



## Por una crítica de la *Diferencia*

Marco Maureira<sup>1</sup>

Recibido: 28/04/2016. Aceptado: 24/03/2017

**Resumen.** El presente artículo analiza el concepto de *Diferencia* en la filosofía de Gilles Deleuze. Se constata, en este sentido, que la dicotomía immanencia-trascendencia juega un papel protagónico en la articulación de dicha propuesta. Si bien un plano de composición inmanente no entra en una dialéctica negativa de tipo hegeliano respecto a un plano de organización trascendente, la primacía del primero resulta evidente en la conceptualización de la diferencia. Así, analizaremos las tensiones generadas por dicho enfoque en lo concerniente al despliegue de la diferencia como razón suficiente en un plano inmanente, lo cual nos llevará a problematizar este concepto desde un plano diferente; a saber, *un plano inminente* que emerge de forma silenciosa en el último trabajo de Gilles Deleuze.

**Palabras clave:** Diferencia; Deleuze; Immanencia; Trascendencia; Inminencia.

### [en] For a critique of *Difference*

**Abstract.** This paper analyses the concept of *Difference* in the philosophy of Gilles Deleuze. In this regard, we argue that the immanence-transcendence dichotomy plays a fundamental role in the articulation of this proposal. While a plane of immanent composition does not enter a negative Hegelian dialectic to a plane of transcendent organization, the primacy of first plane is evident in the conceptualization of difference. Thus, we analyse the tensions generated by this approach with regard to the deployment of difference as sufficient reason in an immanent plane, which will lead to problematize this concept from a different plane; namely, an imminent plane that emerges silently in the last work of Gilles Deleuze.

**Keywords:** Difference; Deleuze; Immanence; Transcendence; Imminence.

**Sumario.** I. Introducción. II. *Diferencia* y razón suficiente. III. Más allá de immanencia y trascendencia. IV. La *Diferencia* en lo Inminente. Bibliografía.

**Cómo citar:** Marco Maureira (2017): “Por una crítica de la *Diferencia*”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (3), 683-701.

## I. Introducción

El concepto de *diferencia*, sin lugar a dudas, se ha constituido en uno de los vectores fundamentales de la filosofía occidental durante la segunda mitad del siglo XX.

<sup>1</sup> Universidad de Barcelona.  
maureira.marco@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-0238-6774

Conceptos tales como diferencia ontológica<sup>2</sup>, diferencia sexual<sup>3</sup>, política de la diferencia<sup>4</sup>, ética de la diferencia<sup>5</sup>, así como la propuesta derridiana de la *Différance*<sup>6</sup> dan cuenta de este importante fenómeno. En este sentido, el presente trabajo se propone analizar el concepto de diferencia desplegado en la más robusta, sistemática y potente propuesta filosófica en lo concerniente a esta temática. Nos referimos al acercamiento desplegado por el pensamiento de Gilles Deleuze. *Diferencia y repetición*, en esta línea, no sólo se constituye en un libro grande entre los grandes en lo concerniente al análisis de la diferencia en la historia de la filosofía, sino que se erige en una verdadera “teoría del pensamiento enteramente liberada del sujeto y el objeto”<sup>7</sup>.

De esta manera, al desplegar el análisis de un concepto clave para captar la *atmósfera de nuestro tiempo*, dicho trabajo critica acertadamente al pensamiento moderno como naciendo del “fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico”<sup>8</sup>. No obstante, los postulados de la diferencia allí desarrollados, lejos de constituir un acercamiento circunstancial y aislado, se erigen en un vector fundamental de todo el pensamiento deleuziano. En este sentido, conceptos posteriores como el de *agenciamiento* resultan incomprensibles (o, al menos, empobrecidos) si no se atiende simultáneamente a la conceptualización de la diferencia. Por ejemplo, el ensamblaje de entidades heterogéneas (propio de este concepto) gravita en torno a la idea de *precursor oscuro* entendido como *diferencia de diferencia*, el cual se ha erigido en un verdadero paradigma de pensamiento para la filosofía y las ciencias sociales del nuevo milenio. Por este motivo, analizar el concepto de diferencia se constituye en un reto y desafío irrenunciable. La profusa utilización de estas nociones por parte de corrientes tan diversas como la *Actor-Network Theory*, el *New vitalism*, *New materialism*, *Posthumanism* y, en general, las diferentes disciplinas que se articulan en torno a los denominados *Science and Technology Studies*, hacen de este trabajo un imperativo urgente. Como intentaremos mostrar, la conceptualización de la diferencia como eje fundamental en la articulación de lo heterogéneo no sólo puede hacer de esta (de forma, por lo demás, irónica) una especie de cajón de sastre y razón suficiente, sino que, además, constituir la en *lo impensado* del pensamiento contemporáneo. Este será el convencimiento, al menos, a partir del cual desplegaremos nuestras reflexiones en los siguientes apartados.

## II. Diferencia y razón suficiente

Acorde a la ya clásica sentencia presente en sus primeros escritos, el objetivo primordial y explícito de la propuesta filosófica de Gilles Deleuze es desplegar una *inversión del platonismo*. Es decir, producir una alternativa a la metafísica occidental que permita destituir como centros gravitatorios del pensamiento a los conceptos de Identidad y de lo Mismo. Porque, incluso aquellos filósofos que han hecho de la *Diferencia* un vector fundamental de su pensamiento (yendo desde Aristóteles

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1990

<sup>3</sup> R. Braidotti, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa, 2004.

<sup>4</sup> I.M. Young, *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000

<sup>5</sup> C. Gilligan, *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press, 1982

<sup>6</sup> J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2013

<sup>7</sup> M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama, 1972, p. 25.

<sup>8</sup> G. Deleuze, *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012, p. 15.

a Hegel pasando por Leibniz), han terminado por confundir la diferencia con una diferencia puramente conceptual (es decir, inscribiendo la diferencia en el concepto en general sin pensar la *diferencia en sí*). Siguiendo este nefasto camino, se llegará a proclamar que “toda diversidad, todo cambio remite a una diferencia que es su razón suficiente”<sup>9</sup>. Sin embargo, “la diferencia sólo es razón suficiente de cambio en la medida en que ese cambio tiende a negarla”<sup>10</sup> mediante la adopción de una perspectiva que no afirma la diferencia, sino que la coarta y la niega. De esta forma, la diferencia tiende a ser anulada en la media que se conceptualiza a partir del tránsito operado desde una diferencia productora a una reducida (a saber, a partir de una flecha de tiempo que va desde lo más diferenciado a lo menos diferenciado), produciéndose una verdadera servidumbre de la diferencia a la identidad y la semejanza. Y este ejercicio de la *razón pura*, por mucho que intente conquistar lo finito por medio de la apelación a una identidad analítica infinita (como ocurre con Leibniz, por ejemplo), continúa apresando a la diferencia en la redes de la representación sin permitir pensar la *diferencia en sí misma*.

