



## Sobre la historia y la historia de la filosofía en Gilles Deleuze

Luis Franco Garrido<sup>1</sup>

Recibido: 17 de abril de 2022 / Aceptado: 22 de junio de 2022

**Resumen.** El objetivo del presente artículo pretende esclarecer el valor de la noción de historia en la obra de Gilles Deleuze a partir de su relación con la historia de la filosofía. Esta propuesta es realizada a partir del análisis de los diferentes estilos que para la escritura filosófica ensayó y tematizó el filósofo francés como modo de reinterpretar el canon de la filosofía. Dicha estrategia, en Deleuze, supone perseguir el sentido interno del estilo en la filosofía y su vinculación con la noción de historia a través de un *régimen de signos diferente* al del ámbito de la representación. Desde esta perspectiva, nuestra investigación recorre la comprensión de la historia a partir de la categoría de producción en tanto que historia de lo contingente y nos obliga a repensar el tiempo y la naturaleza de los acontecimientos históricos, con especial atención a la revolución.

**Palabras clave:** historia; historia de la filosofía; revolución; inconsciente; ontología; semiótica; contingencia; devenir; eterno retorno.

### [en] About the history and history of philosophy in Gilles Deleuze

**Abstract.** The aim of this article is to clarify the value of the notion of history in the work of Gilles Deleuze from its relationship with the history of philosophy. This proposal comes from the analysis of the different styles that the French philosopher rehearsed for philosophical writing which suppose a reinterpretation of philosophy canon. This topic, for Deleuze, means pursuing the internal sense of style in philosophy and its link with the notion of history through a system of signs different from the representation field. With this perspective, our research covers the understanding of history from the category of production as a history of the contingent. This forces us to rethink, with Deleuze, the time and the definition of historical events such as the revolution

**Keywords:** history; history of philosophy; revolution; unconscious; ontology; semiotics; contingency; becoming; eternal return.

**Sumario:** 1. El estilo contra la historia de la filosofía; 2. La historia de lo contingente; 3. Los signos y la historia; 4. La historia de lo contingente; 5. Contingencia y repetición; 6. La resistencia del devenir; 7. Temporalidad y repetición; 8. Conclusión: El método de dramatización; 9. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Franco Garrido, L. (2022) “Sobre la historia y la historia de la filosofía en Gilles Deleuze”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 55 (2), 273-292.

---

<sup>1</sup> PhD Universidad Complutense de Madrid  
Profesor de educación secundaria y bachillerato  
lfrancogarrido@gmail.com

La obra de Gilles Deleuze aprovecha, para crear un pensamiento propio, la escritura que habita en el cuerpo de la historia de la filosofía. Los comentaristas del filósofo francés, que mereciera la pesada responsabilidad de bautizar «el siglo» –recordemos aquella sentencia de Michel Foucault donde pronosticaba un «siglo», tal vez el actual, como «deleuziano»<sup>2</sup>–, localizan esta presencia del cuerpo textual que conforma la filosofía, y posteriormente el *corpus* de la historia de la filosofía, en la primera época que el propio Deleuze reconociera para su obra.<sup>3</sup> Aquella donde las diversas monografías convierten en diana fácil para las investigaciones el preciso disparo que las hiere de cierta historiografía. Sin caer en la cuenta de que ese blanco se desplaza constantemente por aquella escritura que trata *de pensar a través de otros, de un modo propio y junto a otros*,<sup>4</sup> invalidando en todo momento, bien porque expositivamente se desmorona el argumento al recorrer cualquier fragmento de las obras mayores o principales –sembradas también de esas referencias a la historia de la filosofía–, bien porque el asunto no es ir a dar con la calificación de un período de pensamiento –a pesar de que escolarmente es de una utilidad tremebunda– explicando de modo histórico los antecedentes, las fechas y los motivos de un pensador, pues se corre el riesgo de atender, como en la ciencia de la historia, no tanto a los hechos narrados sino a la narración de los documentos de la historia. Maniobra esta, que como en todo relato, se caracteriza por la presencia de una lectura dominante o, simplemente, de la dominación. Ya que de ninguna otra forma puede establecerse un canon,<sup>5</sup> si no es dejando un margen o un espacio de exclusión.

## 1. El estilo contra la historia de la filosofía

Atendiendo a la propia escritura de Deleuze, cuando se le plantea el problema del cuerpo de la historia de la filosofía –utilizamos una vez más el cuerpo, pero en esta ocasión porque queremos recargar el aspecto material o documental de la filosofía, atendiendo así a la pregunta que Jeannette Colombel hiciera a Deleuze, en *L'Quinzaine Littéraire*, sobre la incorporación textual de la cita–, encontramos varias imágenes para explicar el método que el filósofo encuentra para huir de la monótona herencia conceptual y así abrir una brecha en el muro de la historia. Deleuze afirmaba para su escritura diversos métodos como el de relevos entre autores; el del retrato o el paisaje; o aquel otro algo más agresivo de alcanzar a un filósofo por la espalda, sodomizarle y generar una especie de monstruo; las repeticiones y las variaciones minúsculas del *Pop art* inspiran otro método; y, por último, aquel que quisiéramos destacar, el *collage*. Explicaba Deleuze a Colombel:

Sí, a los filósofos se les plantea a menudo un problema muy difícil a propósito de la historia de la filosofía. La historia de la filosofía es algo terrible, de lo que es difícil

<sup>2</sup> Cf. Foucault, M.: *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1995, p. 7.

<sup>3</sup> Véase acerca de las once épocas que determina Deleuze para su obra el prólogo de David Lapoujade a *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 11.

<sup>4</sup> Cf. Deleuze, G.: “*Lettre a M. Cresssole*”, en Cresssole, M., *Deleuze*, Paris, PUF, 1973; recogido en *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995.

<sup>5</sup> En este sentido, recomendamos la lectura de «Canonizar el canon. Abusos y acepciones», donde Andrés Piquer aplica un paralelismo entre la génesis de «la Biblia», de «los libros» o los contenidos de la cultura occidental y la creación del canon digital o virtual. Paralelismos basados en el problema de fondo de la criba y la exclusión de contenidos. En: Piquer, A.: “*Canonizar el canon, Abusos y acepciones*”, *Despalabro*, Madrid, nºIII, 2009, pp. iii-vii.

escapar. Sustituirla, como usted dice, por una especie de puesta en escena, es acaso un buen método para resolver el problema. Una puesta en escena significa una aclaración del texto mediante otros valores, valores textuales (al menos en el sentido ordinario): es posible substituir la historia de la filosofía por un teatro filosófico. Dice usted que, en el caso de la diferencia [la pregunta hacia referencia al cambio de escritura implícito en *Diferencia y Repetición*], he buscado otra técnica, más cercana al collage que al teatro. Una especie de técnica de collage, o incluso de serigrafía (mediante repeticiones con pequeñas variantes), como se puede ver en el *Pop Art*.<sup>6</sup>

Queremos destacar este último método, el del *collage* o la serigrafía propia del *Pop art*, por encima de los otros y en una decisión completamente arbitraria con la intención de señalar la fuerte vinculación que en esta técnica artística tiene el cuerpo y la escritura, esto es, con el objeto de mostrar el cariz especialmente corporal o voluminoso que toma la filosofía cuando se le aplica el método de la composición por recortes y pedazos de distintas materias, y habría que añadir también: de distintas materias de la historia. Pues de algún modo aquellas composiciones del *Pop art* se servían de los rostros de la historia que formaban los nombres propios más populares de su tiempo, pero también los objetos más cotidianos del mismo, como si hubieran de luchar, contando con un desequilibrio absoluto y en contra de las fuerzas, por hacerse un hueco en la galería de la historia.<sup>7</sup>

Dicho estilo artístico aplicado en la escritura interrogativa y enunciativa de la filosofía convierte el texto en una especie de cuerpo tatuado donde pueden leerse o rastrearse las huellas que la filosofía ha ido dejando. Y de un grabado a otro sobre la piel de la obra –llevando al extremo la imagen–, que compone el texto, puede establecerse una especie de historia completamente distinta a la dispuesta en la historia de la filosofía, pues ahora las citas e intervenciones del canon se encuentran en una relación y sobre un *textum* que ya no es el suyo. Es cierto que de un modo más técnico, mucho más riguroso, este método, al igual que los otros que tan solo pudimos mencionar más arriba, es englobado dentro de la idea deleuzeana más compleja de aplicar un *método de dramatización* para la filosofía. El cual, si es más complejo, se debe, como era de esperar, a que engloba casi como el género a las especies, al resto de expresiones del método; a que en él vienen a confluír los elementos comunes o la exposición más amplia –puede leerse más rigurosa o profunda–, de la actividad filosófica. Pero también porque en el método de dramatización se desarrollan claves de la filosofía o de la ontología deleuzeana que, como todo camino, va acompañando sus paisajes.

