimpresión en Jean-Jacques Brochier, *Pour Sartre* (París: Éditions Jean-Claude Lattès, 1995), pp. 82-88.
- «Pierre Klossowski ou les corps-langage» en *Critique* 214 (1965), pp. 199-219.
Reimpresión revisada en *Logique du sens* (apéndice).
- «Renverser le Platonisme» en *Revue de Métaphysique et de Morale* 71:4 (Out.-Dec. 1966), pp. 426-438. Reimpresión revisada en *Logique du sens* (apéndice).
- «Conclusions: Sur la volonté de puissance et l>éternel retour» en *Cahiers de Royaumont: Philosophie #VI: Nietzsche* (París: Éditions de Minuit, 1967), pp. 275-287.
- «Une Théorie d'autrui (Autrui, Robinson et le pervers)» en *Critique* 241 (1967), pp. 503-525. Reimpresión revisada en *Logique du sens* (apéndice) e como postfacio en Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (París: Gallimard, 1972), pp. 257-283. Reimpresión en *Critique* 591-592 (août-sept. 1996), pp. 675-697.
- «Introduction» to Émile Zola, *La Bête humaine* en *Oeuvres complètes* tome sixième (París: Cercle du livre précieux, 1967), edición de Henri Mitterand, pp. 13-21. Reimpresión revisada en *Logique du sens* (apéndice), e como prefacio á edición de Gallimard de *La Bête humaine* (París, 1977), pp. 7-24.
- «La Méthode de Dramatisation» en *Bulletin de la Société française de Philosophie* 61:3 (Xullo-Set. 1967), pp. 89-118. Reimpresión revisada en *Différence et répétition*.
- «Le Schizophrène et le mot» en *Critique* 255-256 (Agosto-Set. 1968), pp. 731-746.
Reimpresión revisada en *Logique du sens*.
- «Schizologie,» prefacio a Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues* (París: Gallimard, 1970), pp. 5-23. Reimpresión revisada en *Critique et clinique*.
- «Faille et Feux locaux: Kostas Axelos» en *Critique* 26:275 (Abril 1970), pp. 344-351.

- «Proust et les signes» en *La Quinzaine littéraire* 103 (1-15 Out., 1970), pp. 18-21.
 Extracto de «La Machine littéraire,» capítulo engadido á primeira edición de *Marcel Proust et les signes*.
- con Félix Guattari: «Le synthèse disjonctive» en *L>Arc* 43: *Klossowski*, pp. 54-62. Reimpresión revisada en *L>Anti-Oedipe*.
- «Hume» en François Châtelet, ed., *Histoire de la Philosophie tome 4: Les Lumières* (París: Hachette, 1972), pp. 65-78. Reimpresión en Châtelet, ed., *La Philosophie tome 2: De Galilée à Jean-Jacques Rousseau* (Verviers, Belgium: Marabout, 1979), pp. 226-239.
 Versión española en Châtelet, *Historia de la Filosofía 2* (Madrid: Espasa-Calpe, 1976), pp. 256-267.
 Versión portuguesa en Châtelet, *Historia da filosofia* (Lisboa: Dom Quixote, 1980) de A.C. Ribeiro et al.
- «A quoi reconnaît-on le structuralisme?» en François Châtelet, ed., *Histoire de la philosophie tome 8: Le XXe siècle* (París: Hachette, 1972), pp. 299-335. Reimpresión en Châtelet, ed., *La Philosophie tome 4: au XXe siècle* (Verviers, Belgium: Marabout, 1979), pp. 293-329.
 Versión española en Châtelet, *Historia de la Filosofía 4* (Madrid: Espasa-Calpe, 1976), pp. 567-599.
 Versión portuguesa en Châtelet, ed., *Historia da filosofia* (Lisboa: Dom Quixote, 1980) de A.C. Ribeiro et al.
- «Trois problèmes de groupe,» prefacio a Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité* (París: François Maspero, 1972), pp. i-xi. Reimpresión en *Chimères* 23 (été 1994), pp. 7-21, baixo o título «Pierre-Félix.»
 Versión española, «Tres problemas de grupo» en Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad* de Fernando Hugo Azcurra en Siglo XXI 1976, pp. 9-21.
- con Michel Foucault: «Les Intellectuels et le pouvoir» en *L'Arc* 49: Deleuze (1972), pp. 3-10. Reimpresión en 1980.
 Versión española, «Los intelectuales y el poder» de Julia Varela e Fernando Álvarez-Uría en Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta, 1978), pp. 77-86.
 Versión portuguesa de Rua Passos Manuel en *Capitalismo e Esquizofrenia, dossier Anti-Edipo* (Lisboa: Assirio & Alvim, Sociedade Editorial e Distribuidora, 1976). *Cadernos peninsulares/nova serie/ensaio* 20, pp. 13-27.
- «Pensée nomade» en *Nietzsche aujourd'hui? tome 1: Intensités* (París: 10/18, 1973), pp. 105-121, 159-190.