Pero, ¿cuál es la alternativa propuesta por Deleuze? En primer lugar, comprender que mediante la apelación a lo finito y lo infinito no se puede aprehender la diferencia sin reducirla a las coordenadas del origen y la representación, a la identidad y lo Mismo que caracterizan al pensamiento metafísico. Por ende, se debe desechar el uso de la razón pura permitiendo el advenimiento de una *razón múltiple* en la cual poder “lograr la fórmula mágica que todos buscamos: PLURALISMO = MONISMO”<sup>11</sup>. Es más, en otro sitio Deleuze expresa enfáticamente que “no hay más que una forma de pensamiento: no podemos pensar más que de manera monista o pluralista. El único enemigo es Dos”<sup>12</sup>. En esta línea, cabe destacar que existen, como mínimo, tres tipos de dualismo: a) dualismo objetivo en que existen dos dimensiones y ambas son irreductibles (lo cual, en su versión objetiva adoptaría la forma del pensamiento cartesiano y, en su variante subjetiva, se correspondería con el acercamiento kantiano); b) dualismo como etapa provisoria hacia lo Uno (propia del pensamiento de Spinoza o Bergson); y c) dualismo preparatorio para la multiplicidad y el pluralismo (en que se sitúa su propia propuesta filosófica, así como también el pensamiento de Foucault)<sup>13</sup>. En definitiva: en tanto que la fórmula de la razón múltiple es *pluralismo=monismo*, tanto “b” como “c” se nos presentan como formas amigas y/o legítimas pretendientes del pensamiento de la multiplicidad. Lo realmente importante es que, tanto lo Uno como lo múltiple, dejen de ser conceptualizados como adjetivos para devenir sustantivos; a saber, *multiplicidades en sí* y no meramente algo múltiple inscripto en un concepto.

¿No nos recuerda este procedimiento a lo explicado anteriormente en relación a la *Diferencia*? Efectivamente, ya que esta es *multiplicidad*. Es así que “en el dualismo se podrá contemplar la imagen del pensamiento, pero sólo hay realidad del pensamiento en el monismo del proceso y en las multiplicidades que pueblan el campo de inmanencia”<sup>14</sup>. Precisamente, esta es la estrategia fundamental que despliega de forma transversal el pensamiento deleuziano: monismo del proceso (que

<sup>9</sup> G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 333.

<sup>10</sup> G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 335

<sup>11</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2015, p. 25

<sup>12</sup> G. Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2005, p. 183

<sup>13</sup> G. Deleuze, *El saber: Curso sobre Foucault. Tomo I*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2013, p. 216

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 189

adopta la forma de la *Univocidad*, del *Aión* o del *Acontecimiento*) en conjunción con multiplicidades que pueblan un campo de inmanencia (es decir, distribución de singularidades). Y ambos se articulan/despliegan *a la vez* en base a la fórmula *pluralismo=monismo*. No obstante, desde sus primeros trabajos, Deleuze no cesa de insertar dualidades que permiten concretamente alcanzar dicha fórmula (estrato-diagrama/altura-profundidad/composición-organización/inmanencia-trascendencia, territorialización-desterritorialización, etc.). Podríamos decir, acorde a lo anterior, que se trata de dualismos preparatorios para la multiplicidad y el pluralismo. Pero, ¿qué decir cuando este adopta un carácter que trasciende lo meramente preparatorio? ¿Cómo atender al hecho de que esas series de dicotomías sean consideradas como *disimetría originaria* o *disparidad constituyente* entendida como *Diferencia*?<sup>15</sup> La respuesta explícita que podemos encontrar en los escritos de Deleuze apuntaría, como mínimo, en tres direcciones. Primero, a que dicha disimetría debe estar *incluida* de forma inmanente, ya que, de lo contrario, no podríamos pensar la *diferencia en sí*. En segundo lugar, enfatizar que dicha disimetría no tiene absolutamente nada que ver con la dialéctica y la negatividad especulativa de la *Aufhebung* hegeliana (en la medida que dicotomías como estrato-diagrama o profundidad-altura no *difieren* en relación a criterios de oposición identitaria, mismidad o semejanza). Por último, insistir en que la diferencia, sin ser primera<sup>16</sup> (en el sentido de origen metafísico), es no obstante primaria<sup>17</sup>.

La diferencia, de esta manera, opera *a priori* desde el interior de un modelo que redefine la conceptualización del sistema causal. No es casual, en este sentido, que Deleuze vuelva siempre sobre los estoicos reconociendo en su pensamiento la originalidad de haber realizado una separación completamente nueva de la relación causal remitiendo las causas a las causas y afirmando la relación de estas entre sí<sup>18</sup>. “No podemos apelar a la causalidad (...) no son una relaciones de causa a efecto, sino un conjunto de correspondencias no causales, que forman un sistema de ecos, estribillos y resonancias, un sistema de signos, en una palabra, una casi-causalidad expresiva y no en absoluto una causalidad necesitante”<sup>19</sup>. Una causalidad que es, en definitiva, la del monismo del proceso y de las multiplicidades que pueblan un plano inmanente. Más específicamente, se debe hablar de una *doble causalidad*: por una parte, se hace referencia a las mezclas de los cuerpos que son su causa (formal) y, por otra, a los acontecimientos que son su casi-causea (informal o diagramática). Sin embargo, esta doble causalidad (esta disimetría constitutiva, diríamos), si bien reconoce la necesidad de ambas dimensiones, hace gravitar todo el sistema argumentativo en torno a la casi-causea: es decir, alrededor de un aspecto informal conceptualizado en tanto

<sup>15</sup> “Parece que todos los fenómenos responden a estas condiciones por lo mismo que encuentran su razón en una disimetría, en una diferencia, una desigualdad constitutiva”. En G. Deleuze, *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2011, p. 304.

<sup>16</sup> En prácticamente la totalidad de sus escritos, Deleuze se vale de la metáfora de la tirada de dados para enfatizar que no existe primera tirada, que siempre se trata de una segunda. Ver, por ejemplo, G. Deleuze, *El poder: Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.

<sup>17</sup> La propuesta deleuziana parece ser muy consciente de esta tensión, ya que, constantemente, realiza aclaraciones del siguiente tipo: “¿Otro o un nuevo dualismo? No. Problema de escritura: siempre se necesitan expresiones anexas para designar algo exactamente”. En G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2015, p. 25

<sup>18</sup> Deleuze escribirá que se trata de la “sabiduría moral como sabiduría de la causa” que implica “otro eterno retorno y otra ética (ética de los Efectos)”. En G. Deleuze, *Lógica del sentido, op. cit.*, p. 92-93.

<sup>19</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido, op. cit.*, p. 205.

que *cuerpo sin órganos*, *Aión* o *Acontecimiento*. “Porque el acontecimiento no se inscribe *bien* en la carne, en los cuerpos, con la voluntad y la libertad que convienen al paciente pensador, sino en virtud de la parte incorpórea que contiene su secreto, es decir, *el principio*, la verdad y la finalidad, la casi-causa”<sup>20</sup>. ¿No significa esto, de forma paradójica, hacer nuevamente de la diferencia una razón suficiente que, si bien es capaz de ser aprehendida *en sí*, reinventa la sumisión mediante una suerte de *homogenización* de todas las gotas del océano en “un solo clamor del Ser para todos los entes”<sup>21</sup>?

