



Deleuze, Nietzsche y la filosofía.

Lucio García Fernández

Doctor en Filosofía
IES "Diego de Guzmán y Quesada" (Huelva)
luciogf67@gmail.com

Fecha de finalización: 27/09/2023

Resumen

Nos proponemos en este trabajo mostrar la concepción de Gilles Deleuze sobre la filosofía, desde el presupuesto de que el pensador francés no solamente toma como referencia las ideas de pensadores como Spinoza, Leibniz, Hume, Bergson, Marx, Freud o Foucault, y, esencialmente Nietzsche, respecto del saber filosófico, sino que las complementa e interpreta para ofrecer su propio punto de vista onto-epistemológico y ético-político. Finalmente, a modo de conclusión, realizamos una interpretación crítica de la posición deleuziana, estableciendo sus debilidades, contradicciones y fortalezas.

Palabras clave

Gilles Deleuze, Friedrich Nietzsche, filosofía de la identidad, fragmentario, mixtificación

Abstract

In this work we propose to show Gilles Deleuze's conception of philosophy, from the assumption that the French thinker not only takes the ideas of other thinkers such as Spinoza, Leibniz, Hume, Bergson, Marx, Freud or Foucault, and, essentially, Nietzsche, regarding philosophical knowledge, but rather complements and interprets them to offer his own onto-epistemological and ethical-political point of view. Finally, as a conclusion, we make a critical interpretation of the Deleuzian



posture, establishing its weaknesses, contradictions and strengths.

Key concepts

Gilles Deleuze, Friedrich Nietzsche, philosophy of identity, fragmentary, mystification

1. Plano de la obra de Deleuze

En Deleuze confluyen sobre su manera de pensar la filosofía las influencias de la sospecha de Marx y Nietzsche y el psicoanálisis de Freud, así como el voluntarismo de Spinoza, ciertas ideas leibnizianas, el empirismo de Hume, la visión del tiempo de Bergson, el análisis del ser heideggeriano y consideraciones onto-políticas foucaultianas, además de una miríada de ideas puntuales devenidas de una multiplicidad de autores (Lucrecio, Duns Escoto, Lewis Carroll, Artaud, Camus, Klossowski, ...), destacando por su crítica a la racionalidad tradicional (Conill, 1988: 62), que parte de Sócrates y Platón, pero que cabría remontar a Parménides y al problema primigenio de la filosofía: el ser en movimiento y la fijación del ser, al estilo del idealismo hegeliano, de su razón unificadora, ordenada y ordenadora que reduce todo a un juego de estructuras y carencias, mostrando que la propia realidad no es binaria sino fragmentaria, plural e inapresable, de acuerdo con una línea cuyo origen colocamos en Heráclito, realidad dinámica y fluyente que solo puede ser expresada lingüísticamente mediante aforismos o ráfagas de lucidez desde la intuición nietzscheana y el análisis de la subjetividad inconsciente freudiana, por una parte, y la interpretación subjetiva y creativa apegada al texto, con la intención de superar tanto a la filosofía de la sospecha como al psicoanálisis, mediante lo que el mismo denomina esquizoanálisis.



De hecho, las primeras obras filosóficas de Deleuze fueron comentarios a otros autores como Hume, Kant, Bergson, Spinoza, Proust, Kafka, Sacher-Masoch o el propio Nietzsche. Es decir, a medio camino entre el ejercicio hermenéutico y el de historiador de la filosofía que trata de descubrir alguna novedad en las obras de tales autores clásicos, probablemente escogidos por el atractivo de su pensamiento y su inserción en la línea de lo que podríamos denominar filosofía del acontecimiento o de los procesos, opuesta a la filosofía de la identidad, del sentido o del ente, reinterpretándolos con su propia voz diferencial (Pardo, 1990: 18). Una segunda etapa, centrada en contraponer la lógica de la diferencia o del sentido del acontecimiento a la lógica tradicional de la repetición o ausencia del sentido, representada por obras como *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. Poco a poco Deleuze, junto a su colaborador el psicoanalista Felix Guattari, abre su interés hacia el capitalismo como anormalidad psíquica que anula la lógica del sentido del ser humano, especialmente en *Capitalismo y Esquizofrenia*, obra integrada por *El Antiedipo* y *Mil Mesetas*. Su última etapa, fenomenológica y estética, es la de *Francis Bacon: Lógica de la sensación* y sus estudios sobre el cine.¹ Finalmente recoge en la obra *¿Qué es filosofía?*, de 1991, la reelaboración de las conclusiones vertidas en las obras anteriores sobre esta forma de saber que es la filosofía.

2. La filosofía como crítica de las mixtificaciones en Deleuze

¿Qué es la filosofía? o ¿qué es el pensar? es el problema central de Deleuze, según Morey (1994: 16), que recorre toda su producción, el hilo rojo que enfrentándose a la tradición

¹ Véase Miguel Morey (1994). "Del pasar de las cosas que pasan y su sentido".



platónica y al ideal del ente, plantea un pensar alternativo y centrado en el ser pre-ideal.

Se pregunta Deleuze ¿para qué sirve la filosofía? Y su respuesta es que la filosofía sirve para enaltecer y violentar el pensamiento, entristeciendo, mostrando la estupidez y la bajeza humanas que subyacen a la falta de saber del ignorante, con la finalidad de que este individuo despierte y explote todas sus capacidades de pensamiento, abandonando la necesidad que representa estáticamente lo ya conocido (Deleuze, 1971: 149). En principio, algo que no está muy alejado del ideal del filósofo, quien se rebela contra el sabio tradicional, y que recorre toda la historia de la filosofía griega desde Tales hasta Epicuro. Ni tampoco del hombre nuevo moderno, que Giordano Bruno o Spinoza vivieron como una lucha contra los ídolos establecidos. Ni del ilustrado que abjuraba de los prejuicios que impedían al ser humano expresarse y desarrollarse activamente. Esa dimensión eminentemente práctica de la filosofía como actividad de lucha y resistencia constante (Núñez García, 2010: 350) queda claramente expresada por Deleuze: "la filosofía debe construirse como la teoría de lo que hacemos, no como la teoría de lo que es. Lo que hacemos tiene sus principios, y al ser nunca se lo puede captar sino como el objeto de una relación sintética con los principios mismos de lo que hacemos" (Deleuze, 1977: 148).

