

La Contención en Deleuze: Falacias de la Lectura Conectivista

por MANUEL CEBRAL LOUREDA

Abstract

There is a certain tendency to understand Deleuze under the label of connectivism, a philosophy of life that affirms constant flow, becoming and escaping, a thought that would give rise to an incessant nomadism and, at times, fanatical, constantly dependent on creativity. Sometimes, this is seen as if Deleuze was victim of its own postulates, prisoner of the same requirements he created to run away of social arrangements which, finally, make his thought weaker. Other times the opposite happens: the need for flight, connectivity and creativity is seen as something assimilated by society, something that would align with the own connectivism and accelerationism that promotes the digital and techno-scientific revolution of the 21st century. Against all these approaches, this article tries to show how they are partial. It will be explained how the Deleuzian conception of flow, flight and even overflow cannot be understood except through their opposites -the containment, the asceticism, the sobriety, the impassive or the block of becoming- which are an essential part of his dynamism.

Introducción

But Deleuze has already expressed, albeit metaphorically, the value of constraint for the production of thought. Deleuze's interpellation of vacuoles seems to be a call for sobriety in the face of excess, silence as an alternative to noise and constraint as instrumental to production.

Jakub Dzebik

Existe cierta tendencia de comprender a Deleuze bajo la etiqueta del conectivismo, una filosofía de la vida que afirma el fluir constante, los devenires y las fugas, un pensamiento que daría lugar a un nomadismo incesante y, por momentos, extasiante, constantemente dependiente de lo creativo. Esta crítica aparece, por ejemplo, en *Topología de la violencia* (Han, 2016). Parecería que la filosofía deleuziana ha terminado siendo víctima de sus propios postulados; de un modo semejante a como Baudrillard acusó a Foucault de ser preso de los mismos mecanismos disciplinarios que su arqueología describía (Baudrillard, 1978). En el caso de Deleuze sucedería más bien lo opuesto: la necesidad de fuga, conectividad y creatividad será fácilmente asimilada por la sociedad, comulgaría con el propio conectivismo y aceleracionismo que promueve la revolución digital y tecnocientífica del

siglo XXI; como llega a afirmar Culp (2016). De hecho, esta misma crítica subyace en el texto de Harman (2018) cuando menciona a Deleuze como precursor del conectivismo postestructural que dominará las corrientes arquitectónicas del cambio de siglo. Frente a ello, el presente artículo trata de mostrar una concepción de Deleuze en la que el fluir, la fuga e, incluso, el desbordamiento, no pueden ser entendidos sino es a través de sus contrarios: la contención, la ascesis, la sobriedad, lo impasible y los bloques.

Ciertamente, Deleuze defendió el fluir, el propio concepto de devenir está muy presente en su obra desde sus inicios. Así, en *Nietzsche y la filosofía* propone pensar el eterno retorno, más allá del devenir del ser, como el “ser del devenir” (Deleuze 2002: 38-41, 103-104). Es decir, no se trataría tanto de intentar pensar el devenir del ser, esto es, pensar el ser en movimiento, afirmar el devenir como el cambio y la diferencia que se da *en* el ser - filosofía cuyo máximo exponente estaría en Hegel-; sino de pensar lo auténtico y genuino del devenir como ser en sí mismo, la unicidad que se dice de aquello que no deja de cambiar sin referencia a ninguna otra cosa externa.

Bajo esta inspiración fuertemente nietzscheana, Deleuze se pone como tarea filosófica -la cual le acompañará durante toda su obra- la inversión efectiva del platonismo (Deleuze 2011: 73, 255, 263). Esto es, definir y producir un pensamiento que, finalmente, no esté regido por las esencias platónicas, sino que piense la sustancialidad del mundo y la materia según sus propios procesos inmanentes de transformación. Por supuesto, este reto filosófico -principalmente epistemológico- afectará al resto de su pensamiento. Así, tendrá consecuencias claras y directas en su concepción del yo -que pasará a ser un yo cada vez más reducido, larvario, regido principalmente por el deseo molecular y ya no por su conciencia molar-; pero también afectará a su concepción ontológica -reivindicando, en primer lugar, la categoría del sentido como acontecimiento y, finalmente, la realidad de la máquina como proceso transversal de creación diagramática que se escapa incluso a su identificación en los estratos históricos del tiempo cronológico-. Es decir, las implicaciones de la inversión deleuziana del platonismo son complejas, no se limitan a una mera afirmación del fluir o del devenir-loco; aunque por ahí comience. Sin embargo, probablemente debido a estas mismas complejidades y, por momentos, la densidad y sofisticación del conjunto de su pensamiento, muchas veces se tiende a esa simplificación o caricatura.

A continuación, se van a mostrar una serie de conceptos en Deleuze que, si bien en principio indican una idea de devenir, flujo constante y desbordamiento, el pensador francés los desarrolla simultáneamente con variables que implican contención, retención, espera o, incluso, absoluta inmovilidad. Más aún, estos matices o complementos del devenir no son, en cada caso, meras anotaciones, observaciones menores o anécdotas de esos conceptos, sino que constituyen de manera sólida y robusta la propia estructura del concepto o, como el propio Deleuze dirá, su “endoconsistencia” (Deleuze & Guattari 2011: 25-27, 138-139).