Una respuesta virtual que podemos actualizar es la siguiente: “sería totalmente equivocado confundir el isomorfismo con una homogeneidad”<sup>22</sup>, ya que la primera deja subsistir y genera una gran heterogeneidad. En este sentido, cabe destacar que “la univocidad tiene dos aspectos completamente opuestos”, según los cuales el ser se dice de todas las maneras en un solo y mismo sentido (monismo procesual inmanente), pero se dice así de lo que difiere (es decir, de la *diferencia en sí*). Pero, plantear un isomorfismo de la diferencia, ¿no implica asumir que Todo difiere en sí de la misma manera? Al parecer, este es el punto, y el *devenir* la modalidad de enfocar el asunto. Se trata del *Aión* que es el puro devenir, lo ilimitado, la dimensión de los acontecimientos. “No son cosas o estados de cosas, sino acontecimientos. No se puede decir que existan, sino más bien que subsisten o insisten (...) No son presentes vivos, sino infinitivos: *Aión* ilimitado, devenir que se divide hasta el infinito en pasado y futuro esquivando siempre al presente”<sup>23</sup>. De esta manera, se puede entender por qué la univocidad tiene dos aspectos completamente opuestos que, sin embargo, se dicen *a la vez*; o que el devenir consista precisamente en tirar en dos sentidos simultáneamente<sup>24</sup>. En definitiva, esto remite al “a la vez” en base a la fórmula *pluralismo=monismo* que antes hemos comentado. Re-formulemos, por ende, este postulado: la forma de alcanzar la multiplicidad es apelar a un monismo que emerge a partir de una disimetría originaria que es dicha a la vez y se constituye en su casi-causa en tanto que acontecimiento (es decir, dimensión de *superficie* —de sentido— en que se articula simultáneamente la idealidad de *altura* y el caos de *profundidad*). De esta manera, se comprende por qué “es preciso decir *dos veces*, ya que es siempre *a la vez*”<sup>25</sup>.

Veamos tan sólo algunos ejemplos del proceder deleuziano en *Lógica del sentido*: la primera y segunda síntesis del tiempo que insisten y subsisten en una tercera síntesis pasiva<sup>26</sup>; la existencia irreductible de dos series heterogéneas que, no obstante, se articulan a la vez; una altura y una profundidad que se conectan simultáneamente en

<sup>20</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 260.

<sup>21</sup> G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 446. De antemano advertimos que nuestra argumentación, en modo alguno, se alinea con A. Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2000, al proponer que el pensamiento deleuziano se convierte en una suerte de platonismo involuntario con un acento diferente. Si bien el clamor de la univocidad, desde nuestra perspectiva, no conducirá al pensamiento deleuziano a la *superficie*, mucho menos lo hará a la *altura* de un idealismo trascendente de la diferencia.

<sup>22</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op. cit., p. 444.

<sup>23</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 30.

<sup>24</sup> “Sólo existe el presente en el tiempo, y recoge, reabsorbe el pasado y el futuro; pero sólo el pasado y el futuro insisten en el tiempo, y dividen hasta el infinito cada presente” (...) pues el acontecimiento infinitamente divisible es siempre *los dos a la vez*, eternamente lo que acaba de pasar y lo que va a pasar pero nunca lo que pasa”. En G. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 31-34.

<sup>25</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 63.

<sup>26</sup> “El *Aión* es exactamente la frontera entre las dos, la línea recta que las separa, pero igualmente la superficie plana que las articula, vidrio o espejo impenetrable”. En G. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 96.

un superficie que es la dimensión del acontecimiento puro en que, sin embargo, insiste y subsiste la profundidad y la altura; un significativo y un significado que pueden ser sucesivos el uno en relación con el otro, pero que son simultáneos respecto a la *instancia paradójica* que los comunica; es preciso decir dos veces la síntesis conectiva y la síntesis conjuntiva para que, a la vez, opere una síntesis disyuntiva; de la misma forma, el artista es concebido como el enfermo y el médico de la civilización que es *también* su perverso; una bisagra que articula dos mesas, pero trazando una línea recta, una bisectriz que recoge y reparte simultáneamente en ambas; la trivialidad cotidiana y los sufrimientos de la locura que se insertan en una misma fulguración de la unívoco; entre génesis estática y génesis dinámica, una superficie metafísica como última etapa (campo acósmico, impersonal y preindividual); entre los dos presentes de Cronos (subversión por el fondo y efectuación en la formas) un presente perverso de la contra-efectuación; un idealismo filosófico de corte platónico y una filosofía presocrática de la profundidad, las cuales se ensamblan (transmutándose) en una superficie de acontecimientos puros; una destitución doble de la ironía de las profundidades (romántica) y una ironía de la altura (clásica) mediante el advenimiento del humor que, desde el psicoanálisis, es analizado como la anarquía coronada de un *cuerpo sin órganos* que subvierte (a la vez) los estadios esquizofrénico y depresivo (a la par que a la ironía de altura y a la sátira profunda).

En los trabajos posteriores con Guattari la lógica de articulación es claramente reconocible: “Un agenciamiento maquínico está orientando hacia los estratos, que sin duda lo convierten en una especie de organismo, o bien en una totalidad significativa (...); pero también esta orientada hacia un *cuerpo sin órganos* que no cesa de deshacer el organismo, de hacer pasar y circular partículas asignificantes, intensidades puras”<sup>27</sup>. Existe, por ende, una *doble articulación* del agenciamiento en que, no obstante, “no hay dos multiplicidades o dos máquinas, sino un solo y mismo agenciamiento maquínico que produce y distribuye todo”<sup>28</sup>. Es decir, una sola y misma diferencia en sí que, a pesar de ser conceptualizada como isomorfismo que genera heterogeneidad (y no diferencia conceptual homogenizante), crea un plano de composición inmanente en el que sólo se difiere de una y la misma manera (deviniendo, de paso, casi-*causa* sobre la que gravita todo el dinamismo maquínico del sistema). Por ende, cuando opera *a la vez* una doble articulación, esta posee un carácter unilateral y no bilateral (es la orientación hacia el cuerpo sin órganos, hacia las intensidades puras, la que prima en la emergencia de un agenciamiento-acontecimiento). Se requiere altura y profundidad para que emerja una superficie, pero la dinámica de esta se conecta de forma privilegiada con sólo una (y no con ambas) dimensiones. Hay *a la vez*, pero no “y viceversa” para la disimetría que conecta. Por otra parte, tenemos que “la profundidad, en sí, no se organiza en series”, ya que “la forma serial es una organización de superficie”<sup>29</sup>. Sin embargo, todas las series se articulan en base a la diferencia; es decir, a partir de una fulguración de la unívoco. “El signo es lo que fulgura entre los dos niveles fronterizos, entre las dos series comunicantes. Parece que todos los fenómenos responden a estas condiciones por lo mismo que encuentran su razón en una disimetría, en una diferencia, una desigualdad constitutiva”<sup>30</sup>. De poco

<sup>27</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 10.

<sup>28</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 41.

<sup>29</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 263.