- con Félix Guattari: «Bilan-programme pour machines désirantes» en *Minuit* 2 (Xan. 1973), pp. 1-25. Reimpresión na segunda edición de *L'Anti-Oedipe* (apéndice).
- «Présence et Fonction de la Folie dans la recherche du Temps perdu» en *Saggi e Ricerche di Letteratura Francese vol. XII, new series* (Rome: Editore, 1973), pp. 381-390. Capítulo engadido a *Proust et les signes*.
- con Félix Guattari: «14 Mai 1914. Un seul ou plusieurs loups?» en *Minuit* 5 (Set. 1973), pp. 2-16. Reimpresión revisada en *Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux*.
- con Félix Guattari e Michel Foucault: «Chapitre V: Le Discours du plan» en François Fourquet e Lion Murard, eds., *Les équipements de pouvoir (Recherches 13 [Dec. 1973])*, pp. 183-186. Reimpresión como «Chapitre IV: Formation des équipements collectifs» en *Les équipements du pouvoir*, 10/18 (1976), pp. 212-220.
Versión española de Alberto Szpunberg, *Los equipamientos del poder* (Barcelona: Gustavo Gili, 1978).
- con Félix Guattari: «Le Nouvel arpenteur: Intensités et blocs d'enfance dans 'Le Château'» en *Critique* 319 (Dec. 1973), pp. 1046-1054. Reimpresión revisada en *Kafka: pour une littérature mineure*.
- con Stefan Czerkinsky: «Faces et surfaces» en Deleuze e Michel Foucault, *Mélanges: pouvoir et surface* (París, 1973), pp. 1-10.
- Prefacio a Guy Hocquenghem, *L'Après-Mai des Faunes* (París: Grasset, 1974), pp. 7-17.
- con Félix Guattari: «28 novembre 1947. Comment se faire un corps sans organes?» en *Minuit* 10 (Set. 1974), pp. 56-84. Reimpresión revisada en *Capitalisme et schizophrénie tome 2: Mille plateaux*.
- «Deux régimes de fous» en Armando Verdiglione, ed., *Psychanalyse et sémiotique: Actes du colloque de Milan* (París: 10/18, 1975), pp. 165-170. Versión española: «Dos regímenes de locos» de Alberto Clavería en A. Verdiglione, G. Deleuze e J. Kristeva, *Psicoanálisis y semiótica* (Barcelona: Gedisa Editorial, 1980).
- con Roland Barthes e Gerard Genette: «Table ronde» en *Cahiers de Marcel Proust new series* 7 (1975), pp. 87-115.
Versión española: «Mesa redonda sobre Proust», de José Luis Pardo en *Dos regímenes de locos. Textos e entrevistas (1975-1995)* (Valencia: Pre-textos, 2007).
- «Trois questions sur Six fois deux» en *Cahiers du Cinéma* 271 (1976), pp. 5
Reimpresión en *Pourparlers 1972-1990*, pp. 55-66.

- Versión española: «Tres preguntas sobre seis veces dos» de Ernesto Hernández en *El vampiro pasivo* 12, p.52.
- «Ascension du social,» postfacio a Jacques Donzelot, *La Police des familles* (París: Editions de Minuit, 1977), pp. 213-220.
- Versión española: «El auge de lo social», de José Vázquez en *La policía de las familias* (Valencia: Pre-Textos 1979).
- con Fanny Deleuze: «Nietzsche et Paulus, Lawrence et Jean de Patmos,» prefacio a D.H. Lawrence, *Apocalypse* (París: Balland, 1978), pp. 7-37.
- Reimpresión revisada en *Critique et clinique*.
- Versión española «Nietzsche y San Pablo, Lawrence y Juan de Patmos» de Ernesto Hernández en *El vampiro pasivo* 12 (1994), pp. 21e ss.
- «Spinoza et nous» en *Revue de Synthèse* III: 89-91 (Xan.-Set. 1978), pp. 271-278.
- Reimpresión revisada en *Spinoza: Philosophie pratique* (1981, segunda edición).
40. «Peindre le cri» en *Critique* 408 (mai 1981), pp. 506-511. É un extracto de Francis Bacon: *Logique de la Sensation*.
- «Lettre à Uno sur le langage» en *Gendai shisō (La Revue de la pensée aujourd'hui)* (Tokyo) Dec. 1982, pp. 50-58. Traducido ao xaponés por Kuniichi Uno.
- con Kuniichi Uno: «Exposé d'une poétique rhizomatique» en *Gendai shisō (La Revue de la pensée aujourd'hui)* (Tokyo) Dec. 1982, pp. 94-102. Traducido ao xaponés por Kuniichi Uno.
- «Optimisme, pessimisme et voyage: Lettre à Serge Daney,» prefacio a Serge Daney, *Ciné Journal* (París: Cahiers du cinéma, 1986), pp. 5-13. Reimpresión en *Pourparlers 1972-1990*, pp. 97-112.
- Versión española: «Optimismo, pesimismo y viaje» de Ernesto Hernández en *El vampiro pasivo* 2 (1988), pp. 2 e ss.
- «Sur le régime cristallin» en *Hors Cadre* 4 (1986), pp. 39-45. Reimpresión como «Doutes sur l'imaginaire» en *Pourparlers 1972-1990*.
- Versión española: «Dudas sobre lo imaginario» de Ernesto Hernández en *El vampiro pasivo* 7-8, pp. 30 e ss.
- «Un critère pour le baroque» en *Chimères* 5/6 (1988), pp. 3-9. Reimpresión en *Le Pli: Leibniz et le Baroque*.
- «Qu'est-ce qu'un dispositif?» en *Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988* (París: Seuil, 1989), pp. 185-195. Versión española: «¿Qué es un dispositivo?» en *Michel Foucault filósofo* (Barcelona: Gedisa editorial, 1990) de Alberto Bixio.
- «Postface: Bartleby, ou la formule» en Herman Melville, *Bartleby, Les Iles enchantées, Le Campanile* (París: Flammarion, 1989), pp. 171-208. Reimpresión revisada en *Critique et clinique*.