La Eternidad del Retorno

Deleuze sostiene, en su obra *Nietzsche y la filosofía*, la necesidad de afirmar el devenir, lo que cambia; pero no lo hace sino afirmando, al mismo tiempo, una variable de contención y permanencia en ese devenir: la propia eternidad que retorna. Ahora bien, esta eternidad no es la de la sustancia esencial platónica, no es la que determina jerárquicamente el devenir, el mundo, la realidad y sus transformaciones; muy al contrario, es la eternidad la que se dice del devenir, la que se subordina al fluir y lo complementa, otorgándole, una especie de instante vacío e inmóvil que, finalmente, la hace inteligible. Así, si bien a lo largo de esta obra Deleuze se refiere en diversas ocasiones a la “inocencia del devenir” (Deleuze 2002: 36) y de cómo es preciso acercarse a “la verdad de lo múltiple” (37); al mismo tiempo, sostiene que no es posible entender ese discurrir de lo múltiple sin referirlo a una unidad constante que permanece:

Sólo existe una combinación del azar como tal, un único modo de combinar todos los miembros del azar, modo que es como lo uno de lo múltiple [...] un único número fatal que reúna todos los fragmentos del azar, como el mediodía reúne todos los miembros dispersos de la medianoche [...] El número está presente en el azar como el ser y la ley están presentes en el devenir. (Deleuze 2002: 42, 47)

Sin embargo, el filósofo francés siempre subordina esa unidad del ser al devenir:

No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple. La identidad del eterno retorno no designa la naturaleza de lo que vuelve, sino al contrario el hecho de volver por el que difiere [...] sólo podemos comprender el eterno retorno como expresión de un principio que es la razón de lo diverso y de su reproducción, de la diferencia y de su repetición. (Deleuze 2002: 71-72)

Con estos fragmentos, uno ya se puede hacer una idea de la hipótesis fundamental de este artículo: no es posible afirmar en Deleuze el constante cambio y la conectividad de todo -incluso en tanto que azar- sin entender al mismo tiempo cómo todas esas nociones remiten, a través de cierta univocidad, a un instante que las articula. Esta noción entre el ser y el devenir que Deleuze concibe especialmente a través del pensamiento de Nietzsche, va a tener un amplio desarrollo e importantes y novedosas implicaciones a lo largo del resto de su obra.

La Diferencia que Produce Repetición

Después de *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze ahonda en esta relación entre el devenir y su repetición en el eterno retorno. Pero ahora lo hace prescindiendo, en parte, de la filo-

sofía de Nietzsche, tratando de articular su propia epistemología, profundizando, precisamente, en la relación entre estas dos nociones. Así, el propósito de *Diferencia y repetición* es pensar la diferencia como tal, esto es, no mediatizarla ni someterla a la generalidad del concepto para que éste la haga más soportable (Deleuze 2012: 63). Por el contrario, concebir la diferencia en sí misma, en su radicalidad, es posible a través de la repetición. Piénsese que, a través de la repetición, la relación entre los dos términos o instantes que se repiten es inmediata, es precisamente cuando más directa se da esa relación: “Repetir es comportarse, pero con respecto a algo único o singular, que no tiene algo semejante o equivalente [...] No es agregar una segunda y una tercera vez a la primera, sino elevar la primera vez a la enésima potencia” (Deleuze 2012: 21-22). Por ello, es posible encontrar la diferencia de modo genuino en la repetición, es posible extraerla (30), sonsacarla (124, 127) de la misma en su estado más puro. Así, a través de la repetición es posible “mostrar la diferencia difiriendo” (101), hacerla “objeto de la afirmación” (98), captar “el ser de lo sensible” (216) sin subsumirlo ni referirlo a una imagen preconcebida del pensamiento (201).

Por tanto, en la repetición, la diferencia se muestra según su propio proceso de constante transformación. No basta con la diferencia sola; más bien ésta necesita de un elemento constante al que referirse, un elemento que reaparezca y la articule. El devenir y lo múltiple, la apertura al cambio y la transformación se piensan genuinamente a través de una repetición que es “contracción” (123), “síntesis pasiva [...] presente [que] no tiene por qué salir de sí para ir del pasado al futuro” (120) y, en ese sentido, una contención, no un constante ir más allá.

La Frágil Superficie del Sentido

Una de los textos que más caracterizarán la idea de devenir en Deleuze es *Lógica del sentido*. En él aparece el concepto “devenir-loco” (Deleuze 2011: 25-26, 31, 63, 93-96, 170-175) que probablemente también ha alimentado esa idea de que todo fluye sin control para Deleuze y que todo tipo de conectividad, más aún aquella excesiva y desmedida, es filosóficamente aconsejable. Sin embargo, esta idea no es acertada, sino bastante inexacta respecto a lo que efectivamente se defiende en este texto.