<sup>30</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 304

sirve que, además, a “lo Diferente como potencia primera”<sup>31</sup> se añada la existencia de una diferencia interiorizada en las propias series, ya que: a) dicha interiorización está supeditada *unilateralmente* a la existencia de “precursores oscuros” que emergen desde lo diferente como potencia primera y hacen vibrar las series (es decir, la diferencia en sí interiorizada siempre proviene de una misma fuente que deviene, por ende, razón suficiente —en la lógica de articulación de *un adentro del afuera*—); y b) las series, supeditadas a la uniformización de lo diferente como *pliegue*, únicamente pueden *desplegar* la diferencia, pero nunca devenir transmutación-fuente. En otras palabras, la dimensión del *acontecimiento puro* (la *superficie* de los simulacros y fantasmas) remite a un “caosmos” (caos errante del eterno retorno) que, en su carácter *neutral* (tan querido por el pensamiento deleuziano: acontecimiento positivo y gozoso de *defundamento*), no se vuelve pleno y beato, sino *neutralizante* respecto a la diferencia (en sí y para sí) en la dimensión de superficie en que se ensamblan entidades heterogéneas. En este sentido, se podría considerar que la *inversión del platonismo* ejecutada magistralmente por Deleuze, pasa menos por la construcción de una superficie neutra, que por la *afirmación de una profundidad* con cambio de signo<sup>32</sup>. Inversión del idealismo (hacia la profundidad) y en esta, por su parte, opera una inversión de lo negativo (noche indiferente donde todas las vacas son negras) hacia lo positivo. Pero esta *noche indiferente* (que Hegel le reprochaba a Schelling) deviniendo *in-diferente* (fondo en el que fulgura y hormiguea la diferencia), ¿no se convierte en una luminosidad que torna *impensable* las diferencias de superficie más que desde el isomorfismo? Si, por ejemplo, el capitalismo es definido como una máquina axiomática que gestiona/produce flujos descodificados<sup>33</sup>, ¿indefectiblemente todos los flujos —de dinero, personas, mercancías o vida— ostentan el mismo potencial de cambio en tanto que isomorfos en relación a la diferencia? En los próximos apartados exploraremos esta idea.

### III. Más allá de inmanencia y trascendencia

La inversión del platonismo (y/o de la profundidad) pasa directamente por el reconocimiento de que hay un no-ser que no es de ningún modo el ser de lo negativo (dicotomía e Identidad), sino el ser de lo problemático (disimetría y Diferencia). En este sentido, Deleuze es enfático en recalcar que se debe conceptualizar al “problema como inmanente y trascendente a la vez”<sup>34</sup>. Sin embargo, como hemos visto, si bien es preciso decir dos veces (inmanente-trascendente), la univocidad del *a la vez* decanta unilateralmente el proceso hacia uno de los términos: la inmanencia. Si bien se repiten incesantemente proposiciones del tipo “en los rizomas hay nudos

<sup>31</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 305.

<sup>32</sup> Tal vez, en esta línea debemos comprender por qué la casi-*causa inmanente* es primaria y hace de lo trascendente, siempre, un campo derivado. La inmanencia, definida como un Todo diagramático (energía pura) en el que no hay cosas ni series, nos aleja de la superficie y nos hunde en la profundidad de una forma diferente. En esta línea, no es casual que Deleuze (en *Lógica del sentido*) sentencie enfáticamente que jamás cambiaría una página de Artaud (sindicado como escritor de la profundidad) por todo Carroll en un libro que, precisamente, articula un pensamiento del acontecimiento y el sentido-sinsentido de superficie en base al trabajo de este último escritor. Por lo tanto, puede que continuemos sin superar el descubrimiento de Nietzsche: energía libre y no ligada, lo informal puro en tanto que nueva causalidad de raigambre estoico.

<sup>33</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.

<sup>34</sup> G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 250.

de arborescencia, y en las raíces brotes rizomáticos<sup>35</sup> que no se oponen como dos modelos en la medida que uno actúa como calco trascendente (incluso si engendra sus propias fugas) y el otro actúa como proceso inmanente que destruye el modelo y esboza un mapa (incluso si constituye sus propias jerarquías), la conceptualización del proceso dinámico del pensamiento recae siempre en una casi-causa inmanente<sup>36</sup>. Constatemos este punto a partir de dos dimensiones: una explícita y otra subrepticia o indirecta. Respecto a la primera, la propuesta deleuziana es directa y enfática en el reconocimiento de que “la trascendencia es siempre un producto de la inmanencia”<sup>37</sup>, la cual se encuentra constantemente amenazada por una “ilusión de trascendencia”<sup>38</sup> conceptualizada como “enfermedad típicamente europea”<sup>39</sup>. Y si bien no se debe confundir la trascendencia (por ejemplo, del sujeto trascendente de la metafísica tradicional) con *lo trascendental* (en tanto que campo asubjetivo en que se inscribe la diferencia), la preeminencia de la inmanencia permanece igualmente inalterada. Se apuntará, por ejemplo, al campo trascendental pre-individual como causa material y al plano inmanente como casi-causa (es decir, como principio y verdad del acontecimiento).

En segundo lugar, esta tensión se puede constatar al analizar el posicionamiento deleuziano respecto a la cuestión de *los límites* y las estrategias mediante las cuales enfrentarse a ellos. Los límites, si bien existen, deben ser tratados con sumo cuidado en la medida que “toda reducción de la individuación a un límite o a una complicación de la diferenciación, compromete al conjunto de la filosofía de la diferencia”<sup>40</sup>. Pero, ¿por qué? Debido a que la adopción de límites fijos (digamos, trascendentes) nos reconduciría nuevamente a la cuestión de la identidad, el origen y la representación. Lo límites, por ende, son dinámicos e inmanentes; es decir, más que comprendidos como límites asignables deben ser conceptualizados como zonas de frecuencia<sup>41</sup>. De esta forma, se entiende que la estrategia de lucha, en modo alguno, adopte la forma de la *transgresión* como en el caso de Blanchot o Foucault. En Deleuze, antes bien, se trata de franquear umbrales de intensidad, de *tender hacia un límite*<sup>42</sup>, pero no mediante la transgresión en la medida que esto implicaría asumir, en mayor o menor medida, la existencia de un principio de finitud constituyente<sup>43</sup>. Sin embargo, como lo constituyente (desde este enfoque) es el devenir ilimitado, la cuestión del *orden* es siempre un factor derivado de la *fuga* (plano de organización trascendente

<sup>35</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 25.

<sup>36</sup> “La causa no está en la solución, sino en el problema. La causa, por ende, es inmanente”. En G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 274.

<sup>37</sup> Y una vida, por su parte, es definida como la inmanencia de la inmanencia. G. Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, En G. Giorgi y F. Rodríguez (Comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 39.

<sup>38</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993, p. 53/p.74.

<sup>39</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 23.

<sup>40</sup> G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 369.

<sup>41</sup> G. Deleuze, *El poder: Curso sobre Foucault. Tomo II.*, op. cit.

<sup>42</sup> “Es siguiendo la frontera, costearo la superficie, como se pasa de los cuerpos a lo incorporal”, ya que “la frontera no es una separación, sino el elemento de una articulación”. En G. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 36/p.159 (respectivamente).

<sup>43</sup> Este aspecto, sin lugar a dudas, constituye una de las principales líneas de tensión entre los pensamiento de Deleuze y Foucault. A nuestro modo de ver, la tensión inmanencia-trascendencia se encuentra a la base de las clásicas disputas respecto a la conceptualización del par deseo-placer o línea de fuga-transgresión. Esto, en la medida que las propuestas teóricas de ambos autores se constituyen en dos importantes cumbres del pensamiento de la inmanencia y la trascendencia durante la segunda mitad del siglo XX.

sometido al plano de composición inmanente). Esto implica aceptar que “*constante no se opone a variable*, sino que es un tratamiento de la variable” (es decir, que implica “transformar las composiciones de orden en componentes de paso”<sup>44</sup>), de la misma manera que, desde un punto de vista socio-político, se considera que una sociedad se define menos por sus límites, conflictos y contradicciones que por sus *líneas de fuga*<sup>45</sup>. En definitiva: “en lugar de límites bien precisos que se franquean (...), un ocultamiento del límite”<sup>46</sup> en tanto que este es inmanente y se corresponde con el devenir, con el acontecimiento que, como hemos revisado, se caracteriza por ser *lo que acaba de pasar y lo que va a pasar pero nunca lo que pasa*. Virtualidad (que carece de actualidad, pero no de realidad) del tiempo vacío —Aión— en donde emerge el ocultamiento del límite y la primacía de la fuga en tanto que estrategia de lo inmanente.