- Versión española: «Bartleby o la fórmula» de Ernesto Hernández en *El vampiro pasivo* 12 (1992), pp. 2 e ss.
- «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle» en *L'autre journal* 1 (Maio 1990).
Reimpresión en *Pourparlers* 1972-1990, pp. 240-247.
- Versión española: «Posdata sobre las sociedades de control», en Ferrer, Ch. (Comp.): *El lenguaje literario*, Tº 2. Montevideo: Nordan, 1991.
- «Les Conditions de la question: qu'est-ce que la philosophie?» en *Chimères* 8 (Maio 1990), pp. 123-132. Reimpresión revisada en *Qu'est-ce que la philosophie?* Versión española: «Las condiciones de la pregunta: ¿Qué es la filosofía?» de Ernesto Hernández en *El vampiro pasivo* 6 (1991), pp. 24 e ss.
- «Avoir une idée en cinéma: À propos du cinéma des Straub-Huillet» en Jean-Marie Straub e Danièle Huillet, *Hölderlin, Cézanne* (Lédignan: Editions Antigone, 1990), pp. 65-77.
- Versión española: «Tener una idea en cine» de Jorge Terré en *Archipiélago* 22 (outono 1995), pp. 52-59.
- «Sept dessins» en *Chimères* 21 (hiver 1994), pp. 13-20.
- con Ferdinand Alquié, Louis Guillermit e Alain Vinson: «La chose en soi chez Kant» en *Lettres Philosophiques* 7 (1994), pp. 30-46.
- «Désir et plaisir» en *Magazine littéraire* 325 (octobre 1994), pp. 59-65.
- Versión española: «Deseo y placer» de Martha Zuluaga en *El vampiro pasivo* 14 (1995), pp. 16 e ss.
- «L'Immanence: Une vie...» en *Philosophie* 47 (1 septembre 1995), pp. 3-7.
- Versión española: «La inmanencia: una vida» de José Luis Pardo, *Dos regímenes de locos. Textos e entrevistas (1975-1995)* (Valencia: Pre-textos, 2007).
- «L'actuel et le virtuel», partes unha e dúas incluídas como apéndice en Deleuze e Claire Parnet, *Dialogues* (París: Flammarion, 1996), pp. 177-185.

Entrevistas

- «L'éclat de rire de Nietzsche» (entrevista de Guy Dumur) en *Le Nouvel Observateur* Abril 5, 1967, pp. 40-41.
- «Mystique et masochisme» (entrevista de Madeleine Chapsal) en *La Quinzaine littéraire* 25 (1-15 avril 1967), pp. 12-13.
- «A propos de l'édition des oeuvres complètes de Nietzsche: Entretien avec Gilbert [sic] Deleuze» de Jean-Noël Vuarnet en *Les Lettres françaises* 1223 (Feb. 28-Mar. 5, 1968), pp. 5,7,9.
- «Gilles Deleuze parle de la philosophie» (entrevista de Jeannette Columbel) en *La Quinzaine littéraire* 68 (1-15 Marzo 1969), pp. 18-19.