## 2. La historia de lo contingente

En efecto, y dejando por el momento como en barbecho qué significa la dramatización del método, encontramos en Deleuze un método propio de escritura,<sup>8</sup> un *estilo* de

<sup>6</sup> En: Deleuze, G.: “*Gilles Deleuze habla de filosofía*”, *ID*, p. 188.

<sup>7</sup> Pensamos en algunos títulos de Warhol como *Triple Elvis*, *Jackie*, *16 Jackies*, *Marilyn en blanco y negro*, *Muhammed Ali*, *Unintiteld* (donde aparece James Dean) frente a *Hamburger*, *210 Coca-Colas Voltees*, *Batman* y tantos otros.

<sup>8</sup> Michel Hardt habla por ejemplo de una triangulación recurrente en la escritura de Deleuze. Hardt, M.: *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Barcelona, Paidós, 2004.

hacer filosofía que lo enfrentan con la historia de la filosofía. Puede intentarse ver la cuestión del estilo, como algo personal, pero realmente a lo que responde, una vez desechada la idea de un dictado subjetivo, y según el propio Deleuze lo indicaba<sup>9</sup>, es a la obligación de la propia filosofía de abordar los temas que son nuevos para su tiempo. Si bien estos temas no eran, y no serán nunca, los contenidos del discurso –pongamos por caso, el tema de supuesto debate en la opinión pública–, sino los nuevos problemas que han de ser abiertos para que bajo su horizonte el filósofo pueda ir *construyendo, fabricando conceptos*. Desde esta perspectiva, lo que pudiera parecer un proyecto intransferible en la vida de un filósofo, inmóvil en la etapa en que fue realizado, se convierte en un interrogante filosófico que sacude la falsa ilusión de una historia o una decisión personal. Podemos ver esta ruptura con la noción clásica de autor, atendiendo al «destino» del ejercicio filosófico, «objetivo» o «subjetivo», que aparece en el “*Prólogo a la edición italiana de «Mil Mesetas»*”, dice:

Con los años, los libros envejecen o, al contrario, alcanzan una nueva juventud. A veces se vuelven espesos y abotargados, a veces modifican sus perfiles, afilan sus aristas, hacen emerger nuevos planos en la superficie. No es tarea de los autores determinar este destino objetivo. Lo que les compete es reflexionar sobre el lugar que el libro ha llegado a ocupar, con el tiempo, en el conjunto de su proyecto (destino subjetivo), mientras que en el momento en que fue escrito ocupaba la totalidad de ese proyecto.<sup>10</sup>

Este texto editado en 1987 para la traducción preparada por Giorgio Passerone de *Mil Mesetas*, y a quien Deleuze y Guattari dedican el texto que prologa la edición, es en apariencia completamente inofensivo, pero en realidad introduce una explicación además de esclarecedora sobre los problemas y planteamientos que conectaron, o que motivaron, el paso de *El Anti-Edipo* a *Mil Mesetas*, increíblemente lúcida sobre, por decirlo así, la revancha que ambos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* se daban con el dominio de la historia. Hay una idea en este golpe de mano a la historia que resume, en parte, las estrategias conceptuales planteadas allí. Esta idea es la convicción por parte de Deleuze y Guattari de que la historia universal es estática, es absolutamente sedentaria, lo que viene a expresar el ritmo expropiador o el aparejo bélico de su marcha por el que se excluyen las historias, ni más ni menos minúsculas, de esa gran narración de los grandes Estados, de sus formaciones, y de su enorme tarea de reconocerse en el marco más amplio de la historia universal como destino entre Occidente y Oriente.<sup>11</sup> En esta marcha, como en toda marcha militar, lo que se hace imposible es devenir cualquier otra cosa, la definición de los roles se lleva a cabo mediante confrontación directa con un contrario. Es la letanía de los vencedores y vencidos, pero también el suspiro ahogado del propio devenir atrapado o errado en su interpretación como marcha dialéctica, que le conduce o le subordina al yugo ontológico de la identidad.

<sup>9</sup> Respecto al estilo véase: Deleuze, G.: «*Sobre Nietzsche y la imagen del pensamiento*», *ID*, p.183

<sup>10</sup> Deleuze G. y Guattari, F.: *Capitalismo e schizofrenia 2: Mille Piani*, Roma, Biblioteca bibliographia, 1987; recogido en la actualidad en Deleuze G. y Guattari, F.; “*Prólogo a la edición de «Mil Mesetas»*” en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, (1975-1995), Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 277.

<sup>11</sup> Véase la contraposición entre las ideas de «destino» y de «fortuna» en la lectura que del paso de la historia, y su «polemología» lleva a cabo Rafael Sánchez Ferlosio en *God & Gun*. Obra que inspira en gran parte el presente artículo. Sánchez Ferlosio, R.: *God & Gun. Apuntes de polemología*, Ediciones Destino, Barcelona, 2008, p. 11.

Ante esta figura del icono sagrado de la historia universal, Deleuze y Guattari, anteponen la de una historia de la contingencia, una historia que a su modo tiene carácter universal. Pero para llegar hasta esta historia de lo contingente prestemos atención a un segundo texto, donde aparece la conexión entre estilo e historia, y que recortamos del comienzo del “*Prólogo*” a *Crítica y Clínica*:

Este conjunto de textos, entre los cuales unos son inéditos y otros ya han sido publicados, se organizan alrededor de unos problemas determinados. El problema de escribir: el escritor, como dice Proust, inventa dentro de la lengua una lengua nueva, una lengua extranjera en cierta medida. [...] Pero así mismo el problema de escribir tampoco es separable de un problema de *ver* y de *oír*: En efecto, cuando dentro de la lengua se crea otra lengua, el lenguaje en su totalidad tiende hacia un límite «asintáctico», «agramatical», o que comunica con su propio exterior. [...]

Estas visiones, estas audiciones no son un asunto privado, sino que conforman a los personajes de una Historia y de una geografía que se va reinventando sin cesar. El delirio las inventa, como *procesos* que arrastran las palabras de un extremo a otro del universo.<sup>12</sup>

Precisamente aquello que es propiamente contingente, aquello que no es o que no tiene entidad suficiente para ser admitida en el cuerpo sagrado de la historia universal debido a su inestabilidad o insignificancia ontológica, pues se borra del ser en el no ser como de un plumazo, es aquello que no puede decirse, que no puede participar del lenguaje de la historia de la dominación; lo escurridizo de lo contingente es todo ese ruido que queda en los márgenes de los libros de historia, los garabatos de quien los escribe y quien los estudia. Al estirar la metáfora de un discurso de la historia universal, gracias a las palabras que en la cita aparecen en relación con el lenguaje extranjero, nuevo, podemos encontrar que en el decurso de la historia existe como un golpe de los significantes sobre los significados, de los significados sobre el sentido que traza la narrativa historiográfica y que desplaza fuera del texto aquello que provoca o que exige la novedad en la historia. De modo que para el relato dominante y universalizante la irrupción de la novedad supone necesariamente el discurso de un lenguaje indescifrable, debido a que está siempre como del lado de lo «agramatical», de lo que no sigue la norma o la ley del movimiento que va del sujeto al predicado. Y, sin embargo, esta novedad, esta especie de «delirio» o «ficción» en el relato de la historia, y he aquí la otra vuelta de tuerca tan acertada de Deleuze y Guattari, no es «un asunto privado», sino que es un «proceso» que va de «un extremo a otro del universo.» Recuperando así a través de lo novedoso, lo distinto, lo extraño o lo extranjero toda la capacidad del movimiento, el nomadismo dirían ambos autores, que le corresponde al devenir de la historia, y al devenir<sup>13</sup> a secas, más allá del

<sup>12</sup> Deleuze, G.: *Crítica y Clínica*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1996, pp. 9 y 10.

<sup>13</sup> Un bello texto en el que Deleuze vinculaba el devenir y la escritura, la liberación que el primero implica respecto a las formas cerradas de subjetividad y el vehículo que la segunda ofrece para los procesos o agenciamientos de la individuación, es el artículo recogido también en *Crítica y clínica* titulado “*La literatura y la vida*”. No queremos dejar de citar al menos un pasaje de este texto, aunque por su extensión y porque nos desviaría en parte del tema aquí tratado, incorporamos al cuerpo de notas. Escribía Deleuze: «Escribir indudablemente no es imponer una forma (de expresión) a una materia vivida. [...] Escribir es un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso, y que desborda cualquier materia vivible o vivida. Es un proceso, es decir, un paso de Vida que atraviesa lo vivible y lo vivido. La escritura es inseparable del devenir, escribiendo se deviene-mujer, se deviene-animal o vegetal, se deviene-molécula hasta devenir-imperceptible. [...] El devenir no funciona en el otro sentido, y no se deviene Hombre, en tanto que hombre se presenta como una forma de expresión

papel de posible factor estructural o eventual que tenía en el escenario de la historia universal.