Es por este motivo que el *juego divino* se vuelve una constante en esta propuesta de pensamiento. El juego se despliega entre dos mesas (disimetría originaria: cielo y tierra, en el caso de Nietzsche) siendo Aión la fisura-bisagra por donde pasan las jugadas de los dados, por donde se hace la fuga<sup>47</sup>. Y es esta la que *afirma todo el azar* en “un solo y mismo tirar, ontológicamente uno”<sup>48</sup> que, en cada nueva tirada, inventa sus propias reglas; es decir, sus propios límites. Pero, ¿cómo es posible afirmar *todo* el azar? Afirmando “no exactamente lo que sucede, sino algo en lo que sucede”<sup>49</sup>. Sin embargo, ¿no implica esto una renuncia a afirmar todo el azar? Deleuze argumentará que en modo alguno, ya que en lo que sucede (accidente) se selecciona el acontecimiento puro (afirmando, de esta forma, todo el azar) y reforzando, de paso, la conceptualización de la inmanencia como potencia primaria. No obstante, se debe atender a una importante cuestión: “porque *afirmar todo el azar, hacer del azar un objeto de afirmación*, sólo el pensamiento puede hacerlo”<sup>50</sup>. Si bien se añade inmediatamente que el pensamiento, a pesar de ello (en realidad, precisamente por ello), tiene la capacidad de trastornar la realidad concreta del mundo (no olvidemos que el pensamiento es un acontecimiento y, en tanto que tal, carece de actualidad pero no de realidad), esto nos conduce a reconsiderar el estatuto del plano de inmanencia. Si el plano es uno, y el pensamiento múltiple (y con un potencial de transformación material del mundo, abstracto y concreto), ¿podemos seguir apelando a la diferencia en sí como único mecanismo explicativo en función de la fórmula *monismo=pluralismo*? El último libro de Deleuze parece dar cuenta de esta tensión al plantear que no existe sólo un plano de inmanencia, sino múltiples planos que efectúan una sección del caos (es decir, que cortan el caos a la manera de un plano). “El plano de inmanencia toma prestadas del caos determinaciones que convierte en sus movimientos infinitos o en sus rasgos diagramáticos. A partir de ahí, cabe, se debe suponer una multiplici-

<sup>44</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 106/p.112 (respectivamente).

<sup>45</sup> En su curso en la Universidad de Vincennes del año 1972, Deleuze insiste constantemente en la idea de que, en una sociedad, siempre hay algo que se está escapando (y es precisamente haciendo fugas como se logra un *devenir revolucionario*). Simultáneamente, desde el esquizoanálisis, se dirá “que es justamente a través de las líneas de fuga que llegamos a aproximarnos al cuerpo sin órganos”, y no mediante la lógica de las transgresiones. En G. Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 200.

<sup>46</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 129.

<sup>47</sup> Ver, por ejemplo, G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 418.

<sup>48</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 90; G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 445.

<sup>49</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 183.

<sup>50</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 91.

dad de planos, puesto que ninguno abarcaría todo el caos sin recaer en él (...) Cada plano de inmanencia es un Uno-Todo (...) *El plano de inmanencia es hojaldrado*<sup>51</sup>.

Así como Deleuze considera que Platón, en *El Sofista*, descubre/intuye la verdadera profundidad de los simulacros en el fulgor repentino de un instante, nosotros consideramos que Deleuze nos deja como regalo y desafío su plano hojaldrado. Poco importa que, inmediatamente, este restituya nuevamente la primacía clásica de la inmanencia al mencionar que el plano más *puro*, el que muestra la posibilidad de lo imposible, sigue siendo un plano inmanente que no se entrega a lo trascendente ni vuelve a conferir trascendencia. Es decir, una especie de plano inmanente impensado que se constituye en “el zócalo de todos los planos inmanentes” que instaura la filosofía mediante la creación de conceptos. A pesar de esto, algo *ha pasado*<sup>52</sup>. Algo que, para gran parte del pensamiento contemporáneo, a significado la posibilidad teórica de plantear (aún con más ímpetu y fuerza) modelos de *ontologías variables* en que se articulan entidades heterogéneas<sup>53</sup>. Si bien ya en *Mil mesetas* se puede leer que la unidad mínima de lo real es el agenciamiento, la proposición de múltiples planos de inmanencia constituye un paso más profundo en la medida en que esta idea anexiona a su dominio operativo una dimensión informal pura (y ya no sólo de superficie). Sin embargo, hay otro posible camino (ya incluso vislumbrado en el fulgor de un instante por el propio Deleuze). ¿Y si los planos de inmanencia y trascendencia resultan no ser la mejor opción para problematizar el pensamiento y la dimensión de superficie de los acontecimientos? ¿Y si esta tensión, de forma simultánea, se encuentra relacionada con nuestra conceptualización de la *diferencia en sí* como casi-causa que nos jala irremisiblemente hacia una profundidad que alimenta la dicotomía inmanencia-trascendencia? ¿Y si esta dicotomía, soterradamente, se constituye en el último reducto del pensamiento metafísico occidental<sup>54</sup> en la medida que no nos permiten ir más allá (lo impensable/impensado) del descubrimiento nietzscheano de la energía libre y no ligada, es decir, del advenimiento de lo informal puro? Para acercarnos a esto, deberíamos ser capaces de concebir un plano que vaya

<sup>51</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993, p. 53 (la cursiva es nuestra). Y es más: en este texto se despliega una breve (pero intensa) reconstrucción de la historia de la filosofía a partir de la idea de plano de inmanencia, enfatizando que “la filosofía es devenir, y no historia; es coexistencia de planos, y no sucesión de sistemas” (p.61).

<sup>52</sup> Especialmente si tenemos en consideración que Deleuze siempre se mostró tremendamente enfático en recalcar que “no hay nada fuera de ese plano. Ese plano está por todas partes. Todo está sobre es plano (...) La inmanencia no tiene contrario, nunca habrá trascendencia... O quizás sí... ¡Ah sí, habrá trascendencia! Pero será fuera del plano. Pero no hay más que un plano” En G. Deleuze, *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014, p. 29-30.

<sup>53</sup> La *Actor-Network Theory* (en particular), así como los *Science and Technology Studies* (en general), presentan una clara y explícita influencia de la filosofía deleuziana en lo concerniente a este asunto. De igual forma, corrientes filosóficas actuales como el *new vitalism*, *posthumanism* o *new materialism*, comparten una atmósfera de pensamiento (una modo de problematización, diríamos) en que el ensamblaje de vectores heterogéneos se realiza mediante múltiples agenciamientos constituidos en diversos entornos socio-materiales y todos igualmente reales (es decir, ontologías variables). Ver, por ejemplo, B. Latour, *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993; S. Woolgar y J. Lezaun, “The wrong bin bag: A turn to ontology in science and technology studies?”, *Social Studies of Science*, 2013, 43(3), p. 321—340; K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham/London: Duke University Press, 2007; R. Braidotti, *Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2014.