En primer lugar, este devenir-loco no se corresponde con una absoluta identificación con la materia y lo sensible; por el contrario, Deleuze sostiene constantemente a lo largo del texto que hay que situarlo en una posición intermedia: la posición de la superficie situada entre las profundidades del materialismo presocrático y las alturas del idealismo platónico. Por ello, el devenir que se defiende en *Lógica del sentido*, aún siendo loco, tiene sin embargo mucho de contención. La superficie en la que se instala es, de hecho, delicada, frágil, fácilmente quebrable si uno se desborda o excede en sus lógicas: “Nada más frágil que la superficie” (Deleuze 2011: 99). Caer en las profundidades, o bien encomendarse a una nostálgica unidad de las alturas, es probablemente lo más habitual entre aquéllos que persiguen nuevas formas de creación. Sin embargo, son formas de exceder la lógica del

sentido y su régimen de las superficies¹. Frente a ello, el sentido se da en una superficie “inefectuable” (224) donde, por tanto, no hay movimiento ni movilidad como tal -sobre todo si se entiende ésta de manera convencional, como causa y efecto-. Concretamente, el sentido se produce con un carácter incorporal, como un “esplendor ineficaz, impasible y estéril” (42). De modo semejante a como sucede con la diferencia y la repetición, el sentido no solo es algo constante y que reaparece frente al devenir, sino que no es otra cosa que aquello que “insiste y subsiste” (43) en el devenir. Deleuze lo llega a explicar en términos de una “teoría biopsíquica de las superficies” (208), muy cercana al psicoanálisis, cuya operación principal consiste en obtener una “energía neutra o desexualizada” de la libido y proyectarla sobre -o hacer que ella misma constituya- la superficie cerebral del pensamiento. Véase, por tanto, cómo se matiza el exceso, el supuesto carácter desbocado del devenir-loco, la supuesta apelación constante al desbordamiento no se produce sino a través de la neutralización y la constante contención en la frágil superficie del sentido.

El Espacio Intensivo del Cuerpo sin Órganos

La intención de pensar una energía libidinal neutralizada o *anedípica* es un propósito que Deleuze mantiene desde *Lógica del sentido* hasta su primera obra junto a Guattari, *El Anti Edipo*. Por ello, si bien hay cierta ruptura en esta colaboración, sobre todo por la irrupción de un pensamiento maquínico que se aleja definitivamente del estructuralismo (Thornton 2017), la lógica de fondo, planteada en los apartados previos respecto del modo en que articula el concepto de devenir, se mantiene. Efectivamente, ahora se trata de pensar la máquina, liberarla, entender que ésta tiene una continuidad con el deseo y que, por tanto, no se puede reducir la libido a su identificación egoica. El deseo es productivo (Deleuze & Guattari 1985: 33), el inconsciente es una fábrica de producción y no un teatro de representación (31, 279). Se trata de desculpabilizar las catexis deseantes para que éstas recuperen su inocencia -del mismo modo que era inocente el devenir nietzscheano-. Las catexis del deseo, sus acoplamientos con la realidad, poseen ya capacidad ontológica para crear realidad, no les falta nada, ninguna otra entidad en la que proyectarse, para producirla.

Ahora bien, aquí es donde probablemente más se ahonda en el malentendido. Esta libertad que Deleuze y Guattari otorgan a las máquinas deseantes respecto a la capacidad creadora y hasta ontológica de sus catexis es entendida como una defensa del conectivismo. Es decir, tiende a identificarse el esquizoanálisis con una defensa de las conexiones libidinales sin control, sin límite, constantemente acoplando piezas de realidad. Parece que cualquier cosa vale si se trata de la satisfacción conectiva del deseo. Sin embargo, esto

¹ Dicho sea de paso, Harman (2018) no introduce nada nuevo ni demasiado original cuando establece que su ontología orientada a objetos se ubica en un nivel intermedio, que ni mina (*undermine*) ni sobre mina (*overmine*) la ontología plana que defiende. De hecho, esta ontología plana está indirectamente basada en Deleuze, pues Harman la toma de DeLanda (2011) y Bryant (2014) quienes la desarrollan a partir de éste.

no es así si se presta un poco más de atención a cómo funciona concretamente el deseo en *El Antiedipo*.

En primer lugar, sí es cierto que Deleuze y Guattari abren esta obra con una descripción conectiva del deseo: el *ello* está por todas partes, “funciona por todas partes” (Deleuze & Guattari 1985: 11). Este *ello* expresa perfectamente esa búsqueda de las catexis, el deseo de acoplar piezas de la realidad para formar nuevas máquinas, conectar los “objetos parciales” del psicoanálisis (16). Se trata de las denominadas “síntesis conectivas” que, frente a la identificación edípica y la culpabilización a las que la condena el psicoanálisis, Deleuze y Guattari las remiten a un deseo que “no carece de nada, no carece de objeto” (33). Ahora bien, los autores no se quedarán con esta definición del deseo. Primeramente, porque los objetos parciales conservan su potencial anedípico deseante -es decir, neutralizado- siempre que no se proyecten sobre el yo o cualquier otra instancia trascendente, esto es, cuando se consideren las catexis deseantes en sus relaciones horizontales -o lo que denominarán topológicas-. Pero además, las síntesis conectivas no son las únicas que Deleuze y Guattari contemplarán, sino que existen otros dos tipos de síntesis que completan el proceso deseante y sin las cuales no es posible entenderlo convenientemente.