- con Félix Guattari: «Sur Capitalisme et schizophrénie» (entrevista de Catherine Backès-Clément) en *L>Arc* 49: *Deleuze* (1972), pp. 47-55. Tamén publicada como «Entretien sur l'Anti-Oedipe» en *Pourparlers 1972-1990*, pp. 24-38.
 - con Félix Guattari: «Deleuze et Guattari s'expliquent...» (entrevista de Maurice Nadeau, Raphaël Pividal, François Châtelet, Roger Dadoun, Serge Leclair, Henri Torrubia, Pierre Clastres e Pierre Rose) en *La Quinzaine littéraire* 143 (16-30 Xuño 1972), pp. 15-19.
 - con Félix Guattari: «Capitalismo e schizofrenia» (entrevista de Vittorio Marchetti) en *Tempi Moderni* 12 (1972), pp. 47-64.
- Versión española: «Capitalismo y esquizofrenia» en Laura Forti, *La otra locura* (Barcelona: Tusquets, 1976), pp. 55-71.
- con Félix Guattari: Entrevista en M.-A. Burnier, ed., *C'est demain la veille* (París: Éditions du Seuil, 1973), pp. 137-161.
- Versión española de J.L. López en *Conversaciones con los radicales* (Barcelona: Kairós, 1975), pp. 113-134.
- «Gilles Deleuze contre les <nouveaux philosophes>» (entrevista) en *Le Monde* 19-20 June 1977, p.19. Reimpresión como suplemento en *Minuit* 24 (Xuño 5, 1977), en *Recherches* 30: *Les Untorelli* (Nov. 1977), pp. 179-184, e en *Faut-il brûler les nouveaux philosophes?* (París: Nouvelles Éditions Oswald, 1978), pp. 186-194, baixo o título «A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général».
 - «8 ans après: Entretien 1980» de Catherine Clément en *L>Arc* 49: *Deleuze* (edición revisada 1980), pp. 99-102.
- Versión española: «Entrevista 1980» de Gerardo Ramírez e Ernesto Hernández en *El vampiro pasivo* 3 (1988).
- «'Mille plateaux' ne font pas une montagne, ils ouvrent mille chemins philosophiques» (entrevista de Christian Descamps, Didier Eribon e Robert Maggiori) en *Libération* Out. 23, 1980. Reimpresión en *Pourparlers 1972-1990* co título «Sur Mille plateaux», pp. 39-52.
- Versión española: «Mil mesetas no forman una montaña, abren mil caminos filosóficos» de Gerardo Ramírez e Libia Goez en *El vampiro pasivo* 5, pp. 1 e ss.
- «'La Photographie est déjà tirée dans les choses'» (entrevista de Pascal Bonitzer e Jean Narboni) en *Cahiers du cinéma* 352 (Out. 1983), pp. 35-40. Reimpresión co título «Sur l'Image-Mouvement» en *Pourparlers 1972-1990*, pp. 67-81.
 - con Jean-Pierre Bamberger: «Le pacifisme aujourd'hui» (entrevista de Claire Parnet) en *Les Nouvelles Dec.* 15-21, 1983, pp. 60-64.

Entrevista de Antoine Dulaure e Claire Parnet en *L'Autre Journal* 8 (Out. 1985), pp. 10-22. Reimpresión co título «Les Intercesseurs» en *Pourparlers 1972-1990*, pp. 165-184.

Versión española: «Imágenes y agenciamientos» de Libia Goetz e Gerardo Ramáirez en *El vampiro pasivo* 9 (1992), pp. 20 e ss.

«Le philosophe et le cinéma» (entrevista de Gilbert Calbasso e Fabrice Revault d'Allonnes) en *Cinéma* 334 (Dec. 18-24, 1985), pp. 2-3. Reimpresión co título «Sur L'Image-Temps» en *Pourparlers 1972-1990*, pp. 82-87. Versión española: «Sobre la imagen-tiempo» de Gerardo Ramáirez en *El vampiro pasivo* 17, pp. 8 e ss.

«Le cerveau, c'est l'écran» (entrevista de A. Bergala, Pascal Bonitzer, M. Chevré, Jean Narboni, C. Tesson e S. Toubiana) en *Cahiers du cinéma* 380 (Feb. 1986), pp. 25-32.

Versión española: «El cerebro es la pantalla» de Germán Muñoz en *El Espectador* (Columbia).

«Signes et événements» (entrevista de Raymond Bellour e François Ewald) en *Magazine littéraire* 257 (Set. 1988), pp. 16-25. Reimpresión baixo o título «Sur la philosophie» en *Pourparlers 1972-1990*, pp. 185-212.

Versión española: «Signos y acontecimientos» de Gerardo Ramáirez e Ernesto Hernández en *El vampiro pasivo* 4, pp. 2 e ss.

«Le Devenir révolutionnaire et les créations politiques» (entrevista de Toni Negri) en *Futur antérieur* 1 (primavera 1990), pp. 100-108. Reimpresión co título «Contrôle et devenir» en *Pourparlers 1972-1990*, pp. 229-239.

Versión española: «Devenir y control» de Gerardo Ramáirez en *El vampiro pasivo* 7-8 (1991), pp. 7 e ss.

— con Félix Guattari: «Secret de fabrication: Deleuze-Guattari: Nous Deux» (entrevista de Robert Maggiori) en *Libération* Set.12, 1991, pp. 17-19. Reimpresión en Maggiori, *La Philosophie au jour le jour* (París: Flammarion, 1994), pp. 374-381.

Videos

Qu'est-ce que l'acte de création?, conferencia presentada nas series «Mardis de la Fondation» o 17 de marzo de 1987. 50 minutes, color. Producido pola Fondation Européene des Métiers de l'Image et du Son (FEMIS) e ARTS: Cahiers multi-média du Ministère de la Culture et de la Communication.