Es, pues, en este punto donde podemos considerar, cual rectas secantes, la historia y la historia de la filosofía como disciplinas coincidentes en un punto. Ambas, como podemos seguir en *¿Qué es la filosofía?*, tienen como lugar común el desligarse, el desatarse o el desviarse de las condiciones restrictivas de la necesidad que se dan, siempre, bajo la figura de un universal abstracto. Allí, en el epígrafe 4 “*Geofilosofía*”, nuestros autores explicitan que la historia es el empeño por *desvincularse* «del culto a la necesidad» y también, como en paralelo, que la filosofía es la actividad que se despliega desgranándose de su propia historia<sup>14</sup> (de ahí la importancia en la escritura de Deleuze del pronombre impersonal y del discurso indirecto libre, respectivamente).<sup>15</sup> La historia es entendida entonces como «el conjunto de condiciones» que pueden dar lugar a lo contingente, que preparan «el medio» para el acontecimiento, que dispone el terreno, desgajándolo de las circunstancias concretas que rodean a aquello que sucede, para lo inaprehensible; pues, precisamente lo histórico es aquello que ocurre siempre, evidentemente, como algo inesperado, pero también como algo insoslayable. La filosofía, por su parte, es la tarea de crear conceptos y la historia de la filosofía, el ejercicio del comentario, es como la propedéutica, el terreno prefilosófico donde se prepara dicha innovación o novedad conceptual a condición de desviarse del canon. Un canon que, en el caso de la historia de la filosofía, viene impuesto por la *imagen dogmática del pensamiento*. Es por eso, como explicaba Zourabichvili, que la actividad filosófica, en cuanto creación de conceptos, y por extensión la historia de la filosofía, en tanto que noología en Deleuze,<sup>16</sup> coincide con una lectura de la historia donde aquello que ocurre «en tanto ocurre y rompe con el pasado» es irreductible a «la representación homogeneizante»<sup>17</sup> del transcurso de la historia.

### 3. Los signos y la historia

Por último, quisiéramos traer a colación un texto extraído de uno de los capítulos del segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*. Hay en *Mil Mesetas* un epígrafe

---

dominante que pretende imponerse a cualquier materia, mientras que mujer, animal o molécula contienen siempre un componente de fuga que se sustrae a su propia formalización. La vergüenza de ser un hombre, ¿hay acaso alguna razón mejor para escribir? Incluso cuando es una mujer la que deviene, esta posee un devenir-mujer, y este devenir nada tiene que ver con un estado que ella podría reivindicar. Devenir no es alcanzar una forma (identificación, imitación, Mimesis), sino encontrar una zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación tal que ya no quepa distinguirse de una mujer, de un animal o de una molécula: no imprecisos ni generales, sino imprevistos, no preexistentes, tanto menos determinados en una forma cuanto que se singularizan en una población.» Deleuze, G.: *Crítica y Clínica*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1996, pp. 11 y 12.

<sup>14</sup> En el texto original, Deleuze y Guattari utilizan el verbo “arracher” que connota cierta violencia en la separación o la distancia entre la historia y las condiciones históricas, entre la historia de la filosofía y la filosofía como creación de conceptos. En la traducción en castellano quizás se pierde esta nota al optarse por “desvincular”. Deleuze, G. y Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 2001, p.97; en la edición original: Deleuze, G. y Guattari, F.: *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, pp.91 y 92.

<sup>15</sup> Véase: Leclercq, S.: “*La réception posthume de l'œuvre de Gilles Deleuze*”, en Beaulieu, A., coord., *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, París, PUF, 2005, pp.145-150.

<sup>16</sup> Deleuze G. y Guattari, F.: *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002. p. 381

<sup>17</sup> Zourabichvili, F.: *Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p.29

que encabeza una de ellas que bien hubiera podido servir como título de este artículo sobre la historia como historia universal y de sus ramificaciones, como es el caso de la historia de la filosofía, en Deleuze; se trata del epígrafe “*Sobre algunos regímenes de signos*”. Entre los pliegos que componen esta parte de *Mil Mesetas* podemos leer el siguiente texto:

Es evidente que el libro, o aquello que lo sustituye, cambia de sentido según se trate del régimen paranoico significativo o del régimen pasional postsignificante. En el primer caso, hay sobre todo la emisión del significante despótico, y su interpretación por los escribas o los sacerdotes, que fija significado y vuelve a producir significante; pero también hay, de signo en signo, un movimiento que va de un territorio a otro y que, al circular, asegura una cierta velocidad de desterritorialización (por ejemplo la circulación de una epopeya, la rivalidad entre varias ciudades por el nacimiento de un héroe, y, una vez más, el papel de los sacerdotes-escribas en los intercambios de territorialidades y genealogías). Pero lo que sustituye al libro siempre tiene aquí un modelo exterior, un referente, rostro, familia o territorio, que hacen que el libro conserve un carácter oral. Por el contrario, diríase que en el régimen pasional el libro se interioriza, y lo interioriza todo: deviene Libro escrito sagrado. Él es el que sustituye el rostro, y Dios, que aparta el suyo, da a Moisés las tablas de piedra escritas. Dios se manifiesta por las trompetas y por la Voz; pero en el sonido se oye el no-rostro, de la misma manera que en el libro se ven las palabras. El libro ha devenido el cuerpo de la pasión, de la misma manera que el rostro era el cuerpo del significante. Ahora el libro es el más desterritorializado, el que fija los territorios y las genealogías. Estas son lo que el libro dice, y aquellos, el lugar en el que el libro se dice.<sup>18</sup>

Estos dos modos para la semiótica, el uno «paranoico» y el otro «pasional», como muestran Deleuze y Guattari no son los únicos posibles y, además, no son cerrados, pues amplían como su radio de acción al no volcarse únicamente del lado del lenguaje, sino que van más allá al encontrarse en sistemas o expresiones sociales o políticas. La clave de lectura, tanto del epígrafe señalado como del texto extraído del mismo, pasa tanto por seguir la apertura semántica que se concede a los regímenes de signos como por evitar el prejuicio excluyente para dos o más regímenes, ya que aquí no puede interceder el principio de no contradicción, a pesar de que esos sistemas de signos se den en el mismo tiempo e incluso fueran en sentidos opuestos, pues en este caso se apunta hacia cosas distintas con lenguajes distintos. Los regímenes «paranoico significativo» y «pasional postsignificante» marcan dos condiciones claves, a nuestro modo de ver, en las que se establece el mencionado dominio de la historia. En ambos casos, como podemos ver el movimiento –o el devenir, una vez sacudidos los principios de materia, forma y privación,<sup>19</sup> que ligan siempre el cambio, en sentido lato, a una sustancia–, queda atrapado en una maya semiótica que asegura la ligazón de la idea de destino histórico. Por un lado, «el régimen paranoico significativo» establece un círculo entre los signos a través de los significantes que los componen, haciendo pasar «la interpretación» de lo acontecido de uno a otro. El movimiento, la supuesta libertad significativa que podrían tener los signos, queda encerrada en un círculo que es trazado desde un centro donde hay un significante mayor. Dicho movimiento semiótico en el que Deleuze y Guattari ven para «el

<sup>18</sup> Deleuze G. y Guattari. F.: *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002. p. 131

<sup>19</sup> Cf. Aubenque, P.: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1984. p. 402.

régimen significante» una posibilidad de «desterritorialización» del signo, es decir, de vinculación de los significantes y su remisión a un significado sin las trabas del rigor de la analogía material, natural y sin la torva adecuación de la conveniencia o de lo artificial del sentido común; queda, decíamos de este movimiento, rápidamente anulado o frenado por la presencia imponente de una figura lingüística o social, la cual determina la relación significativa a través de los significantes que emite aprovechando su posición. De algún modo a esta controlada «desterritorialización» puede encontrarse una imagen muy cercana en la producción industrial de los grandes *trust* de los *mass media*: lo acontecido, el hecho, carecen de importancia; lo primordial es la noticia que lo cuenta, el rótulo o el titular que se engarza con otros, y cuyo significado viene previamente determinado por el significante del *trust*, o grupo mediático correspondiente, que lo integra.<sup>20</sup>