Este violentar el pensamiento no es exclusivo de la filosofía, también la ciencia o el arte pueden servir a este juego de resistencia inconformista, de lucha contra la opinión alienante (Deleuze y Guattari, 1993), de muestreo de las intensidades o fuerzas de la diferencia de la realidad (Deleuze, 1994: 268; 2002: 334), pero el modo en el que la filosofía procede, es decir, en el que lleva a cabo su función es desenmascarando las



falsedades o mixtificaciones, para mostrar la auténtica constitución de la realidad. Es necesario precisar que por mixtificación entendemos la falsedad, intencionada la mayor parte de las veces, que se ejercita en la represión de la voluntad humana, impidiéndole actuar libremente y ser en definitiva como es. Algo que nos recuerda a Spinoza, para quien la verdadera manifestación de uno mismo se encuentra en la identificación y reconocimiento de los deseos naturales que nos impulsan a actuar. A Marx y su denuncia del carácter represivo de la sociedad capitalista sobre los trabajadores. A Nietzsche y el carácter emancipatorio del pensamiento trágico. Y a Freud y la liberación del inconsciente de la represión ejercida por la cultura y sus mecanismos de interiorización. Así, se violenta el pensamiento para pulsar la actitud crítica hacia las falsedades, mediante la creación de nuevos conceptos –de la que Deleuze es, sin duda, un preclaro exponente– y la exploración del laberinto del pensamiento, para, de este modo, contribuir a emanciparnos de los dominios que objetos, otros seres humanos, instituciones sociales y mecanismos como la culpa, la mala conciencia, el resentimiento, la envidia, etc., internos, —“las fuerzas reactivas”—, ejercen sobre nosotros mismos; como dice el propio Deleuze (1971: 149): “Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer”. Violentar el pensamiento para liberarse de la dominación ejercida gracias a la mentira de la gran ficción.

No obstante, para Deleuze, la función liberadora de la filosofía, que ninguna otra disciplina parece ejercer, también puede verse destruida, si los filósofos renuncian a su papel de denuncia del dominio ejercido en cada época e introduce el calificativo de cometas para los filósofos, queriendo mostrar el carácter plural de los contenidos de sus filosofías, aunque Deleuze se muestra convencido de que pese a esa pluralidad o



por eso mismo subyace a la tarea filosófica de los filósofos de cada época ese afán emancipador.

Deleuze es un exponente del movimiento postestructuralista francés, representado entre otros por su amigo Foucault, su colaborador Guattari, Derrida, Artaud o Bataille. Tan vinculados militantemente al mayo del 68 y a una sociedad marcada en lo político por la guerra fría, el renacer del pacifismo y el ecologismo, en lo económico por la generalización del estado de bienestar y en lo social por la transformación de la familia, la sexualidad y la liberación de los roles tradicionales de hombres y mujeres. En este contexto, Deleuze pregonaba la vuelta a la pre-razón superficial, oral, inmediata, intuitiva y cargada de deseos, emociones y sentimientos que constituyen a los seres humanos, mediante la necesidad de violentar el pensamiento, despertar las conciencias y abrir los ojos, con tono violento y el carácter práctico y libertario también respecto del significado de filosofía como estilete político. Ésta es una actitud, una denuncia de las falsedades que tratan de reprimir la autenticidad humana, construyendo ficciones ideales, idénticas a sí mismas y encapsuladas en su mismidad, que olvidan las fuerzas pre-conceptuales deseantes y voraces, inconscientes, que alberga lo humano y cuyo rastreo nos permite descubrir el sentido mediante la creación de conceptos nuevos, redes de conceptos, que no aíslan en imágenes fijas las fuerzas que impulsan la actuación humana, sino que tratan de mostrar su pluralidad, su multiplicidad, su dinamismo y diferencia, su infinitud, y son un modo de resistencia ante la estupidez. Observar la pluralidad de sentidos como flujo de intensidades de fuerzas que acontecen (des)encontrándose (Deleuze y Guattari, 1994:11).



En general, en el caso de Deleuze, la denuncia de las falsedades es una especificación de la función crítica de la filosofía, un movimiento para mostrar los falsos problemas, a la cual subyace la búsqueda de ideas-problemas como acto constitutivo y creativo a partir del sentido y el valor, que muestra todo el potencial del pensamiento humano y señala los límites. La filosofía es sobre todo creación y producción de conceptos a partir de las frases del lenguaje, y relación entre estos en un juego conceptual (un alter-lenguaje) que desvela los miles de fragmentos del pensamiento humano a través de un recorrido nómada. Siendo, como hemos dicho, su función, la desmixtificación crítica y denunciante que permite al viajero sumergirse en los vericuetos del pensamiento de un modo auténtico, sin engaños ni falacias. De algún modo, refundando al individuo singular, su conocimiento, el poder y la sociedad en la que despliega su vida.

Violentar el pensamiento, porque el pensamiento filosófico auténtico es violento en su encuentro con lo pensado, con el ser². Un encuentro azaroso motivado por la necesidad. De dicho encuentro la intuición arranca los conceptos que constituyen un plano inmanente ontológico (Deleuze y Guattari, 1993: 43), que tienen por su carácter novedoso un aspecto revolucionario. Los problemas se encuentran en devenir y, por tanto, siempre se presentan de un modo nuevo y la función de la filosofía es constituir los problemas, dotarlos de sentido (pensamiento en movimiento), y crear los conceptos para abordar tales problemas, buscando su comprensión y solución, evitando la necesidad (pensamiento inmóvil), por eso la filosofía siempre está presente, deviniendo, como el arte y la ciencia. Además,

² Deleuze considera que el pensamiento es un territorio, más que una relación entre entidades. El territorio es una metáfora apropiada al plano y los conceptos, sin duda (Deleuze y Guattari, 1993: 88).



las hibridaciones entre unas y otras de estas disciplinas enriquecen las soluciones a los problemas, abren horizontes de realidad diríamos.

Metodológicamente hablando Deleuze ensaya una especie de etiología o genealogía, cuyo precedente es Nietzsche, la cual está emparentada con la arqueología del saber de Foucault. Dicha etiología que trasciende inmanentemente desde lo empírico hasta sus orígenes o rizomas se expresa repitiendo las intuiciones halladas una y otra vez, queriendo al repetirlas mostrar las diferencias siempre acontecidas nuevamente, en un lenguaje tan meditadamente oscuro, irritante y múltiple que da pie a malinterpretaciones. Su estilo es difícil de entender, porque voluntariamente escribe como un reflejo de su ontología caosmótica, que crea la verdad inmanente en lugar de descubrirla trascendentemente.