<sup>54</sup> “Al querer escribir la historia de la decisión, de la partición, de la diferencia, se corre el riesgo de constituir la división en acontecimiento o en estructura que sobreviene a la unidad de una presencia originaria y de confirmar así la metafísica en su operación fundamental”. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 60.

más allá/más acá de la inmanencia y la trascendencia; es decir, *un plano hojaldrado de inminencia*. No debemos olvidar que entre un espacio liso de inmanencia y un espacio estriado de organización/trascendencia, Deleuze y Guattari insertan un concepto en apariencia periférico y secundario: el *espacio agujereado*. En las escasas líneas que se le dedican a este vector fantasma, se lo conceptualiza escuetamente como un espacio que “comunica de manera diferente con el liso y con el estriado”<sup>55</sup>. Y, precisamente, lo que estamos construyendo y buscando es una alternativa post-metafísica a la *Diferencia* en tanto que univocidad comunicativa de la superficie que genera un isomorfismo radical de lo heterogéneo (es decir, una conectividad/composibilidad diferente). Un *plano hojaldrado/agujereado*, en este sentido, se constituye en el devenir inminente de la organización y la consistencia. Un plano de superficie que se dice *a la vez y viceversa* en la medida que no sólo hay algo que siempre se está fugando, sino también, y de forma irremisible, algo que siempre lo está perforando. En definitiva, una reconceptualización de *las fuerzas* y del *agenciamiento* es lo que estamos solicitando.

#### IV. La *Diferencia* en lo Inminente

Si bien Deleuze se muestra crítico con la miopía hegeliana respecto a la *Diferencia* que bulle en *una noche indiferente*, no es menos cierto que, en cierta medida, es capaz de intuir el peligro de *una noche diferente* devenida noche blanca: “nada de todo esto constituye una noche blanca caótica, ni una noche negra indiferenciada. Hay reglas, y esas reglas son las de la *planificación*, las de la diagramatización”<sup>56</sup>. En otros términos: el plano inmanente opera como un corte en el caos pero sin ser el caos, articulándose a partir de reglas informales (a saber, función no formalizada para una materia no formada). Pero, ¿cuáles son esas reglas? ¿cómo operan? Las alusiones directas al respecto son más bien escuetas. Un ejemplo representativo sería mencionar que “el huevo intenso se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutaciones de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupo, migraciones”<sup>57</sup>. Evidentemente, este acercamiento puede resultar ambiguo, pero no debemos olvidar que nos encontramos situados en un plano informal y abstracto. Si analizamos más en detalles esta dimensión (forzando un amago de tipología), podremos constatar que, al menos, tenemos tres vectores que suelen emerger constantemente en relación al funcionamiento de un plano inmanente: continuums de intensidades, líneas de fuga y singularidades. Es decir, máquinas abstractas construidas en torno a variables y variaciones (una variabilidad inmanente y continua; reglas facultativas —y no reglas invariables u obligatorias— que varían con la propia variación sin tener un origen, ya que se crean/despliegan en cada nuevo juego, en cada nueva tirada de dados). En definitiva, un plano de la *diferencia en sí*; de las anarquías coronadas y las distribuciones nómades. Sin embargo, entre las variables y variaciones de fugas e intensidades emerge un extraño vector que, sin responder a criterios de identidad en sentido metafísico (en la medida que es, precisamente, a-personal y a-subjetivo), se mantiene

<sup>55</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 506.

<sup>56</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 75.

<sup>57</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.*, op. cit., p. 159.

relativamente inalterable en el pensamiento de la diferencia en tanto que unidad mínima de la informal. Como resulta evidente, nos referimos a las *singularidades*. Son estas, de hecho, las que se distribuyen de forma nómada por un plano inmanente (*lo* que se reparte en cada nueva tirada de dados), a la par que se constituyen “en los puntos sobre la cara de los dados”<sup>58</sup>. Además, Deleuze constantemente reitera la idea de que las singularidades literalmente *nos atraviesan*. ¿Estamos insinuando que éstas se relacionan con nuestro plano agujereado de inminencia? En modo alguno (no, al menos, desde estas coordenadas), debido a que las singularidades, desde una perspectiva deleuziana, a lo que atraviesan es a lo trascendental y a lo trascendente (no a lo inmanente, que es el zócalo de la diferencia). Sin embargo, resulta urgente atender a las siguientes palabras de Deleuze: “las singularidades son los verdaderos acontecimientos trascendentales”<sup>59</sup>. Y, si bien lo trascendental, aquí, es conceptualizado como un campo pre-individual e impersonal que deriva de lo inmanente, no deja de ser interesante constatar la existencia de un extraño vector que emerge singularizado en un campo informal de intensidades puras.

Por ende, ¿qué son las singularidades?<sup>60</sup> Acontecimientos trascendentales que se erigen en un especie de unidad mínima de lo informal. Así, en tanto que acontecimientos, refieren a la superficie del devenir (del tiempo vacío *Aión*) que sirve de pliegue-bisagra (es decir, agenciamiento) entre los planos de composición y organización. Y, debido a que la orientación del agenciamiento se decanta hacia el plano de composición del cuerpo sin órganos, se puede comprender por qué las singularidades provienen de un plano informal siendo trascendentales de tipo impersonal y a-subjetivo. En otras palabras: las singularidades son la univocidad de la diferencia en sí (el clamor del ser) que articula los planos en tanto que *multiplicidad* (es decir, emergencia de la fórmula *monismo=pluralismo* por otros medios). De esta forma, nos acercamos a un elemento fundamental de nuestra problematización: los acontecimientos como superficie de articulación de los planos. Por ejemplo, en *Diferencia y Repetición* se hace referencia continuamente a la idea de *precursor sombrío* de la comunicación; a la “intensidad comunicante de órdenes heterogéneos”; a la “comunicación en profundidad” que “comunica en su plena discordancia” en tanto que “individualidad comunicante”; es decir, a un “sistema donde lo diferente se relaciona con lo diferente por medio de la diferencia misma”<sup>61</sup>. De esta manera, debido a que

<sup>58</sup> G. Deleuze, *El saber: Curso sobre Foucault. Tomo I*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2013, p. 245.

<sup>59</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido, op. cit.*, p. 135. Incluso, en otro sitio (*Curso sobre Foucault, Tomo I*), menciona que las singularidades están en una especie de cielo; algo así como un *platonismo de la singularidad* en la que los enunciados (en el contexto de la teoría foucaultiana del saber) son los encargados de actualizarlas y encarnarlas.

<sup>60</sup> Siguiendo a Deleuze (en *Diferencia y Repetición*, p. 284) la pregunta “¿qué es?” hace referencia a la esencia abstracta y muerta que el racionalismo reclama para la Idea. Sin embargo, el propio Deleuze, en su último trabajo, pregunta “¿qué es la filosofía?”, razón por la cual podemos pensar que se puede desplegar una pregunta por la esencia en y desde las multiplicidades sin caer necesaria e irremisiblemente en las redes del racionalismo (o de cualquier otro enfoque reduccionista que niegue y reniegue del dinamismo y la Diferencia). Este, en definitiva, es nuestro desafío.