En *Mil Mesetas*, y como hemos podido leer *supra*, Deleuze y Guattari expresan este proceso semiótico que inunda la historia, y las historias, en el sentido de establecer las relaciones entre los hechos y sus significados, ya que borra la relación significativa en el contenido vacío de un significante mayor –papel en el relato histórico del Estado-Nación, por ejemplo–, como «la emisión del significante despótico, y su interpretación por los escribas o los sacerdotes, que fija significado y vuelve a producir significante». Por otro lado, «el régimen pasional postsignificante» forma una línea o cadena de signos en donde los significantes están entretejidos pero con vistas a un fin o un límite que impide su proliferación, a la par, que determina el significado de un modo interno al grupo semiótico, pues todo el conjunto de signos está como volcado de antemano sobre ese sentido que lo ordena. En esta especie de línea trascendente en la que se van ligando los signos toda la relación de sus extremos, como no podía ser de otra forma, pende de uno de ellos tras realizarse una operación de interiorización de la significación del sistema de signos y del sentido del relato. Lo característico del «régimen postsignificante» es el surgimiento del sujeto como elemento sobre el que va a confluir toda la semiótica; él es el motivo y el motor de la enunciación, ya no sólo de la interpretación, y en tanto tal elabora una red cerrada de signos para orientar o representar la genealogía de los acontecimientos que inundan la historia. Sin embargo, dicha trascendencia, como vieron bien Deleuze y Guattari al tomar al pueblo judío como ejemplo del proceder postsignificante, no puede por más que ser elevada a un sujeto eterno de enunciación imposible de admitir lógicamente en cualquier sistema abierto, pero que ha de ser eternamente considerado en la *lectura* de los signos que conforman las claves de interpretación, por no decir de adivinación, del supuesto designio de la historia. Por eso que cuando «Dios se manifiesta por las trompetas y por la Voz» «el sonido» no muestra más que el «no-rostro», pues no puede ofrecer como de golpe el secreto de su enunciación o el retrato de la historia que comunica. Y de ahí también que el entero sistema del

<sup>20</sup> Decía Deleuze, en aquel maravilloso suplemento titulado «Sobre los nuevos filósofos y sobre un problema más general» acerca de la comunicación mediática: «El periodismo, junto con la radio y la televisión, ha tomado progresivamente conciencia de su posibilidad de crear acontecimientos (fugas controladas; el Watergate, los sondeos). Y así como cada vez tiene menos necesidad de referirse a acontecimientos externos, puesto que es capaz de crear gran cantidad de ellos, también tiene cada vez menos necesidad de recurrir a análisis exteriores al propio periodismo o a personajes del tipo «intelectual», el «escritor»: *el periodismo descubre en sí mismo un pensamiento autónomo y autosuficiente*. Por ello, en última instancia, un libro vale menos que el artículo del periódico escrito sobre él o la entrevista a la que da lugar.» Deleuze, G.: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, (1975-1995), Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 137.

transcurso histórico –como es el caso del pueblo judío– venga determinado, en *Mil mesetas*, por la presencia de un sistema de signos cerrado: «Libro escrito sagrado» y «las tablas de piedra escritas.»

#### 4. La historia de lo contingente

Ambos elementos, tanto el ofrecido por el modelo significativo como el puesto en juego por el postsignificante, aparecían ya en cierta medida en la crítica al modelo teatral de narrar las historias –en este caso las aparentes historias personales–, de *El Anti-Edipo*. Allí la presencia del «Significante vacío» y del «Sujeto» eran dos de los modelos o herramientas del inconsciente psicoanalítico que habían de ser desarticulados. De un lado, el «Significante vacío» volvía a cerrar toda la producción esquizofrénica –producción libre de orientaciones previas para el sentido–, en torno al círculo nulo para la significación que dibujaba el significante ausente al que el psicoanálisis –en especial el lacaniano–, hacía depender toda la concatenación de signos. De otro, el «Sujeto» psicoanalítico, heredero del *cogito* moderno, escribía la historia de sus enunciados, es decir, el significado de los signos emitidos desde su posición privilegiada, en términos de trauma o huella de un pasado personal. Como si en el paso lógico del «pienso» al «soy», todo aquel salto de lo indeterminado a la determinación en la existencia, arrastrara consigo los monstruos y pesadillas de la razón y, por extensión, de la razón histórica, pues esta última siempre hace acopio de la memoria para leer el presente. Movimiento que viene a introducir toda la historia personal en lo que Deleuze y Guattari llamaban, o querían considerar, como la historia «contingente». De hecho, cuando se abre aquella especie de gran resumen o repaso a la historia en el capítulo 3 de *El Anti-Edipo*, estableciendo como tres grandes momentos o tres grandes formas de producción histórica: «salvajes, bárbaros y civilizados», la pregunta con la que se inicia esta lectura histórica es la de si es posible tras la decodificación absoluta del capitalismo «encontrar suficiente inocencia para hacer historia universal». <sup>21</sup> Donde hemos de tener presente que si esos tres estados de la historia, y que sirven de título al mencionado capítulo, son de algún modo el intento de responder a la cuestión por parte de Deleuze y Guattari es en el sentido de que exploran los regímenes de signos y su producción de sentido buscando los puntos de «encuentro» de «la historia universal de la contingencia». <sup>22</sup> Respuesta que tan solo puede funcionar si consideramos las condiciones desde las que se plantea el problema de la creación histórica de lo contingente; a saber, que esta solo puede tener lugar tras la disposición capitalista de esa universalidad que rige la historia. Dicha disposición, que al imponerse a partir de una decodificación absoluta de todos los regímenes de signos, permite leer ese universal en términos de «cuerpo sin órganos y producción deseante». <sup>23</sup>

Ahora, esta determinación de lo universal bajo el prisma posterior a la imposición del sistema capitalista como «cuerpo sin órganos y producción deseante» solamente puede ser entendida teniendo presente la perspectiva más amplia en la que se

<sup>21</sup> Deleuze, G. y Guattari, F.: *El Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1995, p.145.

<sup>22</sup> Cf.: Deleuze G. y Guattari, F.: «Prólogo a la edición de «Mil Mesetas»» en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, (1975-1995), Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 278.

<sup>23</sup> Deleuze, G. y Guattari, F.: *AE*, p.145

introducían dichos conceptos en *El Anti-Edipo*. Allí, bajo el tamiz del lenguaje psicoanalítico, se establecía como campo de composición indeterminado para cualquier tipo de códigos y de regímenes el cuerpo sin órganos como el lugar constitutivo, opuesto a cualquier organización previa externa a dichos códigos, por el que pululaban los distintos tipos de «producción deseante». Para la lectura histórica que se llevaba a cabo en el capítulo 3 de la mencionada obra, y para la propia posibilidad de la cuestión histórica, era necesario establecer una especie de anterioridad ontológica de lo que en psicoanálisis se denomina inconsciente respecto a la realización o efectación de los deseos recogidos o producidos en los códigos y en los regímenes de signos. Dicha anterioridad constituye no solo en las «sociedades despóticas» sino también en las «sociedades capitalistas» como el magma indefinido de su historia social y política, desde la cual, se deriva como una implicación lógica el modo de individuación que seguirán sus sujetos. Este inconsciente o magma histórico es lo que permite a su vez el salto de un pasaje a otro de la historia, también de aquella lectura dominadora de la historia en términos cronológicos de superación, y la eclosión, como la lava escupida, por la fractura o la ruptura abierta entre una organización de códigos y otra: desterritorialización. Bajo esta perspectiva discontinua y explosiva de la historia, Deleuze y Guattari admitían la interpretación *a posteriori* de la historia universal como historia del capitalismo. Unas líneas más adelante del planteamiento acerca de la inocencia de la historia podemos leer:

El capitalismo es la única máquina social, como veremos, que se ha construido como tal sobre flujos descodificados, sustituyendo los códigos intrínsecos por una axiomática de las cantidades abstractas en forma de moneda. [...] Luego, es correcto comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo, con la condición de seguir exactamente las reglas formuladas por Marx: en primer lugar, la historia universal es la de las contingencias y no de la necesidad; cortes y límites, pero no la continuidad.<sup>24</sup>

## 5. Contingencia y repetición

La historia, considerada desde la perspectiva de la historiografía, reclama una unidad de sentido construida sobre la supuesta fijeza de la cadena causal que trata de subsanar esos «cortes y límites». La disciplina histórica requiere de la continuidad y no tendría lugar, entonces, si no fuera sobre el eje axial de la necesidad, donde vienen a proyectarse los antecedentes, avatares, factores y posibles conspiraciones e intereses que desencadenaron unos efectos documentados y otras consecuencias datadas y certificadas como pudiera ser la abolición de una corona, la formación y la decadencia de un imperio o el descubrimiento de un continente. Este requisito para la historia, como podemos seguir en *Mil Mesetas*, y como ya hemos apuntado anteriormente, se articula en torno a la guerra, y en particular bajo el prisma de «la guerra en acto» en tanto que potencia, que tiene la función de apuntador que alterna las voces del poder soberano y jurídico empujando así la marcha de la historia como avance de la dominación y, de su correlato, de la lucha del hombre por liberarse de esas vicisitudes por medio de la revolución.<sup>25</sup> Ambos movimientos, bajo la doble

<sup>24</sup> Ídem.