A la síntesis conectiva se le sobrepone una segunda síntesis, la síntesis distributiva, que incorpora las máquinas como puntos de distribución de una red que cuadricula la superficie. Es decir, las catexis o conexiones del deseo se proyectan sobre un cuerpo de inscripción -análogamente a cómo en *Lógica del sentido* se trataba de cargar la superficie incorpóral y frágil del sentido- donde se generan propiamente los códigos y registros de los acoplamientos. Por ejemplo: piénsese en un niño que, jugando con dos piezas cualesquiera de la realidad, busca medir exactamente cómo hacer para que funcionen como una palanca, o produzcan un salto, o un sumergimiento, etc. Aunque también podría pensarse a nivel macro, por ejemplo: el modo en el que, en general, las sociedades registran la potencia deseante de sus prácticas y la codifican, tanto para hacerla más eficiente como para controlarla. Todo ello formaría parte de esa segunda síntesis distributiva que da como resultado un ejercicio de inscripción y codificación sobre un cuerpo maquínico.

Ahora bien, hay además una tercera síntesis que va a ser, finalmente, la clave para entender el aspecto de contención que Deleuze y Guattari le otorgan al deseo en este texto. No es suficiente con que se produzca y se libere el carácter conectivo del deseo -síntesis conectivas-, ni con que posteriormente éste se registre y codifique de cara a optimizarlo, repetirlo y controlarlo -síntesis distributivas-. Es necesario un tercer momento en el que el proceso se cierre, vuelva sobre sí mismo, termine por articularse. Se trata de lo que Deleuze y Guattari (1985) denominan “síntesis conjuntivas” que son las que introducen el famoso “cuerpo sin órganos” (17-29) y que completa el proceso de producción y registro con un tercer momento de consumo:

El consumo es la continuación del registro [...] la superficie de inscripción se anota algo que pertenece al orden de un sujeto [...] vaga sobre el cuerpo sin órganos, siempre al lado de las máquinas deseantes, definido por la parte que toma en el producto,

que recoge en todo lugar la prima de un devenir [...] nace de los estados que consume y renace en cada estado. (24)

De esta manera, en este tercer momento se produce lo milagroso de todo el proceso. Del mismo modo que el sentido articulaba paradojas y producía o cargaba una superficie inefectuable e impasible; ahora es en el cuerpo sin órganos el que, a través de esta energía de consumo, articula la paradoja de lo productivo y lo improductivo: “El cuerpo lleno sin órganos es lo improductivo, lo estéril, lo engendrado, lo inconsumible” (17). Efectivamente, el tercer momento, en tanto que consumo, es improductivo; ahora bien, se articula de tal modo que hace parecer como si todo dependiera de él, hace parecer que es de él de donde todo surge y donde todo deseo se sostiene: “El cuerpo sin órganos es lo improductivo; y sin embargo, es producido en el lugar adecuado y a su hora en la síntesis conectiva, como la identidad del producir y del producto” (17). Piénsese, siguiendo el ejemplo previo, en el niño que juega con dos piezas, que mide el modo en el que una salta sobre otra pero que, en un último momento, hace depender ese mecanismo de una historia como juego, una fantasía, unos personajes que consumen el proceso pero que, al mismo tiempo, parecen ser los agentes que todo lo permiten. La pieza de realidad con la que juega el niño sería, para él, su superhéroe favorito y es por ello que puede hacer lo que hace, en el contexto del juego que inventa y que atraviesa el funcionamiento y las posibilidades de todas las piezas. De este modo, si bien la fabulación como tal es improductiva, hace que todo dependa de ella, se apropia de la producción de las catexis conectivas para que las producciones de registro se efectúen sobre su propio cuerpo liso². Realmente, el cuerpo del juego como tal no produce, por eso es un cuerpo sin órganos, pero regresa siempre como una especie de entidad vacía que carga todo el proceso: “Perpetuamente es reinyectado en la producción” (17). Es la repetición dentro de la diferencia, la contención frente al deseo ilimitado de las catexis. Por supuesto, esto ocurre también a nivel social y, de hecho, es el modo en el que Deleuze y Guattari explican la capacidad de subsunción de lo nuevo que se produce en el capitalismo a través del capital, el cual pasa de ser código de registro a ser, además, cuerpo sin órganos.

La Sobriedad Inmóvil del Plano de Inmanencia

Como se ha mostrado a lo largo del apartado 2, la filosofía deleuziana articula conceptos complejos que no se pueden comprender de manera simple sino, como se afirma en el texto *¿Qué es la filosofía?*, por el modo en el que dan consistencia a una serie de intensidades. Además, se ha mostrado cómo esos conceptos, si bien se apoyan en una defensa del devenir en toda su expresión, remiten, al mismo tiempo, a un elemento de contención o asunción de ese devenir, un elemento impasible y fijo que, por momentos, llega a ser caracterizado como inmóvil pero que, al mismo tiempo, contendrá todas las aceleraciones

² Se trata de lo que en *Anti Edipo* también denominan síntesis de la forma “luego es” (Deleuze & Guattari 1985: 25), en la cual, Deleuze y Guattari destacarán especialmente las “disyunciones inclusivas” (164, 168, 189, 296).

desgarradoras del caos. Se trata de lo que, en sus dos últimas obras junto a Guattari, Deleuze denominará plano de inmanencia.