3. Continuidades, rupturas, complementos y creaciones deleuzianas

Hume, Spinoza, Leibniz, Freud, Bergson, Heidegger, Foucault. El pensamiento de Deleuze es fruto de una búsqueda que se inicia con la lectura de los autores antes mencionados, con los que se produce el encuentro en torno a ciertos conceptos que sirven para crear el propio vocabulario, la ontología diferencial de la fuerza (García Pérez, 2018: 306) y la concepción de la filosofía de Deleuze, desde una intuición sub-representativa de la realidad que abomina de la tradicional filosofía especulativa y sus ficciones representativas. Es decir, algunos conceptos que conforman la filosofía deleuziana son tomados de dichos autores, pero, a su vez, son completados, matizados y redirigidos por el propio Deleuze, otros conceptos son invención del propio Deleuze y un tercer grupo de conceptos son



consecuencia de su colaboración con Guattari, aunque sigan la estela de los conceptos en primer lugar referidos, como una tarea paralela al devenir evolutivo de los propios conceptos. Aunque no solo la filosofía, también la pintura, la arquitectura, la fotografía o el cine, el arte en general, y la ciencia, el espacio de Riehmman, la relatividad, son fuentes inspiradoras para él. En algunos de sus perceptos y afectos y en sus funtores encuentra Deleuze analogías con los conceptos que componen su vocabulario ontológico. El pensamiento de Deleuze es una composición en la que el detalle es importante porque forma parte de dicha composición, encaja con la misma. Una composición musical como un proceso en el que resuena la realidad procesual, sumamente original, que tiene sus precedentes en los autores que le sirven de referencia e incentivo. El pensamiento deleuziano, al margen de clasificaciones historiográficas más o menos inútiles, es expresión de una reflexión llena de fragmentos, repeticiones, ideaciones, imágenes, rupturas y continuidades, que tratan a su vez de expresar el propio carácter fragmentario de la realidad misma (Cruz, 2010: 271).

Deleuze desarrolla una filosofía apegada a la realidad, pero no a la realidad aparente, entendida ésta como la realidad representada por el pensamiento, aunque deba partir de éste para penetrar en lo que hay más allá del pensamiento. A su vez, el pensamiento parte de la experiencia del ser aparente, es decir, de la impresión, de acuerdo con Hume. Por eso podríamos etiquetarlo como empirista, aunque se trata de un empirismo trascendental, porque desde el fenomenismo humeano se abre a la posibilidad de trascender lo experimentado conscientemente, para descubrir el nóumeno impensado (inconsciente) desde la sensibilidad subrepresentativa, previa a toda sensibilidad empírica



(Deleuze, 1977: 22). No debemos entender por ello que su pensamiento es trascendental. No hay sino inmanencia en la filosofía deleuziana frente a la ficción de los trascendentales tradicionales de la historia de la filosofía.

Deleuze mantiene una proximidad especial hacia el pensamiento de Spinoza. En él puede analizar la expresión del ser como acontecimiento inmanente (Deleuze y Guattari, 1993: 52), a partir del *conatus*, como fuerzas contradictorias y complementarias, activas, alegres y creativas, unas; tristes, reactivas y de repliegue, otras. Refiriéndose al pensador holandés dice: "antes que Nietzsche, denuncia todas las falsificaciones de la vida, todos los valores en cuyo nombre despreciamos la vida: no vivimos, no mantenemos más que una apariencia de vida, no pensamos más que en vivir la muerte, y toda nuestra vida es un culto a la muerte" (Deleuze, 1974: 35).

En Leibniz y en el Barroco encuentra el concepto de pliegue y su complemento, repliegue, que encajan perfectamente con ciertas intuiciones básicas que Deleuze sostiene respecto al mundo, como es el caso de fuerzas, diferencia, acción y pasión (Deleuze, 1989: 79). Las mónadas múltiples son el modelo de las fuerzas singulares que conforman la realidad para Deleuze. También del autor alemán deriva la distinción entre el orden lógico de los definibles, nociones derivadas, y el orden metafórico de los idénticos, colocando el principio de razón suficiente del lado de lo pensado, como elemento de relación con lo impensado. La idea de mundos posibles, junto a la de potencias como posibilidades, asientan la de virtual de Deleuze.

El análisis agudo de la filosofía de Kant que realiza Deleuze (1997), nos muestra como el sujeto somete al objeto del conocimiento transformando su diversidad en fijaciones mediante la esquematización operada por la imaginación, la



síntesis del entendimiento y de la razón. ¿Cómo eliminar la pátina del fenómeno para observar las intensidades del nóumeno? se debió preguntar Deleuze. Parece Kant ser consciente de la in-aprehensibilidad de la realidad y la sustituye por un sucedáneo, el fenómeno, un semejante. Deleuze tiene que trascender inmanentemente al fenómeno empírico para alcanzar al nóumeno.

Respecto al psicoanálisis, hay en la obra de Deleuze y Guattari la desmixtificación del inconsciente como un teatro fijado, cuyos personajes repiten las escenas del guión de la vida en un escenario repetitivo y poco creativo cuyo telón contiene una concepción negativa del deseo (Hottois, 1999: 453). Falta en esta concepción la diferencia que la producción incesante como máquinas deseantes muestra. Estando de acuerdo con Deleuze en este punto, nos parece insuficiente su exploración del inconsciente y, sobre todo, su omisión de eros y tánatos como clarificadores del *conatus* de Spinoza y de la voluntad de poder nietzscheana y, a su vez, precedente de las fuerzas activas y reactivas que el propio Deleuze nombra como expresión ontológica fundamental, lo cual podría ser justificado por la pluralidad intrínseca que no admite reduccionismos identitarios que el propio Deleuze atribuye a la realidad.

Para Deleuze, toda la construcción filosófica de Bergson se despliega en el intento de mostrar el papel constructor y transformador de las fijezas de la subjetividad frente al devenir de la objetividad (Deleuze, 1987). Bergson le provee de las ideas de multiplicidad y duración, y a partir de ellas desarrolla Deleuze dos concepciones del tiempo. Una, lineal, espaciable y divisible, en la que el pasado virtual es absorbido por el presente y este fagocita el futuro, cronos (Deleuze, 1989: 98). La sucesión temporal kantiana no es más que el intento vano de construir un tiempo a la medida del ser humano para ganar



certidumbre en ese horizonte incierto que supone la proyección futura³. Y otra, eterna, como fluencia de fuerzas potencialmente ilimitadas que coexisten, sin instantes, aión (Deleuze, 1994: 81; 2002: 129). Quizás de Bergson derive esa idea tan común a Deleuze de habitar el acontecimiento en sentido ontológico y no solo psicológico, como se mostraría más claramente en Bergson.