L'Abécédaire de Gilles Deleuze, saído no programa *Metropolis* da canle *Arte* a partir do 15 de Xaneiro de 1995. Programas coordinados por Pierre-Andre Bouting. Filmado en 1988 por Claire Parnet. Episodios: «A comme Animal,»

«B comme Boisson,» «C comme Culture,» «D comme Désir,» «E comme Enfance,» «F comme Fidélité,» «G comme Gauche,» «H comme Histoire de la philosophie,» «I comme Idée,» «J comme Joie,» «K comme Kant,» «L comme Littérature,» «M comme Maladie,» «N comme Neurologie,» «O comme Opéra,» «P comme Professeur,» «Q comme question,» «R comme Résistance,» «S comme Style,» «T comme Tennis,» «U comme Un,» «V comme Voyage,» «W comme Wittgenstein,» «X & Y comme inconnues,» «Z comme Zigzag.»

Edición de Video: *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (Paris: Editions Montparnasse, 1997). Tres videocassetes de 7h 30' de duración.

Cursos

Sur Anti Oedipe et Mille plateaux. Universidade de Vincennes. 16/11/71, 14/12/71, 21/12/71, 18/01/72, 25/01/72, 15/02/72, 22/02/72, 07/03/72, 18/04/72, 12/02/73, 15/02/73, 26/03/73, 14/05/73, 28/05/73, 04/06/73, 03/12/73, 14/01/74, 21/01/74, 15/02/77, 08/03/77, 03/05/77, 27/02/79. Disponíbeis en <http://webdeleuze.com> con traducción a varias lenguas.

Versión española: *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia* (Buenos Aires: Cactus, 2005), do equipo editorial Cactus.

Sur Spinoza. Universidade de Vincennes. 1978-1981. Integridade do curso dispoñíbel en <http://webdeleuze.com> con traducción a varias lenguas.

Versión española: *En medio de Spinoza* (Buenos Aires: Cactus, 2006), do equipo editorial Cactus.

Sur Kant. Universidade de Vincennes. 14/03/78, 21/03/78, 28/03/78, 04/04/78. Disponíbeis en <http://webdeleuze.com> con traducción a varias lenguas.

Versión española: *Kant y el tiempo* (Buenos Aires: Cactus, 2008), do equipo editorial Cactus.

Sur Rousseau. Universidade da Sorbona. 1980. Disponíbel en <http://webdeleuze.com>.

Sur Leibniz. Universidade de Vincennes. 15/04/80, 22/04/80, 29/04/80, 06/05/80, 20/05/80, 16/12/86, 01/87, 20/01/87, 27/01/87, 24/02/87, 10/03/87, 17/03/87, 18/03/87, 07/04/87, 12/05/87, 19/05/87, 20/05/87, 25/05/87. Disponíbeis en <http://webdeleuze.com> con traducción a varias lenguas.

Versión española: *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze* (Buenos Aires: Cactus, 2006), do equipo editorial Cactus.

Sur Image mouvement Image Temps. Universidade de Vincennes. 05/01/81, 01/82, 16/03/82, 22/03/83, 12/04/83, 17/05/83, 18/05/83, 07/06/83, 02/11/83,

13/12/83, 31/01/84. Disponíbeis en <http://webdeleuze.com> con tradución a varias linguas.

Versión española: *Cine I. Bergson y las imágenes* (Buenos Aires: Cactus, 2009), do equipo editorial Cactus; *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo* (Buenos Aires, Cactus, 2011), de Pablo Ires e Sebastián Puente.

Publicacións editadas e dirixidas:

Instincts et institutions (París: Hachette, 1953).

Memoire et vie: textes choisis by Henri Bergson (París: Presses universitaires de France, 1957).

Membro do Comité de dirección da *Revue de Métaphysique et de Morale* desde xaneiro/marzo 1965 até xaneiro/marzo 1975.

Cahiers de Royaumont: Philosophie #VI: Nietzsche (París: Editions de Minuit, 1967).

— con Michel Foucault, e logo con Maurice de Gandillac: *Friedrich Nietzsche, Oeuvres philosophiques complètes* (París: Gallimard, 1977 en adiante). Dezaoi-
to volumes:

I. Vol.1: *La Naissance de la tragédie et Fragments posthumes (1869-1872)*

I. Vol.2: *Ecrits posthumes (1870-1873)*

II. Vol.1: *Considérations inactuelles I et II; Fragments posthumes (été 1872-hiver 1873-1874)*

II. Vol.2: *Considérations inactuelles III et IV; Fragments posthumes (debut 1874 printemps 1876)*

III. Vol.1: *Humain, trop humain; Fragments posthumes (1876-1878)*

III. Vol.2: *Humain, trop humain; Fragments posthumes (1878-1879)*

IV. *Aurore; Fragments posthumes (1879-1881)*

V. *Le Gai savoir; Fragments posthumes (1881-1882)*

VI. *Ainsi parlait Zarathoustra*

VII. *Par-delà bien et mal; La Généalogie de la morale*

VIII. Vol.1: *Les Cas Wagner; Crépuscule des idoles; L'Antéchrist; Ecce homo; Nietzsche contre Wagner*

VIII. Vol.2: *Dithyrambes de Dionysos; Poèmes et fragments poétiques posthumes (1882-1888)*

X. *Fragments posthumes (printemps-automne 1884)*

XI. *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*

XII. *Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*

XIII. Vol.2: *Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888)*

- XIV. Vol.1: *Fragments posthumes (début janvier 1888-début janvier 1889)*
— con Félix Guattari: *Chimères* (Gourdon: Editions Dominique Bedou, 1987-1989; París: Editions de la Passion, 1990 en adelante).