<sup>25</sup> Anotamos tan solo aquí, como de pasada y para una posible confrontación, que en su *Sobre la revolución*,

tenaza del poder, son unidos en la supuesta continuidad de un destino histórico que sintetiza, en un único fin, las diversas lecturas que se vuelcan sobre el texto de la historia. Sin duda, esta lectura de la historia se sustenta en la búsqueda de relaciones causales entre los hechos que permiten construir una visión holística, pero, precisamente, aquello que señala Deleuze es que en el movimiento existente en el contenido empírico, que se esmera por enlazar la historiografía como si fuesen cuentas de un collar, resulta improbable encontrar –por decirlo con Hume– la determinación de una conexión necesaria. La historia, entendida como el conjunto de los hechos consagrados a la unificación en el signo distintivo del destino, adolece de «una concepción de la causalidad insuficiente», pues no da cuenta de ese movimiento indeterminado que perfila todo aquello que ocurre o deja de ocurrir entre sus líneas; es decir, y como podemos perseguir en *Mil Mesetas* esta idea: «La historia no hace más que traducir en sucesión una coexistencia de devenires.»<sup>26</sup> De modo que para poder aprehender aquello que empuja a lo que sucede, acaece o, simplemente, deviene, es preciso entrar en una relación de causalidad diferente, similar, explican Deleuze y Guattari, a las *causalidades invertidas* que se dan en otras disciplinas donde los desarrollos o evoluciones lineales de lo ocurrido se quiebran en favor de cristalizaciones del futuro en el presente o de compresiones del presente sobre el pasado; esto es, se da como *una inversión de las direcciones del tiempo*. Así, pues, como oposición a la visión homogeneizante y dialéctica de la historia –es innegable la presencia del fantasma de Hegel al que se trata de ahuyentar o al que se trata de esquivar–, construida sobre una comprensión cronológica de la temporalidad y la ordenación teleológica de sus presentes, Deleuze contrapone una visión discontinua o atomizada de la historia basada en una inversión de la cadena causal y, por ende, de la temporalidad. En este sentido, nuestro autor ya había preparado el terreno en *Diferencia y Repetición* para que pudiera ofrecerse, al hilo de un tiempo discontinuo y sin posibilidad alguna de orden jerárquico de los presentes, una visión distinta de la historia. En dicha obra, a diferencia de los dos volúmenes sobre *Capitalismo y esquizofrenia* que abren con la equiparación entre naturaleza e historia,<sup>27</sup> la reflexión sobre el ritmo de la historia ocupa, ciertamente, un lugar secundario. Pero en ella, en *Diferencia y repetición*, se apunta ya cómo la *repetición* constituye el motor de ese movimiento a condición de que esta no sea entendida en ningún caso como la simple generalización; es decir, y para lo que aquí nos concierne, que las acciones de los distintos agentes y sujetos de la historia no puedan calibrarse por su identificación con otras acciones del pasado, sino por recuperar con independencia de toda *mimesis* el carácter novedoso, «revolucionario», de lo que surge como *diferente* o *diferenciador* en la historia. Deleuze hablará, apoyándose en *El dieciocho brumario* de Marx, de cierto reconocimiento o repetición del «devenir revolucionario» con el que se inscriben los avatares o novedades de una época en el cuerpo de la historia. En este sentido, podemos leer el fragmento donde aparece la citada influencia:

El historiador busca correspondencias empíricas entre el presente y el pasado, pero, por rica que sea, esta red de correspondencias históricas no forma repetición más que por

---

Hannah Arendt, otorgaba a la guerra tanto una anterioridad lógica como cronológica sobre la revolución en su inserción en el texto de la historia, pero en ambas reconocía Arendt los dos gestos fundamentales de la marcha de la historia. Arendt, H.: *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967.

<sup>26</sup> Deleuze, G. y Guattari, F.: *MP*, p.439

<sup>27</sup> Deleuze, G. y Guattari, F.: *AE*, p.29

similitud o analogía. En verdad, el pasado es en sí mismo repetición, y también lo es el presente, en dos modos diferentes que se repiten el uno en el otro. No existen en la historia hechos de repetición, pero la repetición es la condición histórica bajo la cual algo nuevo se produce efectivamente. Una semejanza entre Lutero y Pablo, la Revolución del 89 y la República romana, etc., no se manifiesta a la reflexión del historiador, sino que los revolucionarios están determinados a vivirse como «romanos resucitados» en primer lugar ante sí mismos, antes de ser capaces de la acción que comenzaron por repetir modulándola sobre un pasado propio y, por lo tanto, en condiciones tales que se identifican necesariamente con una figura del pasado histórico. *La repetición es una condición de la acción antes de ser un concepto de la reflexión.*<sup>28</sup>

El final del texto, en cursiva del propio Deleuze, remarca que la producción de la historia tiene la repetición como requisito o condición y, a su vez, incide en el carácter propiamente antihegeliano de la lectura que caracteriza el surgir espontáneo, previo a cualquier flexión lógica, de todo acontecimiento que ocurra o deje de ocurrir en ella. En efecto, y como muchos lectores habrán podido recordar, el texto citado va acompañado de una larga nota donde Deleuze recupera aquella especie de corrección que Marx hiciera a Hegel al comienzo de *El dieciocho brumario*, según la cual «los grandes hechos y los personajes de la historia universal» ocurren como «dos veces», una repetición que sería fidedigna si «hechos» y «personajes» se mantuvieran en su rol, fijos en su escena representando idéntico papel. Pero, al contrario, como apunta Marx, aquello que ocurre una y otra vez lo hace «una vez como tragedia y otra vez como farsa.»<sup>29</sup> Es quizá por eso, que antes de esta advertencia a Hegel, Deleuze explicita, y remarca en cursiva, que la repetición de los hechos históricos a modo de «tragedia» y de «comedia» es la clave o el *tempo* que da razón del paso de la historia, a condición de que el paso, el devenir histórico, sea comprendido como un movimiento y no como un proceso lógico; esto es, que la repetición, antes de ser la figura de toda dialéctica negativa recogida en «la reflexión», es la «condición de la acción». De modo que todo aquello que aparece en la historia, en el sentido de aquello nuevo, «en tanto ocurre y rompe con el pasado»<sup>30</sup> inscribiendo lo espontáneo entre sus líneas, lo hace, por decirlo así, bajo la condición de que la repetición se libere de los esquemas constrictivos de la identidad y la generalidad; así como «los grandes hechos y los personajes de la historia universal» quiebran toda homogeneización al contraponerlos entre sí una vez como «tragedia», otra como «farsa». Este sacar a la repetición del ejercicio de la propia razón hacia la escena de la acción, supone, en Deleuze, la ruptura con toda interpretación hegeliana del devenir y, por lo tanto, con toda lectura dialéctica del devenir de la historia. Deleuze, entre las distintas críticas que realiza a Hegel, con objeto de desvincular su ontología de las posibles lecturas fenomenológicas del devenir o del cambio –recordemos que en Hegel marca el paso, o sintetiza la diferencia insoslayable, entre el ser y el no ser–, siempre tenía como la perspectiva general de que aquel movimiento que establecía Hegel según la razón para atender a las diferencias que se dan en la realidad era, entre muchas otras cosas, precisamente, lo más abstracto y lo más lejano que podía encontrarse de las mismas.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 147

<sup>29</sup> Marx, K.: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, SARPE, Madrid, 1985, p.31.