<sup>61</sup> G. Deleuze, *Diferencia y repetición, op. cit.*, p. 186 y 224/p.367/p.353-295-379/p.409 (respectivamente). Por lo demás, esta maquinaria de funcionamiento, en modo alguno, es restrictiva de este texto. En *Lógica del sentido*, por ejemplo, se habla de la “comunicación universal de los acontecimientos” mediante la afirmación de la síntesis disyuntiva (p. 213) y del fantasma que comunica en la medida que “tiene la propiedad de poner en contacto lo exterior y lo interior, y reunirlos en un solo lado” (p.259). En *Mil Mesetas, por su parte, se explicita que esta maquinaria*, en el caso específico del lenguaje, no comunica en el sentido de transmisión de información, sino en tanto que captura de código o consigna: “el lenguaje es transmisión de palabra que funciona como consigna, y no comunicación de un signo como información” (p.83).

cada serie está constituida por diferencias en sí (que provienen, no obstante, de un plano inmanente y no de la superficie o de la serie misma), estas entran en comunicación por *diferencias de diferencias*; es decir, por una suerte de vibración simultánea de los precursores oscuros. En definitiva, la articulación se produce debido a la existencia de precursores en tanto que “singularidades comunicativas”<sup>62</sup>.

Pero, ¿qué implicancias extraemos de todo esto? Tres importantes cuestiones. En primer lugar, recalcar que nos encontramos frente a singularidades que son conceptualizadas como *pre*-cursores de los agenciamientos (es decir, acontecimientos trascendentales que preceden al agenciamiento). En segundo lugar, atender al hecho de que las singularidades se constituyen en el único vector capaz de atravesar-conectar series irreductibles y heterogéneas. En tercer lugar, dicho proceso de articulación no tiene absolutamente nada que ver con una comunicación de tipo informativo, sino que se constituye en un *sistema de capturas recíprocas*<sup>63</sup> del tipo guerra/batalla, en que las singularidades son las encargadas de romper la *impenetrabilidad* (relativa) las series heterogéneas y (absoluta) del tiempo vacío del devenir (Aión)<sup>64</sup>. Ahora bien, ¿cómo es posible romper/atrasar lo impenetrable? Pues apelando a una casi-*causa inmanente*: es decir, cortando el caos a la manera de un plano que tenga en sí sus propios vectores de penetrabilidad. Pero, ¿no implica esto asumir que las singularidades, por ende, no son solo *pre*-cursores oscuros del agenciamiento (de superficie), sino también *pre*-cursores luminosos/n(ó)uminosos del mismísimo plano de inmanencia? En su curso sobre Foucault, dictado el año 1985 en la Universidad de Vincennes, Deleuze nos proporciona una importante clave de análisis: las singularidades exceden las relaciones de fuerzas. “Las singularidades entran en relaciones de fuerzas, sí, pero solamente en la medida en que están tomadas en un diagrama”<sup>65</sup>.

Respecto a esto, dos consideraciones. En primer término, *las fuerzas* son conceptualizadas como una diferencial entre singularidades (es decir, las fuerzas no tienen esencia debido a que son un fenómeno relacional). “El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular”<sup>66</sup>, siendo a partir de las relaciones entre fuerzas que podremos hablar con propiedad de fuerzas activas, reactivas o de resistencia. En segundo lugar, *las singularidades* pre-existen a las fuerzas, ostentando un carácter previo al diagrama (es decir, al plano de composición). Ahora bien, si fuera del plano de inmanencia no hay nada (como Deleuze repite en más de una oportunidad), tenemos dos posibilidades: a) o bien estas son parte constitutiva del caos en tanto que preexistentes al corte/plano; o bien b) corresponden a lo im-

<sup>62</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>63</sup> Por ejemplo, en su *Curso sobre Foucault*, Deleuze define el *sistema de doble captura* (o de capturas recíprocas) como una guerra o batalla entre sistemas irreductibles y autónomos (por ejemplo, los enunciados y visibilidades en Foucault; el entendimiento y la intuición en Kant; la materia y el espíritu en Bergson; o los objetos designados y el sentido expresable en Lewis Carroll). Por esta razón, no habría comunicación informativa entre ambas, sino “incisiones” de lo uno en lo otro e “incursiones” de lo otro en lo uno. Pero, ¿cómo opera este aparato de captura? Como una frontera que no mezcla, que no reúne, pero que articula la diferencia (es decir, la dimensión de los acontecimientos).

<sup>64</sup> Se trata de una “batalla (...) Acontecimiento en su esencia (...) neutra e impenetrable respecto a los vencedores y vencidos, respecto a los cobardes y los valientes, tanto más terrible por esto, nunca presente, siempre aún por venir y ya pasada (...) la guerra (...) Impenetrabilidad, cielo vacío, Aión”. En G. Deleuze, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 133-134.

<sup>65</sup> G. Deleuze, *El saber: Curso sobre Foucault. Tomo I*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2013, p. 207.

<sup>66</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1998, p. 14.

pensado del pensamiento deleuziano<sup>67</sup>(ambos problemas, como resulta evidente, no son mutuamente excluyentes). Si intentamos, por ejemplo, comprender las singularidades como multiplicidad aprehendida en el instante (es decir, cantidad intensiva) y, simultáneamente, recordamos que la *intensidad* es conceptualizada como *diferencia en sí misma*<sup>68</sup>, tendremos que asumir que seguimos insertos en el plano inmanente (al menos, en el plano del pensamiento deleuziano). Otra posible opción sería considerar que las singularidades emergen de forma co-dependiente al corte efectuado en el caos a la manera de un plano. De esta forma, fuerzas y singularidades podrían ser consideradas como emergiendo de manera conjunta a partir de un corte diagramático operado en el caos. Pero, si asumimos con Deleuze que las singularidades entran en relaciones de fuerzas únicamente cuando están tomadas en un diagrama, esto implica considerar la posibilidad de que puedan, al menos hipotéticamente, existir estando no tomadas en un plano (es decir, en tanto que pre-cursos de lo diagramático). Además, no debemos olvidar que las singularidades son lo que se reparte (distribución nómada) en cada nueva tirada de dados (es decir, en cada pensamiento), pero los puntos sobre la cara de los dados ya son considerados como singularidades previas al lanzamiento. Sea como fuere, todo parece indicar que no sólo lo trascendental se encuentra *atravesado* por singularidades, sino también el plano inmanente (razón por la cual el mismísimo Deleuze sería capaz de intuir la idea de un *plano hojaldrado-agujereado*).