De este modo, contra la idea difundida de que el pensamiento deleuziano apelaría a una constante necesidad de conexiones, incluso de manera frenética, desquiciante, esquizofrénica, una especie de imposición de un nomadismo descontrolado y muy afín a la aceleración de los tiempos actuales (Han 2017; Culp 2016), lo que en realidad defiende Deleuze es que la velocidad no se mide en términos absolutos, por su cantidad de movimiento, sino relativa e intensivamente, por sus variaciones. Así, por ejemplo, se adquiere velocidad a base de hacerse más lento, porque lo que cuenta, en definitiva, es la celeridad, sea ésta positiva o negativa. De hecho, el nómada lo es a base de esperar, de mantenerse, de contenerse: “El nómada sabe esperar, tiene una paciencia infinita. Inmovilidad y velocidad, catatonía y precipitación” (Deleuze & Guattari 2002: 385); o en este fragmento en el que se expresa perfectamente la íntima relación que hay entre la máxima aceleración y la necesidad de contención: “Ocurre como con los enormes luchadores japoneses, cuyo avance es demasiado lento y la llave demasiado rápida y repentina como para ser vistos [...] lo que se acopla [es] la infinita lentitud de una espera [...] con la velocidad infinita de un resultado” (282).

Una confusión semejante se da entre la creatividad vinculada con lo ilimitado del delirio esquizofrénico y la creatividad que se encuentra en la sobriedad o incluso en la ascesis. Efectivamente, Deleuze y Guattari defienden la capacidad creadora del delirio esquizofrénico, las síntesis moleculares y las líneas transversales de fuga que éstas producen; ahora bien, esta afirmación va a ser constantemente matizada a lo largo de su obra, precisamente, tratando de no dar lugar a una simplificación. En primer lugar, hay que tener en cuenta que las máquinas deseantes son también llamadas “máquinas célibes” (Deleuze & Guattari 1985: 26), ya que se caracterizan por la no producción de un producto externas a ellas mismas. Las máquinas deseantes son célibes en la medida en que no satisfacen un deseo externo, sino justamente por la inmanencia de su producción, porque inmanente-mente producen “cantidades intensivas” (26). Por otro lado, también matizan la potencia creadora e insurgente de lo molecular: no siempre lo deseante, espontáneo e inconsciente es positivo o revolucionario. Por el contrario, son posibles microfascismos moleculares. De hecho, el fascismo opera más a través del contagio molecular canceroso -de boca a boca, una especie de transmisión vírica- que de forma jerárquica, estructural o molar. Por último, repetidas veces en *El Anti Edipo*, Deleuze y Guattari reiteran que no defienden la locura esquizofrénica como tal, no como estado terminal o final ante la realidad, sino solo como proceso, tratando de dejar claro que no se trata de defender la locura por la locura, ni lo ilimitado en todos los órdenes, o de cualquier manera.

Sin embargo, es en *Mil mesetas* donde los filósofos más abundan en matizar este carácter delirante del devenir. Insisten en que hay un aspecto sobrio e incluso ascético en todo acto de creación, fuga o desterritorialización:

Lo múltiple hay que hacerlo, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma

parte de lo múltiple) [...] A ese resultado sólo se llega por sobriedad, sustracción creadora. La variación continua sólo tiene líneas ascéticas, un poco de hierba y de agua pura [...] Se necesita mucha ascesis, sobriedad, involución creadora: una elegancia inglesa, un tejido inglés, confundirse con las paredes, eliminar lo que resalta demasiado, lo demasiado vistoso. —Eliminar todo lo que es exceso, muerte y superfluidad, queja y reproche, deseo no satisfecho [...] Sobriedad, sobriedad: esa es la condición común para la desterritorialización de las materias, la molecularización del material, la cosmización de las fuerzas. Quizá el niño lo logre. Pero esa sobriedad es [...] la de un devenir loco, que no es necesariamente la de un devenir del loco, sino al contrario. (Deleuze & Guattari 2002: 12, 112, 281, 348)

He ahí, por tanto, esa corrección del devenir-loco de *Lógica del sentido* que Deleuze se encarga de matizar. Además, cabe destacar una evolución de la contención, caracterizada en *Diferencia y repetición* como contracción, a este nuevo aspecto sustractivo del deseo y la creación que ya no solo se contiene, sino que incluso puede llegar a necesitar de la resta; o por lo menos se enfatiza más esa operación de quitar lo Uno, el Ser, la Totalidad, etc. Como se verá más adelante en la discusión, estos matices no dejan claro hasta qué punto la propuesta de la sustracción que hace Meillassoux (2019) tratando de ir más allá de Deleuze -tal como lo señala, por ejemplo, Teodoro Martínez (2016)- es realmente justa con los detalles y la evolución del pensamiento deleuziano.