ESTUDOS SOBRE DELEUZE

En galego:

BACEIREDO, R.: *Achegas onto-éticas para a liberación do suxeito. Unha aproximación a partir da filosofía de Gilles Deleuze*. Tese de doutoramento. Santiago de Compostela: Universidade. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2011.

MARTÍNEZ QUINTANAR, M. A.: *Gilles Deleuze*. A Coruña: Baía, 2002.

En portugués:

ALMEIDA, J. e REBELLO, H.: *Estudos deleuzeanos da linguagem*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

BENEDETTI, S. C. GORNI e AQUINO, J. R. GROPPA: *Entre a educação e o plano de pensamento de Deleuze & Guattari uma vida...* Tese de doutoramento. Universidade de São Paulo, 2007.

CARVALHO, N. M. SANTOS GOMES DE: *A imagem-sensação: Deleuze e a pintura*. Tese de mestrado. Universidade de Lisboa, 2009.

CRAIA, E. C. P.: *A problemática ontológica em Giles Deleuze*. Cascavel: Edunioeste, 2002.

DIAS, J. S. DA SILVA: *Lógica do acontecimento: Deleuze e a filosofia*. Porto: Afrontamento, 1995.

FORNAZARI, S. KOBOL: *O esplendor do ser. A composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze (1952-68)*. Tese de doutoramento. Universidade de São Paulo, 2005.

GALLO, S.: *Deleuze e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GIL, J.: *O imperceptível devir da imanência. Sobre a filosofia de Deleuze*. Lisboa: Editorial Relógio d'auga, 2008.

LINS, D. SOARES e GADELHA, S.: *Nietzsche e Deleuze. Que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

MACHADO, R.: *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
doutoramento. Universidade da Beira Interior, 2003.

MOSTAFA, S. P. e CRUZ, D. VIUNISKI DA NOVA: *Para ler a filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari*. Campinas: Alínea, 2009.

- PÁL PELBART, P.: *O tempo não-reconciliado. Imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo: FAPESP/Perspectiva, 1998.
- SILVA, R. P. GOMES GALO DA: *Uma filosofia da diferença: o pensamento nômade de Gilles Deleuze*. Tese de mestrado. Universidade de Lisboa, 1997.
- SILVA, V. LOTURCO DA e FERRAZ JÚNIOR, B. PRADO DE ALMEIDA: *Diferença - filosofia da fronteira. O pensamento do acontecimento de Gilles Deleuze*. Tese de doutoramento. Universidade de São Paulo, 2005.
- SIMÃO, I. CUNHA e ABREU, P. P. DA SILVA MARQUES DE: *O que é a arquitetura? Gilles Deleuze e a ontologia da arquitetura*. Tese de mestrado. Universidade de Lisboa, 2011.
- VASCONCELLOS, J.: *Deleuze e o cinema*. Rio de Janeiro: Ciência Moderna, 2006.

En castelán:

- ARAGÜÉS ESTRAGUÉS, J. M. (Coord.): *Gilles Deleuze: un pensamiento nômade*. Zaragoza: Mira, 1997.
- ARAGÜÉS ESTRAGUÉS, J. M.: *Gilles Deleuze*. Madrid: Ediciones del Orto, 1998.
- BARROSO, M.: *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*. Tese de doutoramento. Universidade de La Laguna, Servicio de publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2006.
- CASTELLANOS RODRÍGUEZ, B.: *La crítica de Deleuze al psicoanálisis: el proyecto de un deseo políticamente constituyente*. Tese de doutoramento. UNED, 2011.
- DÍAZ GALÁN, J.: *Políticas de la diferencia, Derrida y Deleuze*. Tese de doutoramento. UNED, 2006.
- FERNÁNDEZ NAVEIRO, J. C.: *El pensamiento de la diferencia en Gilles Deleuze*. Tese de doutoramento. Universidade de Santiago de Compostela, 1997.
- FERRERO CARRACEDO, L.: *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*. Madrid: Fundación universitaria española, 2000.
- GALVÁN RODRÍGUEZ, G.: *Gilles Deleuze, ontología, pensamiento y lenguaje: un logos problemático*. Universidade de Granada, 2008.
- GARCÍA, R.: *La anarquía coronada: la filosofía de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Colihue, 1999.
- LARRAURI, M.: *El deseo según Gilles Deleuze*. Valencia: Tándem, 2000.
- MARRATI GUÉNOUN, P.: *Gilles Deleuze: cine y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- MARTÍNEZ, F. J.: *Ontología y diferencia. La filosofía de Gilles Deleuze*. Madrid: Orígenes, 1987.