Como ha mostrado Sáez Rueda (2007) la presencia de Heidegger en los escritos de Deleuze es recurrente, aunque sea sobre la línea de una ausencia nominativa. Como Nietzsche, Heidegger critica a la tradición, desenmascarando sus olvidos malintencionados y sus desequilibrios. Sin embargo, Deleuze, en su afán por desterritorializar el pensamiento, denuncia la trampa en la que el propio pensador alemán cae al jugar con los conceptos de la tradición, sin atreverse a plantear la diferencia sutil que existe entre el aparecer del ser y del ente conceptualizado, por fijar su atención en la articulación de ambos, el encuentro entre pensar inconsciente que se vuelve consciente y ser diferencial que se vuelve ente, exaltando la ligazón, que no es para Deleuze sino el motivo del pensar la diferencia del acontecer del ser como síntesis disyunta de multiplicidades o pliegue de intensidades seriadas. No como ser-voluntad de poder, sino como ser diferencial o voluntades de poder en plural, determinantes y determinadas a la vez en su acción-pasión. Así, el eterno retorno solo puede ser comprendido desde las categorías de diferencia y repetición, de tal modo, que la concepción heideggeriana de retorno de los mismo, como aclaración de la intuición nietzscheana, es transformada en le repetición de la diferencia, superando así la engañosa apariencia de iteración del devenir de un

³ Por eso el tiempo kantiano es una forma a priori de la sensibilidad humana, un mecanismo de representación.



acontecimiento unívoco. El eterno retorno es repetición de lo singular, porque la repetición es una máscara de la diferencia.

Las analogías seriadas entre Foucault y Deleuze son múltiples, y no solo filosóficas, sino también amicales y relativas a la época o, quizás por esto mismo, aquellas adquieren importancia. Me gustaría destacar algunas: la primera es la concepción de micropoder desarrollada por Foucault que conforma un elemento importante de la impresión deleuzana de la sociedad, de la realidad misma como complejo de fuerzas, la cual sirve de base ontológica a la concepción biopolítica o microfísica del poder de Foucault; la segunda es la intrínseca conexión entre saber y poder, que Deleuze analiza en el primer ensayo de su obra dedicada a Foucault y el poder (Deleuze, 2014); en tercer lugar, Deleuze es un epígono de esa crítica al antropocentrismo consolidado en torno a la filosofía cartesiana, que se inicia con Montesquieu, Spinoza y Leibniz, continuado con Schopenhauer, y que tiene su momento decisivo en Foucault y "la muerte del hombre". En cuarto lugar, también Deleuze ve en la sociedad neocapitalista contemporánea el paso de la sociedad disciplinaria a una sociedad de control, que oprime las potencias activas spinozianas y obstaculiza la liberación de los cuerpos, al implantar el biopoder. Al fin y al cabo, la ética y la política con toda su parafernalia de virtudes y leyes, solo ocultan los cuerpos y su expresión (Deleuze, 1994: 290).

4. Nietzsche y Deleuze

Podríamos decir que la concepción de Deleuze es una continuación original de la concepción nietzscheana de la filosofía, enriquecida por múltiples observaciones y lecturas en torno a problemas filosóficos, artísticos y científicos. Es en la obra *Nietzsche y la Filosofía*, escrita en 1962, en la que Deleuze



realiza un detallado análisis del pensamiento del filósofo alemán, siguiendo la propia evolución genética de las ideas de éste tal como fueron expresadas en sus obras. *Nietzsche y la Filosofía* es un trabajo temprano del pensador francés, en el que aborda la presentación de un Nietzsche intuitivo, irracionalista, romántico y, en todo caso, alejado del estereotipo creado por el nazismo, tan presente en los años sesenta del siglo pasado en el ambiente intelectual europeo. El pensamiento nietzscheano es analizado a través del eje que representa lo que el propio Nietzsche entiende por filosofía, es decir, crítica de la razón occidental, inversión del platonismo (García Pérez, 2020: 102), similar a lo que Deleuze manifiesta, la actitud permanente de crítica ante las falsedades esgrimidas por la razón humana para engañarse a sí misma y hacer la vida más soportable, menos trágica, o dominar al resto de los seres humanos o a sí mismo mediante el fascismo que todos llevamos dentro (de ahí la mención al poder como enemigo natural de la filosofía), anulando la libertad. Fascismo que Deleuze proclama es su enemigo. Desde luego, si cabe aseverar algo del pensamiento de Deleuze es su innegable ser anti-totalitario.

Para Nietzsche la filosofía es un vano intento de dar cuenta de la realidad, en la medida en que intuimos que la misma es irreducible a las capacidades cognoscitivas del ser humano por su complejidad, entendida no solo como pluralidad, sino también como dinamismo. Más allá de esa intuición primigenia, solo cabe el silencio, como mantenía Wittgenstein al final del *Tractatus*, el nihilismo al que nos aboca nuestra condición y que Gorgias de Leontini tan claramente entrevistara, mediante el “nada existe, si lo hubiera sería incognoscible, si lo fuera sería incomunicable”, o el pensamiento negativo, como al pensar en la nada, ineluctablemente, desde lo que nuestros sentidos captan de la realidad misma, o ese estilo aforístico de acercarse



y alejarse de ella mediante imágenes entrecortadas y en movimiento que quieren deshacerse del lenguaje engañoso que modela, reduce y fija la imagen inevitablemente en su intento de captar el sentido, apresando lo inaprehensible. Sobreponerse al lenguaje, descubriendo las fuerzas-fenómenos del acontecimiento paradójico que une individuos (encuentros) y los desune por ser diferenciante (Deleuze, 1993: 44).

Pero siempre está en el horizonte el peligro de la mixtificación de aquellas cosmovisiones que pretenden elevarse por encima del resto de perspectivas en torno a la realidad, para alzarse como la perspectiva privilegiada o incluso única. El rechazo de Nietzsche a estas falsificaciones que han jalonado la historia del pensamiento y de Occidente es claro, violento y sin ambages, como el de una fiera herida en lo más profundo de su voluntad. Ni platonismos, ni cristianismos, ni racionalismos, ni idealismos, ni positivismos constituyen perspectivas, en el sentido de Ortega y Gasset, privilegiadas, más bien se trata de falsificaciones que hay que invertir, porque atan la expresión del deseo y obstaculizan la intuición del enigma que el universo constituye para los humanos. fijación de las fuerzas reactivas, que da cuenta de un impulso básico por la vía de la mixtificación.