La Contención y el Exceso: el Diagrama

Por supuesto, Deleuze defiende este carácter creativo residente en la repetición, en la sobriedad o en la contención entendiéndolo que es, al mismo tiempo, la forma como se va más allá del devenir como mera variación. Es como si hubiera ciertos aspectos de la realidad a los que no es posible acceder sino es a base de esperar, de contenerse. Se trata de aspectos de la realidad marcados por la diferencia, por una absoluta e irreductible heterogeneidad, entre los que no es posible trazar, directamente, ningún tipo de continuidad. La contención se transforma así en el elemento de acceso a un más allá, a un nuevo plano o dimensión. La contención no se defiende como un fin en sí misma, sino como el modo de transportarse o comunicarse con lo otro. Ahora bien, nunca se trata de un otro trascendente, sino siempre de una especie de salto inmanente o, más bien, una articulación. Se ha mostrado, en la definición previa de conceptos, cómo aparecía un nuevo plano, generado en el interior del propio devenir, a través de ese elemento de retorno o de repetición. De ese modo, surge la virtualidad del plano del sentido, su carácter de esplendor incorpóreo, el propio plano de inmanencia o el espacio improductivo, intensivo y milagroso del cuerpo sin órganos.

Efectivamente, uno se contiene para acceder a esa otra cosa, para entrar en comunicación con lo diferente y heterogéneo. Se busca habitar el margen del devenir, cargar su superficie, habitar la periferia porque se sabe que uno ya no puede devenir más para alcanzar lo otro. Se pasa así de lo intensivo del devenir a un cambio singular en el mismo;

tal como ha estudiado en profundidad Manuel DeLanda a través del desarrollo de la filosofía deleuziana en lo que denomina “procesos morfogenéticos” (2011). Se trata de insistir en la continuidad de los procesos intensivos a la espera de que suceda un cambio cualitativo, una singularidad que genere un cambio de estado: el paso de líquido a gas en el agua, la formación de un rayo en una tormenta, el galopar de un caballo respecto a su trote. En todos estos tránsitos se pasa de un estado a otro; el devenir se intensifica hasta tal punto que cambia de estado y, por tanto, alcanza lo heterogéneo. Ahora bien, el secreto de todas estas morfogénesis, y el mérito de la concepción deleuziana, reside en describir cómo esas formas de articulación de los diferentes planos surgen de manera inmanente a sus propios procesos.

Sin embargo, este tipo de articulaciones de lo heterogéneo no son exclusivas de los procesos naturales: aparecen también en las relaciones humanas y sociales. De hecho, Deleuze se fija en cómo, previamente, Foucault las había detectado (Deleuze 2015). Así, la relación entre las palabras y las cosas (Foucault 2012), entre el poder y el saber (Foucault 2009), entre las visibilidades de los cuerpos y los enunciados no son sino relaciones entre lo irreductiblemente heterogéneo. Foucault consigue, de este modo, pensar más allá tanto del materialismo como del idealismo, porque consigue articular o relacionar estos dos tipos de realidad a través, precisamente, de su propia diferencia, de su heterogeneidad, según la figura que Deleuze reconocerá como diagrama:

Foucault en una ocasión le da su nombre más preciso: “diagrama” [...] ya no es el archivo, auditivo o visual; es el mapa, la cartografía, coextensiva a todo el campo social. Es una máquina abstracta. Se define por funciones y materias informales, ignora cualquier distinción de forma entre un contenido y una expresión, entre una formación discursiva y una formación no discursiva. Una máquina casi muda y ciega, aunque haga ver y haga hablar. (Deleuze 2015: 61)

Ya en *Mil mesetas*, junto a Guattari, Deleuze desarrollará todavía más la idea del diagrama, que se convertirá en uno de los conceptos más relevantes y sofisticados de su pensamiento. El diagrama expresaría la articulación de lo heterogéneo en el exterior, esto es, del lado del afuera. Una articulación de cuerpos y lenguaje -o bien, palabras y cosas, decibilidades y visibilidades, etc.- pero que no produce una estratificación, que se sale de las relaciones de poder y subordinación que generan los estratos históricos, por lo que caracterizará una especie de “máximo de creación” más allá del marco foucaultiano de resistencia (Deleuze & Guattari 2002: 153). El diagrama tendría, por ello, dos funciones: articular lo diferente sin anular la diferencia entre lo heterogéneo, es decir, conservándola como tal; y, por otro lado, articular esa diferencia sin someter un elemento al otro. Esto es así hasta el punto de que en el diagrama los elementos que entran en relación, las diferentes realidades, llegan a ser intercambiables, y aún así mantienen su diferencia. En el lenguaje esto se manifiesta como la relación entre los rasgos de expresión y los rasgos de contenido y el modo en el que pueden llegar a intercambiarse: el significado de una palabra puede llegar a estar tan determinado por su significado semántico en tanto que contenido, como por su expresión material, sea esta escrita o fonética. Es decir, un énfasis

en la pronunciación de una palabra o una forma de escribirla pueden no solo afectar a su contenido sino cambiarlo completamente. En ese instante, esa articulación entre expresión y contenido se volvería diagramática, estaría sucediendo más allá de las estratificaciones de código a las que en principio se someten sus elementos, crearía puntos de referencia, singularidades abiertas a relaciones dadas en una pura exterioridad.