- MARTÍNEZ QUINTANAR, M. A.: *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático*. Tese de doutoramento. Universidade de Santiago de Compostela, 2007.
- NAVARRO CASABONA, A.: *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*. Valencia: Tirant lo blanch, 2001.
- NÚÑEZ GARCÍA, A.: *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética*. Tese de doutoramento. UNED, 2009.
- PARDO, J. L.: *El cuerpo sin órganos: Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia: Pre-textos, 2011.
- PARDO, J. L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel, 1990.
- RUBÍN, A.: *Acontecimiento y diferencia. Desplazamientos ontológicos y repercusiones políticas*. Tese de doutoramento. UNED, 2012.
- SIMÓN VIÑAS, A. M.: *La cuestión del sujeto en el pensamiento de Gilles Deleuze*. Tese de doutoramento. UNED, 2009.
- SALAS ABAD, G.: *El concepto de pliegue en relación con el ser unívoco en G. Deleuze*. Tese de doutoramento. UNED, 2004.
- TUDELA SANCHO, A.: *Escrituras de la diferencia. El desplazamiento de la identidad en Deleuze y Derrida*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005.
- ZARKA, Y. C.: *Deleuze político*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

Noutras linguas:

- ALLIEZ, E. (Dir.): *Gilles Deleuze: une vie philosophique*. Le Plessis-Robinson: Synth Labo, 1998.
- Versión española: *Gilles Deleuze: una vida filosófica* (Santiago de Cali-Medellín: Revista *Sé cauto* e Revista *Euphorion*, 2002) de Ernesto Hernández B.
- Versión portuguesa: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica* (São Paulo: Editora 34, 2000) de Ana Lúcia de Oliveira.
- ALLIEZ, E.: *La signature du monde ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?* París: Editions du Cerf, 1993.
- ANTONIOLI, M.: *Deleuze et l'Histoire de la Philosophie. De la Philosophie comme science rigoureuse*. París: Kimé, 1999.
- ASTIER, F.: *Les cours enregistrés de Gilles Deleuze. 1979-1987*. Mons: Sils Maria, 2006.
- BADIOU, A.: *Deleuze. «La clameur de l'Être»*. París: Hachette, 1997.
- Versión española: *Deleuze. El clamor del ser* (Buenos Aires: Manantial, 1997) de Dardo Scavino.

- Versión portuguesa: *Deleuze. O clamor do ser* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997) de Lucy Magalhães e José Thomaz Brum.
- BARBARAS, R. (et al.): *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: Presses universitaires de France, 2004.
- BEAULIEU, A. (Coord.): *Gilles Deleuze: héritage philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- BEAULIEU, A.: *Gilles Deleuze et la phénoménologie*. Mons: Sils Maria, 2004.
- BERGEN, V.: *L'ontologie de Gilles Deleuze*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- BOGUE, R.: *Deleuze and Guattari*. London: Routledge, 1989.
- BONTA, M. e PROTEVI, J.: *Deleuze and geophilosophy. A guide glossary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- BOUNDAS, C. V. (Ed.): *Deleuze and philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- BOUNDAS, C. V.: «Transgressive theorizing: a report to Deleuze», en *Man and World*, 29. Kluwer academic publishers, 1996.
- BOUNDAS, C. V. e OLKOWSKI, D. (Eds.): *Gilles Deleuze and the theater of philosophy*. New York: Routledge, 1994.
- BRUSSEAU, J.: *Isolated experiences: Gilles Deleuze and the solitudes of reversed Platonism*. Albany: State University of New York, 1998.
- BUCHANAN, I. e McCORMACK, P. (Eds.): *Deleuze and the schizoanalysis of cinema*. London: Continuum, 2008.
- BUCHANAN, I. e PARR, A. (Eds.): *Deleuze and the contemporary world*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- BUCHANAN, I. e THOBURN, N. (Eds.): *Deleuze and politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- BUYDENS, M.: *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin, 1990.
- COLEBROOK, C.: *Gilles Deleuze*. London: Routledge, 2002.
- COLOMBAT, A. P.: *Deleuze et la littérature*. Paris: Lang, 1990.
- DAVID-MÉNARD, M.: *Deleuze et la psychanalyse : l'altercation*. Paris: Presses universitaires de France, 2005.
- DOSSE, F.: *Gilles Deleuze et Félix Guattari : biographie croisée*. Paris: Découverte, 2007.
- DUE, R.: *Deleuze*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- FAHLE, O.: *Le cinéma selon Deleuze*. Paris: Sorbonne Nouvelle, 1997.
- FLAXMAN, G. (Ed.): *The Brain in the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema*. Minnesota: Minneapolis, 2000.
- FOUCAULT, M.: «Theatrum philosophicum», en *Dits et Écrits, Vol. II*. Paris: Gallimard, 1994.