La filosofía es crítica creativa, pero hay críticas mixtificadoras también, por eso dice Deleuze: "lo que Nietzsche parece haber buscado (y encontrado en "el eterno retorno" y en "la voluntad de poder") es una transformación de la crítica que Kant traicionaba y concebía a un tiempo y una recuperación del proyecto crítico sobre nuevas bases y con nuevos conceptos" (Deleuze, 1971: 77).

La filosofía no es sólo crítica u oposición, es mostrar la diferencia y mostrarse diferente a lo establecido, como ya



Nietzsche puso también de manifiesto con su crítica a la tradición occidental (Nietzsche, 1980; Izuzquiza, 2000: 159). Por tanto, Deleuze parte de la visión nietzscheana de la "nueva filosofía" como tarea crítica de la construcción conceptual humana y sus artilugios represores, permaneciendo fiel al pensador alemán respecto al papel emancipador del conocimiento y al descubrimiento del cometido humano consistente en la búsqueda del (sin)sentido y el valor de la vida, cuyo carácter fragmentario y plural, hace irreductible cualquier artificio logocéntrico, aunque profundizando en el pensamiento y condición humanas aclara y confirma la previsión nietzscheana, creando una ontología de la diferencia del ser, deudora de los pensadores de la pluralidad de las fuerzas mencionados, original e imprescindible, motivo para encarar la realidad problemática en términos vitales y, por tanto, también ético-políticos, no exenta de cierta nostalgia ontológica que la lleva de vuelta a la Antigüedad, a la Grecia en la que surge la filosofía, tanto en su versión identitaria con Parménides-Sócrates-Platón, como del acontecimiento diferencial y en devenir, con el estoicismo, superando, como Nietzsche, el invento del sujeto moderno (Pardo, 1990: 16). Deconstruir al sujeto para descubrir al pre-ser, mediante la impresión, el pliegue y la expresión (Pardo, 1990: 20). La vida es acontecimiento que pasa, somos lo que nos ocurre, y el pensamiento en tanto que forma de vida es pasar, salto de posibilidades, caminar sin camino, juego de liberaciones y represiones, flujo de fuerzas activas y reactivas sin proceso, porque este tendría ya en sí mismo la semilla de la representación vana e ilusoria, consistente en fijar las fuerzas reactivas en conceptos, en entidades o sustancias, característica del ego-logocentrismo, ocultando el carácter accidental del pre-ser. La sustancia aristotélica se diluye si



desaparecen todos los accidentes, y estos como atributos no son sino modos de ser (Deleuze, 1994: 29). El engaño de la representación que Nietzsche señala y Deleuze suscribe: "todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuera la hoja, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, ..." (Nietzsche, 2007: 23-24). Así, la tarea de Deleuze, si es pertinente llamarla de este modo, es dar cuenta de la diferencia expresada por Nietzsche como condición del conocimiento humano del ser y sus limitaciones escépticas, elementos imbatibles para la representación ficticia y subjetiva de la realidad. Platón tenía razón, todo es ser o devenir, pero Deleuze nos muestra que todo ser deviene o no es. Lo que deviene es esa multiplicidad de fuerzas activas y reactivas que conforman la voluntad de poder (García Pérez, 2020: 123), el "precursor oscuro" o la "instancia x" de *Lógica del sentido y Diferencia y repetición*, que tienen un sentido onto-epistemológico, el cual se transforma en sentido moral-político en *Mil Mesetas*, siendo denominado "lo nómada" y "lo sedentario" (Deleuze y Guattari, 2004).

La consecuencia ético-político no puede ser otra que las revoluciones como devenires de la realidad siempre nueva. Sin revolución, sin despliegue de las fuerzas activas, es imposible defenderse de las fuerzas reactivas. Nada tiene esto que ver con los fenómenos históricos. Hablamos de contraponer la vida o la materia aprisionada que reacciona elásticamente liberándose, frente a la interpretación histórica, que es siempre



representación. Deleuze coloca al azar como rasgo primigenio de lo óptico: "que el universo no tiene finalidad, que no hay finalidades que esperar ni causas que conocer, ésta es la certeza para juzgar bien" (Deleuze, 1971:43). Lo que llamamos bien y mal no son más que calificativos estimativos de las fuerzas activas y reactivas, pero toda fuerza activa tiene su diferencia en forma de fuerza reactiva.

5. Conclusiones

Deleuze desconsidera, como Nietzsche, el poder de la razón lógica y unificadora e identitaria para iluminar y, de este modo, aprehender la realidad y mostrar las mixtificaciones, confiando solo en la sensibilidad, la imaginación, la intuición especulativa y esa otra racionalidad diferenciadora, lo cual es consecuencia del papel atribuido a dicho instrumento de conocimiento, como fundamento de las propias mixtificaciones. El miedo a la fijación de los aspectos de la realidad en conceptos y la exclusión que toda categorización comporta, que Nietzsche y Deleuze interpretan como falsaciones, los lleva a rechazar toda tarea conceptual representativa de la razón. La filosofía y la cultura occidental se han construido de un modo equivocado, ya que han reducido su original multiplicidad a identidad y desde esta han presentado la pluralidad y diversidad como mera arborescencia. Pero, la multivocidad es más apropiada para describir la realidad, esa sucesión de imágenes que expresan lo dado o acontecido, esa pluralidad de fuerzas desde la que se gesta el sentido, aunque la razón se obstine, desde su error, en colocar en el principio lo uno, como mera conveniencia cognitiva. Desde luego es mérito de Deleuze enfrentar la fuerza óptica del deseo productivo y fluyente a la conciencia identificadora y unitaria.



Hay que aclarar que una aparente contradicción en Deleuze apunta al rechazo de la racionalidad misma. Sin embargo, Deleuze enaltece a la racionalidad como combatiente que lucha contra la estupidez, aquella que convierte la sustancialidad en estrategia. Es esta máscara estratégica de la razón lo que se afana en denunciar Deleuze a lo largo de sus escritos. Deleuze plantea el (contra)pensamiento, si tenemos en cuenta que el pensamiento, al menos racional, se construye lingüísticamente, y el lenguaje es una construcción histórica que transforma los cuerpos y, por tanto, determina la representación de la realidad. Trascender el pensamiento para encontrar la realidad sería el lema, que no la consigna. Liberar los cuerpos de los conceptos lingüísticos que obstaculizan sus movimientos.