Existe un texto que desarrolla precisamente la relación de Deleuze con el diagrama. Dzebik (2012) estudia especialmente la herencia foucaultiana de este concepto en Deleuze, así como su relación con el tratamiento que hacen del trazo de una línea otros autores como Simondon, Barthes o Manuel DeLanda (Dzebik 2012: 88). El autor destaca cómo la simple línea negra que se traza en un papel blanco, a través de su sencillez y su contraste, remarca el carácter no representativo ni imitativo respecto al objeto del que habla, enfatizando de ese modo toda su potencia abstracta -por ello, el diagrama es también una “máquina abstracta” (Deleuze 2015: 61; Deleuze & Guattari 2002: 72)-. El diagrama, como tal, no representa nada de la realidad, sino más bien una relación *en* la realidad, un vínculo o heterogeneidad *entre* planos. Precisamente, aquello que limita al diagrama para no ir más allá, aquello que lo contiene y lo mantiene en lo no representativo, es lo que le permite expresar las relaciones puras. El diagrama establece así una zona de intercambio entre rasgos de expresión y rasgos de contenido, una zona de indiscernibilidad que se comporta como un “bloque de devenir” (Deleuze & Guattari 2002: 244, 305), en la medida en que en sí mismo se mantiene fijo, expresando lo variable de las relaciones. Así, de nuevo lo fijo e inmóvil es capaz de contener lo más variable y mutante del devenir, incluso relacionando diferentes series y articulando su heterogeneidad. El diagrama sería, por tanto, lo fijo de la articulación, el carácter inmóvil donde convergen las máximas velocidades, allí donde todo se acelera y transforma su estado a base de permanecer y contenerse.

Discusión y Conclusiones

Deleuze ha sido criticado como pensador de la conectividad. Así, por ejemplo, Han (2016) sostiene que “Deleuze celebra la descodificación ilimitada no-dialéctica como liberación e ignora su aspecto diabólico [...] el rizoma crece de forma descontrolada y sin rumbo” (171-172), lo cual no se corresponde con las observaciones y matices que se han expuesto en apartados anteriores sino que, al contrario, cae precisamente en la simplificación de entender el deseo y el devenir de manera continua y sin limitación. También Teodoro Martínez (2016), quien explica de manera muy sugerente el tránsito filosófico que une a Deleuze con Meillassoux, trata de exponer en qué puntos considera que el segundo consigue ir filosóficamente más allá que el primero. Para ello, llega a caracterizar la ontología deleuziana como una ontología “ultradinánima” (Martínez 2016: 37); sin atender, por tanto, a las características de fijeza, repetición, impasibilidad e inmovilidad previamente expuestas.

Desde los estudios psicoanalíticos, Conde Soto (2019) entiende que el deseo lacaniano es más liberador que el concepto de deseo que proponen Deleuze y Guattari ya que éste

último es un deseo que necesita ser “masivamente colmado” (963), con un carácter siempre positivo y creador. Así, no se tiene en cuenta la dimensión de la contención presente en el deseo, ni las posibilidades de hundirse en lo molecular o hacer estallar la frágil superficie del sentido de las que Deleuze advierte.

Otra serie de textos critican no tanto el conectivismo de Deleuze, sino el modo en el que éste ha sido asimilado por la sociedad y la cultura. Aquí se encontraría Harman, cuando asume que Deleuze ha sido “víctima de su propio éxito” instaurando un enfoque conectivo que abunda en arquitectura (Harman 2018: 8). También el estudio que publican Aroles et al. (2020) denuncia el devenir nómada, en su caso de los empleos digitales, como un devenir *mainstream* y, por tanto, institucionalizado. Por supuesto, la propuesta de Culp (2016) de oponer un Deleuze alegre, aceleracionista y complejo frente a un Deleuze oscuro, interruptivo y asimétrico, asume también que hay una parte de Deleuze que se ha institucionalizado y que es necesario abandonar para mantener el carácter crítico e insurgente de su filosofía. En estos casos, se recomienda atender a los aspectos y matices aquí sugeridos, observar la complejidad de los conceptos y el modo en el que forman un compuesto que siempre es muy difícil de desarmar.

Por último, quizá la crítica más incisiva al pensamiento deleuziano le provenga de muy cerca: el modo en el que su propio legado se ha ido desarrollando en Francia. Se trata de la evolución de su pensamiento que han efectuado primero Badiou (2008) y, tras él, Meillassoux (2019; 2018). En este caso, se comentará brevemente la última que, además, se relaciona en gran medida con el tema de este artículo.

La crítica de Meillassoux consiste, básicamente, en situar a Deleuze dentro del correlacionismo postkantiano (Meillassoux 2019: 67). El argumento de esta obra es harto sofisticado para discutir aquí, pero quede por lo de ahora indicado que Deleuze es inspirador de los nuevos realismos, muchos de ellos desarrollados a partir de DeLanda, quien enfatiza el carácter intempestivamente materialista de su filosofía (DeLanda 2011) y demuestra la importancia de Deleuze para la concepción de la ciencia contemporánea (DeLanda 2010). Por tanto, no se puede decir que Deleuze esté tan atrapado en el correlacionismo, por el contrario, el desarrollo de DeLanda muestra cómo éste da cuenta de lo real según sus propias condiciones materiales de existencia. Además, como se ha mostrado en el presente artículo, Deleuze llega a pensar una pura exterioridad, entre otros conceptos, a través de la figura del diagrama, que respondería a singularidades que relacionan lo heterogéneo del lado del afuera. No está muy claro que se pueda pensar con rigor algo más exterior que esta heterogeneidad a la que Deleuze y Guattari apuntan.