<sup>30</sup> Zourabichvili, F.: *op. cit.*, p.29

<sup>31</sup> «Y, considerando la historia de la filosofía en su conjunto, buscaremos en vano a un solo filósofo que haya

## 6. La resistencia del devenir

Ahora bien, la asimilación de la historia con la producción de lo espontáneo y novedoso, que estaba anotada como en los márgenes de *Diferencia y repetición*, y que los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, sobre todo *El Anti-Edipo*, descubren en el sentido de producción histórica, es formulada, como ya hemos visto, en relación con aquello que escapa a las condiciones concretas de la historia o, de manera más general, en referencia a aquello que en todo movimiento se muestra irreductible; a saber, el devenir o el acontecimiento. Pero que el acontecimiento sea como una especie de espejo donde puede aparecer reflejado lo espontáneo, implica no solo introducir una relación diferente entre el efecto y la causa, como ocurre en el estoicismo con los incorpóreas, sino, y lo más importante, descubrir la resistencia de su naturaleza escurridiza a ser delimitado por las circunstancias y factores históricos concretos. Desde esta perspectiva podemos leer en *¿Qué es la filosofía?*:

[...] el devenir es el concepto mismo. Nace en la Historia, y se sume de nuevo en ella, pero no le pertenece. [...] Lo que la Historia aprehende del acontecimiento es su efectucción en unos estados de cosas o en la vivencia, pero el acontecimiento en su devenir, en su consistencia propia, en su autoposición como concepto, es ajeno a la Historia.<sup>32</sup>

Hay, así, una distancia casi imperceptible entre la historia, el devenir y el acontecimiento, pues una no pasa sin el empuje del cambio o de la novedad, pero el cambio, el acontecer o el devenir mismo, a su vez, salen como disparados ante la presión de las diversas «efectuaciones en unos estados de cosas o en la vivencia». Dicha distancia, como acabamos de leer, determina «su consistencia propia» o «su autoposición como concepto»; es decir, su carácter irreductible, «ajeno a la Historia», delante de los avatares concretos de la marcha global de la misma. Sin embargo, esta distancia, que articula el paso de lo espontáneo en lo histórico a través del devenir o del acontecimiento, necesita también ser comprendida. Deleuze, junto a Guattari, formula esta articulación en términos de experimentación y equipara así, en *¿Qué es la filosofía?*, «lo nuevo, lo destacable, lo interesante» al ejercicio de pensar o de experimentar. Ambos infinitivos, sin duda, connotan una actividad inacabada, difícil de perfilar por lo inexacto de sus puntos de partida y de llegada. En estas acciones, más que una línea que se convierte en segmento según un punto de principio y fin, que enlaza el sujeto a un predicado cerrado, se trata de una especie de transformación donde lo relevante, o el protagonista, ya no es el sujeto de la acción o aquello que se dice de él, sino el cambio, ya que en la experimentación «lo que se está haciendo no es lo que acaba, aunque tampoco es lo que empieza.»<sup>33</sup> Y esto, el que el pensar o el experimentar quede siempre como una acción abierta o una tarea inacabada, se debe precisamente a la naturaleza del objeto que persigue. Aquello que aparece como «lo nuevo, lo destacable, lo interesante» y, por lo tanto, aquello que puede ser experimentado y merece ser pensado es, sencillamente, lo intempestivo. En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari asimilan lo intempestivo

---

podido conformarse con la cuestión «¿Qué es...?». Y esto vale sobre todo para Aristóteles. Quizá Hegel sea el único, precisamente porque su dialéctica, al ser la de la esencia vacía y abstracta, no se separa del movimiento de la contradicción.» Deleuze, G.: «*El método de dramatización*», *ID*, p.129.

<sup>32</sup> Deleuze, G. y Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001, p.112.

<sup>33</sup> *Ídem*.

con el acontecimiento entendido como aquello capaz de provocar el salto espontáneo del cambio en la historia o de producir la ruptura en la sucesión causal de los hechos. Es, pues, en virtud de su naturaleza de atributo incorporeal que el acontecimiento se libra de las circunstancias particulares de la historia, del lazo que se establece entre el sujeto y el predicado. Y, sin embargo, la experiencia del cambio parece requerir de esa especie de puntos fijos donde asentarse, ya que sin ellos, sin «la historia, la experimentación permanecería indeterminada»<sup>34</sup>. A esta especie de interdependencia, recordémoslo, parecía referirse Deleuze cuando apelaba, en un texto circunstancial previo a *Diferencia y repetición*, a la coincidencia entre «actos poéticos» y «los acontecimientos históricos», puesto que la experiencia de lo novedoso, lo espontáneo o lo gratuito tiene algo de una experimentación de lo «sublime o intempestivo»<sup>35</sup>.

## 7. Temporalidad y repetición

Es, sin duda, este modo de la experiencia el que reclama una lectura diferente del devenir de la historia y de la temporalidad. La experimentación, en tanto que sirve de puente entre la cristalización de los hechos históricos y aquello que los conmueve, que los provoca o los arrastra más allá de la cadena de causas mecánicas que parecen evocar, implica una forma de expresión de la experiencia que excede los límites del sujeto de la acción, del agente o del protagonista del teatro de la historia. Quizá en esa coincidencia entre «actos poéticos» y «los acontecimientos históricos» donde centellea lo intempestivo, el límite del sujeto se desdibuja no simplemente en los condicionantes materiales, en los contenidos empíricos de la acción, pues esto no dejaría de ser la marca circunstancial de cualquier *factum*, sino que supera o excede como *de iure* los límites del sujeto borrando así su individualidad. En este sentido, la acción reclama ser pensada bajo la idea de una tarea inconclusa, un trabajo inacabado, un quehacer o una misión, como la de los héroes de la historia, pendiente de resolución. Es, seguramente, por este motivo que «la repetición es la condición de la acción» y, como leíamos antes en la cita de *Diferencia y repetición*, que solo sea posible producir «algo nuevo» más que a condición de repetir:

No existen en la historia hechos de repetición, pero la repetición es la condición histórica bajo la cual algo nuevo se produce efectivamente.<sup>36</sup>

A este modo de experimentar la acción parecía referirse aquello del repetirse como dos «veces», una como «tragedia» y otra como «farsa», «los grandes hechos» de la historia. Sin embargo, y como hemos venido explicando hasta aquí, el cambio, la producción de algo imprevisible e histórico no depende, en ningún caso, de la repetición milimétrica de los hechos; esto es, y si a pesar de la necesidad de la repetición «no existen en la historia hechos de repetición», es porque las «veces», el cuándo y el dónde asoman en el cuerpo de la historia los acontecimientos no pueden

<sup>34</sup> Deleuze, G. y Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 2001, p.113.

<sup>35</sup> “La Carcajada de Nietzsche”, en *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-Textos, 2005. En este punto, véase el “Capítulo III. Contra la historia” de *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia, Pre-Textos 2011; allí José Luis Pardo da cuenta de esta coincidencia y expone con enorme claridad la repercusión que tiene en la filosofía de Gilles Deleuze.

<sup>36</sup> Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 147

estar escritos como en la sucesión de capítulos lineales de la misma, ya que el relato que narran, la historia que traen a colación, por decirlo así, evita ser atrapada en el eje cronológico del tiempo. La insistencia de la repetición, el que aquello que sucede sea siempre una y otra vez, desvela un tiempo discontinuo en el transcurso histórico o, mejor, la elaboración de un transcurso histórico a raíz de una especie de temporalidad latente que corresponde a lo espontáneo y novedoso. Esto ni mucho menos quiere decir que el tiempo discontinuo haya revocado por completo el tiempo cronológico; pensar que este último haya desaparecido o se haya erradicado completamente parece imposible (sin contar ahora, que no haría justicia a los esfuerzos Deleuze, en *Lógica del sentido*, por conciliar Aión y Cronos). Más bien, deberíamos decir, que esta irrupción del tiempo discontinuo implica la aparición del «límite «asintático» o «agramatical»» del tiempo, por decirlo con términos que ya hemos usado aquí. De modo que este «límite» supone el extremo ontológico donde el tiempo no puede ser dispuesto en un punto o en otro del movimiento que vincula el sujeto y el predicado, de la misma manera que evita ser colocado sobre la línea del tiempo cronológico como un momento u otro que mide el movimiento. La «anticipación» y la «recepción» del tiempo cronológico –al igual que «el sentido retrospectivo» y «el sentido proyectivo» que conforman la «alegoría» de la «conciencia histórica»<sup>37</sup> pierden todo valor interpretativo cuando se atiende al carácter espontáneo de la historia–, son insuficientes para definir esta anfibología del tiempo cuando se ofrece como lo intempestivo que libera la acción del dominio del presente empírico: por eso, que no podamos encontrar «en la historia hechos de repetición» y sea preciso como irlos a buscar en otra dimensión del tiempo. Sin duda, la ruptura con la sucesión de los «ahoras», que caracteriza el dominio del presente, conlleva el descubrimiento (la experimentación) de una dirección invertida de la temporalidad. Pues es, únicamente, a partir del presente desde donde se orienta la línea cronológica que mira hacia el pasado y hacia el futuro, que anticipa y recibe el movimiento que va a someter a medición.<sup>38</sup> De ahí que si no se considera el tiempo según una imagen discontinua o invertida de la temporalidad para la producción novedosa de los pasos y los cambios de la historia universal, pues en el tiempo continuo no hay posibilidad para aquella «historia universal de lo contingente», esos pasos y desventuras de «los grandes

<sup>37</sup> Cf.: Sánchez Ferlosio, R.: *God & Gun. Apuntes de polemología*, Ediciones Destino, Barcelona, 2008, p. 11.