Sin embargo, la conceptualización, representativa o ideal, y el razonamiento son el medio humano para captar la realidad en términos comprensivos, base de mapas cognitivos que deben complementarse y ser lo menos excluyentes posible, aunque siempre conlleven cierta identificación limitativa. De este modo, vemos que el problema no es desmontar el ente para abordar el ser, de clara influencia heideggeriana sobre Deleuze, sino conciliarlos. El ente debe permanecer para ser consciente de que el ser ha sido olvidado. Descubrir la realidad del ser a través de su exterioridad extensiva y entitativa, como límites naturales y fronteras territoriales que pueden ser franqueadas, a las que subyace la grieta de la nada intensiva de fuerzas inaprehensibles, lo impensado, lo virtual, lo que está más allá de los principios cognitivos, de los que no se puede prescindir para entender la reterritorialización de la realidad. El concepto y su cualidad estática son la vía de acceso a un ser que solo se intuye cuando en una segunda lucidez superamos el estatismo conceptual. Un límite epistemológico a lo ontológico, como ya Kant nos hiciera ver, que no cercena la realidad, sino que la



conforma plena de no-sentido. O explorar meramente los relatos, las narraciones con sus personajes, sus perceptos y afectos, más dinámicos, aunque con una fijación menos superficial, a la espera de que conmuevan nuestras potencias para actuar.

De algún modo en la identidad está presente la diferencia, un artificio, por otra parte, para reducir las diferencias. ¿Pero no es cierto lo contrario? ¿se podría establecer diferencia alguna de algo que no es comparable, semejante, idéntico en algún punto? ¿cómo comparar lo inconmensurable?

Ni la identificación, ni la diferenciación *per se* logran el equilibrio de la igualdad en la diferencia, el centramiento mínimo necesario para mantenerse en pie al caminar, el desbordamiento de uno u otro tipo de fuerzas arrastran al mundo, a los humanos, a un cosmos o a un caos, ambos cerrados sobre sí mismos. El nomadismo pleno, la creación siempre nueva de invenciones, el dinamismo de las fuerzas en equilibrio solo es útil cuando sirve orientado a modo de brújula desde la concepción de una trayectoria histórica –quizás Vattimo no esté tan desacertado– que va de un territorio a otro nuevo, aunque éste no se aviste, ni sea espacial, ni se sepa con certeza si tan siquiera existe. Sería imposible predecir nada, equilibrar algo, si las posibilidades fueran ilimitadas a cada paso. El equilibrio, aunque solo venga dado por la identidad que conforma la expresión repetitiva de diferencias, tiene un sentido adaptativo en la maya azarosa de la apariencia, de la diferencia, tan necesario como esas narraciones iluminadas de intuición y fantasía que apuntan a la búsqueda de un sentido último e inalcanzable del ser de lo real fragmentado, aunque siempre podamos operar desde la precaución de considerar tales intentos como aproximaciones cognoscitivas a una realidad que se intuye inabordable en su totalidad y



desconocida en sí misma, por su fluencia iterable, pero diferencial. Y quizás la tarea de la razón como guardián de la pluralidad de perspectivas sea más importante todavía, en ese intento de mostrar como razonables o meramente posibles esas visiones contrapuestas, perspectivas que podrían conducir al dogmatismo reductor o al paroxismo de la exaltación de la vida, como señal orientativa (luz compartida de los cometas filosóficos) o criterio para dirigir la marcha hacia alguna parte, quizás siguiendo la intuición de la fluencia de la vida, de sus contradicciones y su incertidumbre. Por eso los criterios de verdad: evidencia, autoridad, coherencia, consenso o utilidad, que son ante todo criterios de certidumbre se pliegan todos a la seguridad, como ya viera Nietzsche (2007).

Respecto a los papeles creativo y crítico, en nuestra opinión imbricados, hasta el punto de constituir la creación de ideas derivadas de los fragmentos del ser en el inicio de la crítica desmixtificadora, y, por tanto, un continuo, aun siendo importantísimo y necesario, es obvio que es consecuencia de su intención de violentar el pensamiento, y omite otras funciones que son necesarias para desarrollar el papel crítico como es la unificadora de conocimientos, ya que cada sistema filosófico es una creación conceptual, que puede comunicarse con sistemas de otros filósofos, sin darle tampoco continuidad en la posibilidad de dotar de significado, aunque sea narrativo, a la vida, lo cual para Deleuze es imposible (la filosofía no está para esto), pero tampoco la posibilidad de transformar el mundo a partir de los conceptos creados que puedan desempeñar el papel de estiletos compartidos, al partir Deleuze de cierto prejuicio subjetivista y egocéntrico, relativista. Predomina el tono de denuncia del peligro de dominación fascista y capitalista en su obra, como una posibilidad más presente que la emancipación total a la que hace referencia. En



todo caso, en Deleuze están las dos dimensiones de la filosofía: la especulativa, al señalar el carácter creativo conceptual del filósofo, superando la mera función catártica intelectual consistente en despejar las falsas obsesiones (como mantenía el psicoanálisis) y la terapéutica (como mantenía el análisis del lenguaje ordinario), y la práctica o actitudinal, al mantener el carácter crítico y de denuncia de la filosofía respecto del dominio ejercido por las mixtificaciones, es decir, el carácter de la filosofía como emancipadora y, no meramente consoladora, del ser humano. Deleuze intenta a través de la comprensión de la función (des)mixtificadora de la filosofía aproximarnos a su sentido, que emerge en el encuentro del pensamiento y el ser hecho ente que es la vida, atribución lingüística producida en la conjunción del sujeto pensante y los estados de cosas fenoménicos, desde su no-sentido original como realidad múltiple fluctuante, y a la imposibilidad de su definición. Contra la tradición subjetivista el sin sentido engendra el sentido en el acontecimiento, componen una conjunción disyunta. Deleuze denuncia que la razón unificadora y universal considera en términos de una lógica formal y binaria solamente los aspectos semánticos y sintácticos de su instrumento compositivo, el lenguaje, y como mucho los pragmáticos al fijar la atención de su uso, sin ser capaz de someter al sentido, que sería más bien la captación intuitiva del significado del acontecimiento por relación a los individuos. Se trataría de deshacerse del yo, sujeto o *cogito*, a diferencia del psicoanálisis, que propone su construcción, su identificación, para ser pura voluntad de vivir, deseo puro más allá de los objetos, cuerpo sin órganos⁴, esquizo, encuentro de máquinas deseantes. Preferir y juzgar,

⁴ El cuerpo sin órganos expresa que los cuerpos son multiplicidad de fuerzas, intensidades, tendencias o inclinaciones. Si tuviera órganos tendría estructura y, por tanto, identidad.



incluso llevando el segundo la contraria al primero. Imposible deshacer esta esencial contradicción humana.