Ahora bien, la crítica de Meillassoux se dirige de manera más concreta al concepto deleuziano de devenir y su continuidad. En su artículo “Sustracción y contracción”, Meillassoux (2018) apela a la sustracción como una operación que va más allá de Deleuze, lo cual no es claro si se releen los fragmentos indicados en el apartado 3 del presente artículo. Efectivamente, ya había sustracción en Deleuze y, respecto a ella, desarrolla junto a Guattari hasta un concepto propio, $n-1$, el cuál expresa de manera muy específica cómo la multiplicidad se compone siempre a través de la resta, que nunca es dada una totalidad junto a su cierre o clausura. Si bien es cierto que en sus primeros textos Deleuze atiende más a un modelo contractivo del ser en el devenir; esto claramente se matiza,

como se ha mostrado previamente, en sus textos posteriores, inclinándose ya por esta idea de substracción.

De modo semejante se puede entender la alusión Meillassoux a un Dios virtual que introduciría la posibilidad de cortes espontáneos en el devenir y, por tanto, de absoluta contingencia. Es también dudoso que la posibilidad de estas interrupciones puedan ir más allá de los cambios súbitos de estado derivados de las singularidades que aparecen cuando las intensidades de los procesos morfogenéticos alcanzan cierto umbral. Recuérdese la fuerte relación entre el máximo reposo y el máximo movimiento expuestas también en el apartado 3. O, incluso, la defensa de la interrupción pura que hace Deleuze, por ejemplo, en sus estudios sobre cine, cuando va más allá de la imagen-movimiento hacia la idea de un corte irracional que muestre precisamente nuestra incapacidad de pensar lo continuo: “El intervalo se libera, el intersticio se hace irreductible y vale por sí mismo” (Deleuze 1984: 367). La propuesta de Meillassoux trata de forzar este límite de lo continuo buscando el advenir de una alteridad mayor, una alteridad que llega a ser absoluta contingencia surgida de manera inmanente, desafiando incluso todas las leyes de la ciencia, vinculándose por ello con los nuevos movimientos especulativos de la filosofía. Quizá, todavía haga falta algo de tiempo y cierta perspectiva para comprobar si ésta es una vía para desarrollar la potencia del pensamiento deleuziano o, por el contrario, no es sino otro absolutismo *excesivo* que ha perdido toda medida de contención.

BIBLIOGRAFÍA

- Aroles, J., Granter, E., & Vaujany, F. (2020). “‘Becoming mainstream’: The professionalisation and corporatisation of digital nomadism”. *New Technology, Work and Employment*, 35(1), 114-129. <https://doi.org/10.1111/ntwe.12158>
- Badiou, A. (2008). *Deleuze: «El clamor del Ser»*. Buenos Aires: Manantial.
- Baudrillard, J. (1978). *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-Textos.
- Bryant, L. R. (2014). *Onto-cartography: An ontology of machines and media*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Conde Soto, F. (2019). “El objeto del deseo: Producción deseante en el esquizoanálisis de Deleuze y Guattari o falta en la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan”. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 75(285), 963-982. <https://doi.org/10.14422/pen.v75.i285.y2019.009>
- Culp, A. (2016). *Oscuro Deleuze*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- De Landa, M. (2010). *Deleuze: History and science*. New York: Atropos.
- De Landa, M. (2011). *Intensive science and virtual philosophy* (Reprint). New York: Continuum.
- Deleuze, G. (1984). *Estudios sobre cine*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía* (C. Artal, Trad.; 7. ed). Barcelona: Ed. Anagrama.
- Deleuze, G. (2011). *Lógica del sentido*. Buenos Aires: Paidós.

- Deleuze, G. (2012). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2015). *Foucault* (M. Morey, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1985). *El anti-edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia* (5. ed). Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2011). *¿Qué es la filosofía?* (T. Kauf, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (2009). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (2012). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas* (E. C. Frost, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia*. México: Herder.
- Harman, G. (2018). *Object-oriented ontology: A new theory of everything*. London-New York: Pelican Books.
- Meillassoux, Q. (2018). *Hiper-caos* (J. Fernández Gonzalo, Trad.). Barcelona: Holobionte.
- Meillassoux, Q. (2019). *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (F. Noceti, Ed.; M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra.
- Teodoro Martínez, M. (2016). "Devenir inmortal. La crítica de Quentin Meillassoux a la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze". *Signos Filosóficos*, XVIII (35), 32-51.
- Thornton, E. (2017). "The Rise of the Machines: Deleuze's Flight from Structuralism: The Rise of the Machines". *The Southern Journal of Philosophy*, 55(4), 454-474. <https://doi.org/10.1111/sjp.12261>
- Zdebik, J. (2012). *Deleuze and the diagram: Aesthetic threads in visual organization*. New York: Continuum.