<sup>38</sup> José Luis Pardo explica con gran acierto lo que aquí hemos denominado como «agramaticalidad del tiempo». En su introducción, *“Inversión y fuga. Apuntes para un retrato filosófico de Deleuze”* a la edición castellana en 2007 del compendio de textos de Deleuze elaborada por David Lapoujade titulado *Dos regímenes de locura*, podemos leer: «[...] si en lugar de aceptar la representación (y el tiempo cronométrico que le sirve de base) como algo dado nos preguntamos por el principio en virtud del cual lo dado se da precisamente de la manera en que se da, si le pedimos a Cronos explicaciones acerca de su fundamento. Pues, en efecto, todas las paradojas que la historia de la filosofía ha acumulado en sus anales a propósito de la dificultad de pensar el tiempo proceden de una ambigüedad mil veces notada en la definición primaria de Aristóteles («El tiempo es la medida del movimiento según el «antes» y el «después»»): considerando que el «antes» y «el después» ya son tiempo, la definición parecería decir algo tan circular y vacío como que «el tiempo es la medida del movimiento según el tiempo»; conforme a una observación de Heidegger, salir de esta paradoja sólo es posible si notamos que, en la definición en cuestión, las dos ocurrencias de la palabra *tiempo* no son sinónimas: el tiempo que mide el movimiento es el tiempo contable, cronométrico, numérico; pero aquel otro *según el cual* se mide el movimiento (es decir, el tiempo numerante o el que da la medida) es el tiempo originario, innumerable, acrónico y amétrico; y este es el tiempo originario e incontable, no susceptible de medida ni de representación, es precisamente lo que en la definición aristotélica se denomina «el antes y el después»». Pardo, J.L.: *“Inversión y fuga. Apuntes para un retrato filosófico de Deleuze”* Introducción a Deleuze G.; *Dos regímenes de locura*, Valencia, Pre-Textos, 2007, pp.22 y 23.

hechos y de los grandes personajes de la historia universal» resulten inevitablemente leídos, en el texto de la historia, unas veces con la seriedad de la «tragedia» y otras con la superficialidad o el descrédito con que son vistos la «farsa» y la comedia cuando se ponen de manifiesto como burdas *imitaciones*.

Para Deleuze, entonces, el riesgo es el de considerar una vez más la repetición como una generalización o una simple duplicidad de los hechos. Esto pasa por obviar, según Deleuze, en la relación entre temporalidad y repetición la tercera de las síntesis del tiempo; es decir, aquella donde todo gira en torno al futuro y, por lo tanto, donde se pone de manifiesto la inagotable energía del cambio, la carga infinita de la novedad o la latencia inevitable de lo espontáneo en los grandes, y los pequeños, hechos de la historia. Es por eso que cuando atendemos, en un primer momento, a lo que ocurre como «tragedia» destaca la fugacidad del tiempo, el presente impone su brevedad y su impertérrito trasiego de experiencias concretas imposibles de asimilar para la conciencia de sus protagonistas. De modo que esa especie de empeño por asimilar el torrente de presentes, donde se acumulan los hechos, es doblemente vividos como «trágicos», bien en el mismo presente, porque allí se sufre la transformación o «metamorfosis» de sus protagonistas,<sup>39</sup> bien porque, una vez pasado, el nuevo presente, respecto al anterior, aparece siempre bajo la huella de lo irrecuperable. Aquí, podríamos decir, que la memoria y la imaginación muestran sus carencias insalvables respecto a la «*anticipación*» y la «*recepción*» del tiempo. Pero también ocurre, en el segundo caso –si bien para Deleuze ha de ser considerado con anterioridad al episodio «trágico» de la historia–, que como del pasado emerge la necesidad de ratificar la condición de un presente, de aprobar su lugar en la secuencia de la historia. Atendiendo al fragmento que nos ocupa de *Diferencia y repetición*, vemos que este verificar el presente de una historia es similar, según el ejemplo del propio Deleuze, a «la averiguación edípica». El «personaje histórico» necesita entonces como la confirmación del pasado entero que le lleva o le llevó a ocupar su lugar; aquella especie de requisito por la que «los revolucionarios están determinados a vivirse como «romanos resucitados» en primer lugar ante sí mismos»<sup>40</sup>. Un requisito, en efecto, imposible de cumplir e hilarante cuando se considera la repetición de los hechos como un duplicado del pasado, pues en este caso la repetición, vista desde el pasado, trata de reemplazar como las circunstancias del cambio en lugar de atender al cambio mismo o «en lugar de conducir a la metamorfosis y a la producción de lo nuevo»<sup>41</sup> que caracteriza todo corte en la historia. Es, en este sentido, que el aspecto cómico de la historia se desprende de la magnitud de la empresa: «La repetición cómica opera por defecto, en la modalidad del pasado propio.»<sup>42</sup>

En ambos casos, atendiendo únicamente al presente y al pasado, la historia queda como enredada en la trama de una identificación mitológica, donde la memoria y la imaginación tratan de salvar la distancia infranqueable entre «los grandes hechos de la historia». En ambos casos, en la preponderancia del presente o en el dominio del pasado, se hace imposible cualquier producción o creación novedosa. De ahí, que si seguimos el hilo de la historiografía como concatenación retrospectiva de los pasados desde el presente, podamos pensar que esta, la historia en tanto que historia universal

<sup>39</sup> Cf. Deleuze, D.: *DR*, p.149.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.147

<sup>41</sup> Ídem.

<sup>42</sup> Deleuze, D.: *DR*, p.149.

o de dominación, colabora irremediabilmente con la lectura del tiempo como tiempo cronológico. No solo las fechas y las grandes citas de la historiografía facilitan esta interpretación numérica de la temporalidad, sino que también la historia, que comprende la repetición «*una vez* como tragedia y *otra vez* como farsa», parece que va empujando o reafirmando dicha interpretación de la temporalidad al considerar aquellas «veces» del tiempo únicamente según el presente y el pasado; identificando así, en un juego de comparaciones y analogías, los nombres y los personajes de la historia como si se reflejaran en simples espejos, o fueran meras copias los unos de los otros. La historia, así entendida, obvia que la repetición no es la identificación de nombres con personajes, sino que más bien consiste en comprender que existe una especie de identificación de los nombres de la historia («los revolucionarios con los romanos, Lutero y Pablo», en la cita de *Diferencia y repetición*) con «zonas de intensidad».<sup>43</sup> Zonas o puntos, por decirlo así, donde la cadena de la historia se vuelve blanda, deja de ser extensiva para mostrar la intensidad, y que posibilitan lo nuevo o lo espontáneo; esto es, que «los grandes hechos y los personajes de la historia universal» tengan lugar en el libreto de las obras futuras. Es el momento de la tercera síntesis del tiempo, cuando irrumpe el futuro como protagonista, donde aquello que está por venir, lo nuevo, puede tener lugar lejos de la prolongación del presente y la cadena retrospectiva que busca en el pasado. Es por esta razón, que la historia universal sea siempre *evocadora* y nunca *premonitoria*. En el sentido de que, atada como está a una lectura cronométrica del tiempo y genérica de la repetición, no puede esperar jamás, por definición, una aparición espontánea en su línea monótona.

Así, pues, invertir las direcciones del tiempo supone en Deleuze perseguir aquello que está por venir o en el porvenir. Solo entonces, desde la perspectiva del futuro, puede ser comprendida la historia como historia universal de lo contingente y el tiempo como el tiempo fuera del movimiento o el tiempo «agramatical». Pero para poder afirmar, como ocurre en *¿Qué es la filosofía?*, que «no hay más historia universal que la de la contingencia»<sup>44</sup>, era necesario que la repetición fuera desenrollada no solo como «tragedia» y «comedia», sino que también fuera «drama». La repetición necesitaba ser desplegada en aquel modo donde puede repetirse, sencillamente, el mismo devenir o el mismo cambio; esto es, aquello que por antonomasia siempre aparece con el halo de la novedad, de lo intempestivo o de lo espontáneo: el futuro. Es por eso que, en los análisis de *Diferencia y repetición*, Deleuze, para comprender esa nueva temporalidad de la historia, necesita como urdir una especie de reconciliación entre los tres aspectos de la repetición y los tres aspectos del tiempo. Necesita reasignarles de nuevo una función, pero ahora desde el futuro. De ahí que no puede darse como una verdadera «reproducción» de la historia, ni como «tragedia» ni como «comedia», si la repetición «dramática» no incluyera las dos anteriores. El «drama», y más concretamente la «cesura» en el drama, permite descubrir como dos niveles solapados en la acción. El primero implica reconocer que aquello que se repite es «algo demasiado grande» para el sujeto de la acción, pues para los revolucionarios que «están determinados a vivirse como romanos resucitados», que están obligados a identificarse con un personaje histórico, el auténtico drama está en reproducir aquello que mueve la historia, en producir el devenir histórico o en crear el cambio mismo.