Sin embargo, la creación de conceptos que permitan abordar la desmixtificación, aunque debe ser constante, desembocan en un ¿y ahora qué?, una necesidad de tomar decisiones intuitivas o razonadas, a partir de la ontología de la diferencia a la que ha llegado Deleuze desde su punto de partida crítico, sea a través de una actitud violenta o sosegada. No es que no haya en Deleuze una especie de normatividad natural asociada a la resistencia de la vergüenza del hombre ante las realizaciones humanas⁵. Conformarse con los desbordamientos de la materia energética sin imponerle forma alguna porque son naturales, nos abocaría a un nihilismo positivo nietzscheano, pero, nihilismo, al fin y al cabo. Sin embargo, toda normatividad ética requiere una positivización y, por tanto, una cierta articulación del ser en devenir y sus contracciones entitativas racionales o una forma adoptada como horizonte para producir un margen que permita aceptar la incertidumbre, aceptar las diferencias, transformando la realidad hasta donde nos sea posible en un juego de convivencia (anti)represiva, de individuos, sin reinenciones, humanos de carne y hueso que están abocados a actuar en el marco de micropoderes, sometidos a macropoderes en esta sociedad-red, que únicamente pueden ser enfrentados y reducidos con una complejidad proporcional a la que ellos mismos tienen, ya sea mediante una gran revolución o un aluvión de microrevoluciones, aunque a costa de ser presas de la ilusión metafísica, de la ficción de una narración compartida, ingenua y, con Rorty, contingente y

⁵ En este sentido, Deleuze rechaza tanto el totalitarismo fascista, al que declara su enemigo, como a la democracia cínica impuesta en el mundo contemporáneo. Ambos nos hacen responsables ante las víctimas (Deleuze y Guattari, 1993: 118).



solidaria, que esquivo la constitución de lo absurdo como rasgo idiopático de las sociedades contemporáneas. Porque no todo vale, en contra de Feyerabend, en una realidad, cuyo único sentido viene dado por sujetos, sería mejor decir *haecceitas*, que estiman, evalúan, disfrutan y padecen sus propias realizaciones vitales. De aquí la importancia de la forma que completa, no anula, a la materia. Si la subjetividad es un mecanismo de defensa es porque hay algo que defender.

Podríamos pensar, con Deleuze, que el desequilibrio contiene en sí mismo su propio equilibrio (metaestabilidad), de tal modo que un exceso del último es desequilibrante, y, aunque, estamos de acuerdo con este aserto, pensamos que el equilibrio es una resistencia al desequilibrio que no siempre está presente en este último, sino que debe ser buscado como ejercicio complementario de ser. El punto de vista deleuziano nos parece de un optimismo excesivo o resignado estoicamente respecto de las contradictorias fuerzas que operan en el trasfondo del océano de la realidad, la cual siempre está sujeta a correcciones de los desbordamientos de sí misma, aunque si se trata de imposiciones, como Deleuze considera, terminan por deshacerla. No basta con vigilar (estar al acecho) los peligros del deseo (fuerzas), es (im)prescindible, con Freud, encauzar el deseo o limitarlo para establecer equilibrio, al menos social, otra cuestión sería la del equilibrio ontológico, porque la distinción deleuziana entre deseo territorializado y deseo primigenio o energético, responde más bien a esta cosmovisión general, que a la interacción de potencias activas, que ya Spinoza observara como contradictorias y centrara en su defensa de la democracia como organización social. La estructuración psicoanalítica del inconsciente explicaría el carácter objetivante del planteamiento freudiano, frente a la fluencia deseante y productiva de multiplicidades de esas



máquinas deseantes que son los cuerpos, tal como las construye Deleuze, a pesar de limitar las fuerzas ilimitables, por otra parte, con planos autocontenidos.⁶ ¿Cómo encauzar si no es conteniendo o reprimiendo aspectos fijados de la actividad reactiva? ¿Por qué no la contención sometida a la fluidez de la reacción? Danza incesante de fuerzas activas y reactivas; potenciar las fuerzas activas para reprimir las reactivas. No es esto ser humano también. Pero, se trata de una guerra — *polemos*—, ella es madre o padre de todas las cosas, como señalara el oscuro Heráclito; de aquí la obsesión psicoanalítica y la extensión a “todas las cosas”, es decir, el mundo, que agencian Deleuze y Guattari (1973) en *El AntiEdipo*. Si se trata de habitar el acontecimiento, habría formas diversas, modos de existencia (Deleuze) o estilos de vida (Foucault) ¿por qué ésta no sería una de ellas? Máxime, cuando el deseo es siempre una limitación de la expresión del ser, en la medida en que excluye otros deseos. Poner a punto las máquinas de guerra. Así, las líneas de ruptura (de fuga) de la sociedad actual requerirían la corrección para enfrentar las resistencias que pudieran anularlas, para consolidar las posibilidades creadas, porque abandonadas a su dinamismo son incapaces de luchar contra las imposiciones de la identidad unificadora, siendo conscientes de la territorialización, desterritorialización y reterritorialización que fluctúa por el pasaje de la vida humana y animal.

Sobre el papel de las desmixtificaciones, como denuncia de los medios de control, aun estando de acuerdo con Deleuze en que

⁶ La metáfora de la máquina para referirse a los elementos componentes de la realidad con la intención de destacar su carácter productivo y creativo no solo resulta ser bella, sino acertada, premonitoria hoy que la Inteligencia Artificial desplaza y complementa a la inteligencia humana. Observamos la influencia no solo de Artaud o Kafka, sino también de Simondon en la creación de este concepto.



estas nuevas mixtificaciones de la civilización actual requieren estar atentos para no reprimir al individuo, para no alienar a las máquinas deseantes, decir que su propuesta de una emancipación total, presa del binomio sociedad de control-emancipada y la consideración positiva-negativa de la voluntad de poder, encubre matices que no tienen en cuenta el papel de la disciplina para el logro de metas individuales y colectivas, sin querer decir que haya que volver a la sociedad disciplinaria. La autodomesticación de los deseos hirientes y la intermediación de la razón entre el querer (deseo) y la realidad, la búsqueda de un equilibrio inestable entre el etiquetaje identitario y la diferencia cognitivas, entre las fuerzas reactivas y las fuerzas creativas, quizás todo ello mediante la educación en nuevas ideas y la recuperación de una falsa ilusión esperanzada, cuyo valor no es ontológico, sino pragmático, para enfrentar la sinergia polémica de una realidad caosmótica, que se hace y deshace a cada instante, para generar certidumbre en los inaprehensibles rizomas de lo incierto de un futuro que no está escrito y ni puede predecirse, porque no es futuro, es novedad siempre presente, acontecimiento.