- Versión española: «Theatrum philosophicum», en DELEUZE, G. e FOUCAULT, M.: «*Theatrum philosophicum*» seguido de «*Diferencia y repetición*» (Barcelona: Anagrama, 1995) de Francisco Monge.
- Versión portuguesa: *Nietzsche, Freud e Marx. Theatrum philosophicum* (Porto: Edições Res, 1975).
- FUGLSANG, M.: *Deleuze and the Social*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- GELAS, B. e MICOLET, H. (Dirs.): *Deleuze et les écrivains: littérature et philosophie*. Nantes: C. Default, 2007.
- GOODCHILD, P.: *Deleuze & Guattari. An introduction to the politics of desire*. London: SAGE Publications, 1996.
- GUALANDI, A. e ORTIZ BLANCHARD, D.: *Deleuze*. París: Les Belles Lettres, 1998.
- HALLWARD, P.: *Out of this world: Deleuze and the philosophy of creation*. London-New York: Verso, 2006.
- HARDT, M.: *Gilles Deleuze: An apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Versión española: *Gilles Deleuze: Un aprendizaje filosófico* (Buenos Aires: Paidós, 2004) de Alcira Bixio.
- Versión portuguesa: *Gilles Deleuze: Um aprendizado em filosofia* (São Paulo: Editora 34, 1996) de Suely Cavendish.
- HAYDEN, P.: *Multiplicity and becoming. The pluralist empiricism of Gilles Deleuze*. New York: Ed. Peter Lang, 1998.
- JDEY, ADNEN (Dir.): *Les Styles de Deleuze : esthétique et philosophie*. Bruselas: Les Impressions Nouvelles, 2011.
- KAUFMAN, E. e HELLER, K, J. (Eds.): *Deleuze and Guattari. New mappings in politics, philosophy and culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- KENNEDY, B.: *Deleuze and cinema: the aesthetics of sensation* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- LAMBERT, G.: *The non-philosophy of Gilles Deleuze*. London-New York, Editorial Continuum, 2002.
- LARDREAU, G.: *L'exercice différé de la philosophie*. París: Verdier, 1999.
- LECLERCQ, S.: *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendental*. Mons: Sils Maria, 2010.
- LECLERCQ, S. (Dir.): *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*. Mons: Sils Maria, 2005.

- MARKS, J.: *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*. London: Pluto, 1998.
- MARTIN, J. C.: *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot, 1993.
- MAY, T.: *Gilles Deleuze: an introduction*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2005.
- MENGUE, P.: *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- MENGUE, P.: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé, 1994.
 Versión española: *Deleuze o el sistema de lo múltiple* (Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008) de Julián Fava y Luciana Tixi.
- OLKOWSKI, D.: *Gilles Deleuze and the ruin of representation*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1999.
- PARR, A. (Ed.): *The Deleuze dictionary*. Edinburg: Edinburg University Press, 2005.
- PATTON, P. (Ed.): *Deleuze. A critical reader*. Oxford: Blackwell, 1996.
- PATTON, P.: *Deleuze and the Political*. London: Routledge, 1997.
- PEARSON, K. A. (Ed.): *Deleuze and Philosophy. The difference engineer*. New York: Routledge, 1997.
- PROTEVI, J.: *Political affect. Connecting the social and the somatic*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.
- RAJCHMAN, J.: *The Deleuze connections*. Cambridge: MIT Press, 2000.
- REHMANN, J.: *Postmoderner Links-Nietzscheanismus: Deleuze & Foucault; eine Dekonstruktion*. Hamburg: Argument, 2004.
- ROBINSON, K. (Ed.): *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rizomatic connections*. New York: Editorial Palgrave Macmillan, 2009.
- SCHÉRER, R.: *Regards sur Deleuze*. Paris: Kimé, 1998.
- SERGEANT, P.: *Deleuze, Derrida: du danger de penser*. Paris: Différence, 2009.
- STIVALE, C. J. (Ed.): *Gilles Deleuze. Key concepts*. Bucks: Acumen Publishing, 2005.
- VACCARO, G. B.: *Deleuze e il pensiero del molteplice*. Milano: Franco Angeli, 1990.
- VERSTRAETEN, P. e STENGERS, I. (Coords.): *Gilles Deleuze*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.
- VILLANI, A.: *La guêpe et l'orchidée*. Paris: Belin, 1999.
- WOLFSON, L.: *Le Schizo et les langues*. Paris: Gallimard, 1970.
- ŽIŽEK, S.: *Organs Without Bodies. On Deleuze and Consequences*. New York-London: Routledge, 2004.
 Versión española: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* (Valencia: Pre-textos 2006) de Antonio Gimeno.
- ZOURAVICHVILI, F.: *Deleuze: Une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1993.
 Versión española: *Deleuze, una filosofía del acontecimiento* (Buenos Aires: Amorrortu, 2004) de Irene Agoff.