---

<sup>43</sup> Deleuze, G. y Guattari, F.: *AE*, p.29

<sup>44</sup> Deleuze, G. y Guattari, F.: *QPh?*, p.95

Por eso, el «drama», en la tercera repetición, recupera como de golpe los otros momentos del tiempo: el «antes», propio de la «comedia» por aquella desmesura de la acción a cumplir, y en la «cesura», mediante la «tragedia» por la transformación de las acciones y la «metamorfosis» de sus personajes en el «ahora» inasimilable del presente que los lanza hacia el «después», donde, necesariamente, encontrarán una resolución incierta, imprevisible e inesperada en el tiempo futuro. El segundo, que está pegado como a la piel de los personajes históricos, es el de la propia acción, pues aquello que ocurre o deja de ocurrir evita ser reducido a un conjunto de factores o circunstancias concretas. Existe así una diferencia substancial «en la propia acción entre los factores históricos y «la nebulosa no histórica», entre el estado de cosas y el acontecimiento.»<sup>45</sup> Así, aquello que replican los revolucionarios, y de lo que el drama da cuenta, es esa especie de «nebulosa no histórica». Esta tercera repetición, donde el tiempo es realmente invertido, supone el intento por comprender la historia sin desvirtuar su naturaleza contingente, ya que el «drama» imprime a todo aquello que sucede la incertidumbre del tiempo, el vacío que se abre en la escena tras la «cesura».<sup>46</sup> Ese espacio abierto, o esa «nebulosa no histórica», como hemos visto, es propiamente el cambio o la novedad; esto es, el futuro, pero liberado en el devenir del juego especular que lo sujetaba al tiempo cronológico. Se trata, entonces, de remarcar (experimentar) aquel aspecto del tiempo que permite lo nuevo y que marca el modo de producción espontáneo de la historia. Este aspecto de la temporalidad acontece para Deleuze, desde *Diferencia y repetición* hasta *¿Qué es la filosofía?*, como la llana y simple afirmación del devenir y, por lo tanto, como la expresión intercambiable con la idea del «eterno retorno» o de la afirmación irrevocable del futuro (*amor fati*).

De esta forma, todo el vértigo que produce el eterno retorno a través de la presencia incorruptible del futuro, aquel miedo al *nihil* del vacío del incierto porvenir, parece sumarse a la lectura del tiempo discontinuo de la historia cuando atendemos a sus dos aspectos selectivos: ontológico y ético.<sup>47</sup> En el «drama», o la triple repetición, el futuro indeterminado, que establece el «desenlace», tiene el cariz ético de indicar, de apuntar, como en el gesto deíctico, aquello que avanza o continúa de manera inevitable en la *historia*. Pero además se suma a este lado ético del futuro su anverso ontológico, por el cual el futuro se ofrece como un aspecto del tiempo cronológico, pues viene siempre «después» en tanto y cuanto es, inevitablemente, «puro porvenir»; es decir, aquel lugar del tiempo –al margen de metáforas espaciales que darían lugar a jugar con las utopías–, donde las acciones exceden los límites de los protagonistas de la historia, donde las acciones no pueden ser consideradas mediante la sujeción o la subordinación del mismo a un sujeto transcendental o a los principios que rigen la causalidad; en definitiva, donde el sujeto se difumina en las intensidades de la historia o allí donde la cadena de causas mecánicas se pierde en la nebulosa *no histórica de*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.102

<sup>46</sup> Sobre la «cesura» como elemento posibilitante y la importancia de Hölderlin en la lectura de Deleuze de este tema, véase Núñez, A.: «*La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze*»; podemos leer allí: «[...] es en un personaje intermedio como Hölderlin –ni romántico ni idealista pero romántico e idealista; kantiano sin serlo, poskantiano sin serlo– donde Deleuze encuentra la fisura del afuera que construye el plano de inmanencia. Una cesura (*Zwischen*) que nos abre a un por-venir. Un por-venir que no es tanto futuro (que dependería de un presente) como una temporalidad de lo abierto mismo, una temporalidad espacial intensiva (o lugar) que no pasa y que permanece siempre en el “entre”, la inmanencia misma entre el caos y el kosmos.» En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 45, 2012, p.157, doi: [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_ASeM.2012.v45.40410](http://dx.doi.org/10.5209/rev_ASeM.2012.v45.40410)

<sup>47</sup> Véase Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1986, pp. 70 y 98.

*lo intempestivo*. El eterno retorno es, entonces, la única forma de la temporalidad donde puede darse la repetición de la historia como repetición de lo diferente, ya que en él, o sobre su círculo, se cumplen como los dos requisitos de la novedad; a saber, que aquello que regresa, que se repite una e innumerables veces en las acciones, no lo hace nunca jamás según el *agente* o la *condición* bajo la cual se desarrolló. Las acciones, o el ser, pasan por el cedazo del eterno retorno liberando así el devenir de esa especie de impurezas que impedían descubrirlo o experimentarlo como *el puro tiempo del cambio*. De ahí que solo pueda ser en el futuro, en el «drama», donde las acciones se desprendan de su contenido y, vacías y ligeras, sin motivo y sin causa, alcancen a sobrevolar las circunstancias concretas de los hechos históricos. Es la única manera, en el círculo del eterno retorno, donde las acciones pueden superar el relato continuo de aquellos personajes que las sufren sobre las tablas: es la auténtica historia de lo *incondicionado*.

## 8. Conclusión: El método de dramatización

La historia de lo contingente encuentra así una temporalidad diferente para escribirse, también la tensión necesaria en un modo intensivo de la repetición donde puede desenrollarse al paso de la novedad. De esta manera se reafirma su aspecto indeterminado, que no indefinido, por el cual el cuerpo de la historia universal es doblegado a favor de esta escritura de lo contingente. Y de igual modo, casi como un correlato de esta gran historia de lo contingente, Deleuze presenta ante la dominación de la historia de la filosofía un camino alternativo a través del *método de dramatización*. Método, que más allá de la coincidencia nominativa con el problema de fondo del tiempo de la historia, o viceversa, de la historia del tiempo, asentaba ya las bases de una concepción del tiempo y espacio fuera de los esquemas representativos y preparaba ya el campo entero de la representación para admitir su ruptura y caída bajo el fondo «indiferenciado» de las relaciones dinámicas entre espacio y tiempo. Nueva perspectiva sobre el tiempo y el espacio, también sobre la forma en que se llega a determinar un sujeto y sus acciones en una historia, la subjetividad, a partir de intensidades espaciales y temporales y no ya de continuos y homogéneos espacios y tiempos que reciben estas historias como dadas y conformadas de antemano. El espacio y el tiempo dejan de ser entonces escenarios de la historia, para convertirse en el «*spatium*» y el «*tempo*» de la intensidad de la historia, mostrando así que «hay un «drama» bajo todo *lógos*».<sup>48</sup>

## 9. Referencias bibliográficas

- Arendt, H.: *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967.  
 Aubenque, P.: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1984.  
 Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1986.  
 Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.  
 Deleuze, G.: *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995.  
 Deleuze, G.: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, 2005

<sup>48</sup> Deleuze, G.: “*El método de dramatización*”, *ID*, p.137

- Deleuze, G.: *Dos regímenes de locura. Textos y entrevistas (1975-19995)*, Valencia, Pre-Textos, 2007.
- Deleuze, G.: *Crítica y clínica*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1996.
- Deleuze G. y Guattari, F.: *El Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Deleuze G. y Guattari, F.: *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Deleuze G. y Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- Foucault, M.: *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1995.
- Franco Garrido, L.: *Gilles Deleuze. Sentido y acontecimiento*, Madrid, Antígona, 2011.
- Hardt, M.: *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Barcelona, Paidós, 2004.
- Leclercq, S.: “*La réception posthume de l’ouvre de Gilles Deleuze*”, en Beaulieu, A., coord., *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, París, PUF, 2005
- Marx, K.: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, SARPE, Madrid, 1985.
- Núñez, A.: *Gilles Deleuze. Una estética del espacio para una ontología menor*, Madrid, Arena Libros, 2019.
- Núñez, A.: “*La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze*”, LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, Vol. 45, 2012, p.157, doi: [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_ASeM.2012.v45.40410](http://dx.doi.org/10.5209/rev_ASeM.2012.v45.40410)
- Pardo, J.L.: “*Inversión y fuga. Apuntes para un retrato filosófico de Deleuze*” Introducción a Deleuze G.; *Dos regímenes de locura*, Valencia, Pre-Textos, 2007.
- Pardo, J.L.: *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia, Pre-Textos, 2011.
- Sánchez Ferlosio, R.: *God & Gun. Apuntes de polemología*, Ediciones Destino, Barcelona, 2008.
- Zourabichvili, F.: *Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.