En conclusión estas tres minusvaloraciones: de la razón unificadora, de la disciplina y el esfuerzo por lograr el equilibrio y de la falsa ilusión de la humanidad, por parte de Deleuze, responden a la denuncia general de la racionalización del ser humano como expresión de la insularidad con la que ha sido tratada en la tradición filosófica su condición, la cual en gran medida se basa en la constitución de su identidad, así como a la denuncia de que la consecuencia de tal parcialidad identitaria no es sino la represión que los mecanismos racionales ejercen sobre los propios seres humanos, de ahí el ensalzamiento de los aspectos irracionales (intuición, deseo, voluntad) presentes en el ser humano que Nietzsche ya iniciara, y el reconocimiento



del azar, la diferencia y el juego de fuerzas contrarias heraclíteas como cualidad primigenia de la realidad autopoietica, en cuya línea de influencia se sitúa el propio Deleuze, haciendo una aportación esencial. Esa imposibilidad de superar el carácter de extranjero para uno mismo, por decirlo con Camus.

El pensamiento de Deleuze es una propuesta adaptada a nuestro tiempo contemporáneo y aiónico, una ontología esencial, crítica —una máquina de guerra— (Morey, 1994: 14) y completa de nuestra época, y por eso y por su prosa barroca, que nos recuerda la de Lacan, difícil, a modo de cometa filosófico, como lo fueron otros en diversos tiempos. Así, no sé si el siglo será deleuziano, como mantenía Foucault, pero su influencia sobre el pensamiento y las actitudes actuales es innegable, no solo en el campo de la filosofía y sus desarrollos superadores de la identidad del sujeto moderno, sino también en el de las ciencias de la naturaleza y la exploración de sistemas abiertos y autogenerados, específicamente en la física y la importancia adquirida por los campos de fuerza, o en el de las ciencias sociales, concretamente en la visión de la fluidez de la vida líquida contemporánea, como Baumann ha analizado en profundidad, y, sobre todo, la crítica a las estructuras familiares, sexuales y políticas que han permitido descubrir toda una serie de nuevos conceptos asociados a la diferencia que, a su vez, están en la base de la transformación de las actitudes y comportamientos de las sociedades nómadas del presente. De este modo, Deleuze es parte importante en la transformación de la concepción tradicional de la identidad uniformadora del sujeto, definida y estática, por una visión de identidades múltiples, no binarias, de género fluido y dinámicas que subyacen a los individuos, en tanto que construcciones



temporales, como fundamento de un proceso de cambio social que se viene produciendo en las últimas décadas.

Y, al mismo tiempo, la intuición deleuziana de que la denuncia ya iniciada por Nietzsche, desenmascaradas las ideas de la tradición y repuestos los simulacros, nos puede abocar, en un periodo pobre en la reflexión, de desierto, a un nihilismo negativo extremo, que maniatada la capacidad creativa, sustituyéndola por superficialidad y agotamiento, desarraigo o abandono del ser diría Heidegger, necedad o estupidez mantendría Deleuze (Sáez Rueda, 2007: 432-433), en el que las fuerzas reactivas encuentran el campo abonado para desplegar sus potencias, porque el nihilismo positivo (nihilismo propio para Heidegger) es confundido con la panoplia de ficciones que nos rodean. Resistir a la necedad, pero ¿hay algo más que podamos hacer? A pesar de todo, su defensa de la creación siempre nueva de conceptos que interpretan constantemente una realidad siempre cambiante, paradójica y contradictoria, es el intento más brillante de desenmascarar el principio lógico por excelencia de la tradición, el principio de no contradicción, y el de identidad y el de tercio excluso, ..., a través de la exploración de los continentes del deseo y la realidad, de sus agenciamientos, optimista ante un futuro rico en creación de nuevos perceptos y afectos, funtores y conceptos sobre los acontecimientos, desde sus respectivos planos de inmanencia, referencia y comprensión (Deleuze y Guattari, 1993: 199), si el comercio-mercado y la tecnología lo permiten, claro. Pesimista, al mismo tiempo, porque quizás sea tarde ya para engañarnos a nosotros mismos, ocultando el delirio que nos desborda por todos lados.



Referencias bibliográficas

Conill, Jesús (1988). *El crepúsculo de la Metafísica*. Barcelona: Anthropos.

Cruz, Manuel (2010). *Filosofía contemporánea*. Madrid: Taurus.

Deleuze, Gilles (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

— (1974). *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Barcelona: Labor.

— (1975). *Conversaciones*. Valencia: Pretextos.

— (1977). *Empirismo y subjetividad. Las bases filosóficas del anti-Edipo*. Barcelona: Granica.

— (1987). *El bersognismo*. Madrid: Cátedra.

— (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.

— (1994). *Lógica del sentido*. Barcelona: Planeta-Agostini.

— (1997). *La filosofía de Kant*. Madrid: Cátedra.

— (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.

— (2014). *Michel Foucault y el Poder. Viajes iniciáticos I*. Madrid: Errata naturae.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1973). *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Barral.

— (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

— (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.

García Pérez, María (2018). "Teología política y máquina de guerra. Schmitt y Deleuze, dos ontologías de la fuerza". *Res Pública* 21 (2): 305-319.



— (2020). *Políticas del amor*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

Hottois, Gilbert (1999). *Historia de la Filosofía. Del Renacimiento a la Posmodernidad*. Madrid: Cátedra.

Izuzquiza, Ignacio (2000). *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial.

Morey, Miguel (1994). "Del pasar de las cosas que pasan y su sentido". Prólogo a la edición castellana, en Gilles Deleuze. *Lógica del sentido*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Nietzsche, Friedrich (1980). *El origen de la tragedia*. Madrid: Espasa-Calpe.

— (2007). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

Núñez García, Amanda (2010). "Gilles Deleuze y la escuela estoica". *Endoxa* 25: 347-363.

Pardo, José Luis (1990). *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cíncel.

Sáez Rueda, Luis (2007). "¿Ser, nada y diferencia? El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger", en L. Sáez Rueda, J. De la Higuera y J. F. Zúñiga (eds.). *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 417-456.