Sin embargo, lo fundamental (desde nuestra perspectiva) va simultáneamente en otra dirección (ya que, de permanecer únicamente en la coordenada anterior, la lógica del *pensamiento del afuera* propia del proceder deleuziano nos podría llevar a conceptualizar *lo agujereado* como pliegue y/o línea de fuga). Debemos, por ende, retomar la relación “singularidad-fuerza”. Las singularidades (en tanto que intensidad=*diferencia en sí*) es lo que media entre las fuerzas y les permite articularse como fuerzas plurales (propriadamente tales): es decir, devenir activas o reactivas (por ejemplo). Y de esa pluralidad esencial de la fuerza va a dar testimonio precisamente la noción nietzscheana de *distancia* (es decir, diferencia), siendo la *voluntad* el elemento diferencial de las fuerzas (es decir, la diferencia en sí)<sup>69</sup>. Como se puede apreciar, la conceptualización de las fuerzas como diferencial entre singularidades hace caer a estas en un isomorfismo con la *Diferencia*. Y, de esta manera, ambas devienen oscuros precursores que, como vimos, articulan series y planos mediante *diferencias de diferencias*. El problema, como resulta evidente, es que desde esta perspectiva se podrá hablar de fuerzas sociales, económicas, lingüísticas o físicas, únicamente atendiendo a criterios de actividad, reactividad o resistencia, lo cual (al menos actualmente) parece no constituirse en un adecuado modelo comprensivo. Pero, ¿por qué? Hace algunos instantes hemos mencionado que la idea de *ensamblaje de entidades heterogéneas* (fuerzas, objetos, enunciados, seres vivos, factores climáticos, etc.), en que no opera una distinción diferenciada de niveles (natural-artificial, micro-macro o animal-humano), se ha convertido en una forma de pensa-

<sup>67</sup> “Diríase que EL plano de inmanencia es a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado. Podría ser lo no pensado en el pensamiento. Es el zócalo de todos los planos, inmanente a cada plano pensable que no llega a pensarlo (...) Tal vez sea este el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano?”. En G. Deleuze y F. Guattari, ¿Qué es la filosofía?, *op. cit.*, p. 62.

<sup>68</sup> G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 376.

<sup>69</sup> G. Deleuze, *El poder: Curso sobre Foucault*. Tomo II. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.

miento protagónica en la filosofía y las ciencias sociales del nuevo milenio. La idea de *agenciamiento*, en otras palabras, se ha convertido en un concepto fundamental de nuestro tiempo. Pero, aceptar que la univocidad de la Diferencia es *el* mecanismo de inteligibilidad de toda maquinaria de ensamblaje de lo heterogéneo resulta, si bien no homogeneizador (como insiste Deleuze), al menos sí inadecuado para la creación de nuevas formas de pensamiento. Por lo demás, si aceptamos que la pauta que conecta entidades heterogéneas es un oscuro precursor (singularidades) que opera mediante diferencias de diferencias, esto implica, simultáneamente, asumir que las fuerzas (que son diferencia en sí) no podrían lisa y llanamente ser consideradas como un vector más del agenciamiento. Si bien desde el pensamiento deleuziano podríamos argüir que precisamente no es un vector más, sino que se trata de la maquinaria misma, no es menos cierto que la diferencia, al ser no sólo distancia que conecta, sino también parte constitutiva de las mismas series conectadas (en la medida que las singularidades están distribuidas de forma nómada por todo el plano), hace de las fuerzas algo constituyente y constituido a la vez. Si las singularidades son intensidad=diferencia en sí, ¿cómo pueden las fuerzas, siendo conceptualizadas como diferencial de singularidades, ser también diferencia en sí? ¿No se vuelve, el isomorfismo, en cierta medida, homogenizante? Y si las singularidades generan *zonas de intensidad* (por ejemplo, mediante la acción de centros de envolvimiento), ¿resulta indiferente que las diferenciales de fuerza emerjan a partir de la interacción de zonas de intensidad con singularidades nómadas dispersas que, por ejemplo, entre “zonas y zonas” o “singularidades y singularidades errantes no agrupadas y/o envueltas”? Si bien el estatuto de las singularidades genera importantes tensiones, ni siquiera resulta necesario apelar a este fundamental asunto para constatar ciertas deficiencias que nos permitan apuntar a la conceptualización deleuziana del *agenciamiento* como un mixto mal analizado<sup>70</sup>.

En el primer apartado anunciamos los potenciales problemas que pueden surgir a partir del hecho de conceptualizar al capitalismo como una axiomática de flujos descodificados en que los flujos en sí son tomados como una derivada, a la par que considerados de forma isomorfa los unos en relación con los otros. En tanto que flujos diferenciales, que se analice mercancías, dinero, personas o vectores infecciosos resulta siempre secundario en relación a la máquina que genera los flujos (y que simultáneamente los bloquea, claro, en el caso específico del capitalismo). Para una filosofía de la diferencia de estas características asumir la existencia de *puntos privilegiados* (acmé) implica recaer en un pensamiento antiguo y obsoleto que desconoce la existencia de series en que el único instante de privilegio es el del devenir (en tanto que eterno retorno de la singularidad, y no de lo Mismo)<sup>71</sup>. Sin embargo, el reconocimiento de puntos de privilegio no implica necesariamente traicionar a la *Diferencia*. Al menos, en más de una ocasión el propio Deleuze realiza este procedimiento y no consideramos que su pensamiento haya cedido ante la ilusión y/o seducción de la trascendencia. Por ejemplo, sobre la sexualidad humana, se habla de un “privilegio bien fundado de la zona genital”<sup>72</sup>. Dicho privilegio implica asumir, en cierta medida, que en el ensamblaje de superficies parciales parece haber una diferencia que

<sup>70</sup> La idea de mixto mal analizado es propia de la filosofía de Bergson, la cual es tratada específicamente por Deleuze en *El bergsonismo*. Madrid: Editorial Cátedra, 1987.

<sup>71</sup> En esta línea, no es difícil comprender por qué para Deleuze resulta imposible asumir la perspectiva foucaultiana de la primacía del lenguaje por sobre los demás semi-transcendentales de la vida y el trabajo.

<sup>72</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 239.

marca la diferencia (lo cual no niega —*lo cual no tiene por qué negar*— la importancia de la diferencia en sí). De igual forma, reconocer que “el psicoanálisis tiene razón al recordar el papel de Edipo como *complejo nuclear*” o que “el instinto de muerte *no es un instinto entre otros*”<sup>73</sup> parece reforzar este punto (aunque Deleuze, al instante, aplique un isomorfismo de la muerte con el acontecimiento puro)<sup>74</sup>. Volviendo sobre el tema del capitalismo, constatar que a inicios del siglo XXI los *flujos de vida* descodificada juegan un rol protagónico en una sociedad que se articula crecientemente en base vectores biotecnológicos, bioeconómicos o bioterroristas<sup>75</sup>, no implica traicionar la diferencia y/o inscribirla en el concepto. El peligro, temor o reticencia hacia la trascendencia, (comprensible en el caso de una propuesta filosófica como la deleuziana que se oponía directamente a la metafísica occidental), en nuestro caso, diríamos, obedece principalmente a la comodidad, la desidia y la pereza intelectual. Hacer de la diferencia la univocidad del agenciamiento cuando resulta indispensable desbloquear el falso movimiento de la abstracción que dominó durante milenios nuestro pensamiento resulta, no sólo comprensible, sino necesario y aplaudible. Sin embargo, ya conscientes de la crítica al nefasto papel de la representación, debemos volver a lanzar los dados y no quedarnos embobados mirando el destello de la partida anterior. Una bella jugada (qué duda cabe), pero resulta urgente crear un plano en el cual pensar el viejo problema del ser y el proceso, de la esencia y el devenir (en la medida que, hoy en día, dicha tensión histórica se vuelve irrenunciable en un momento en que el ensamblaje de entidades heterogéneas exige un plano de articulación conjunto).

En este sentido, si hemos podido articular la pregunta “¿*qué es?*” (en referencia a las singularidades y la filosofía) sin caer en un reduccionismo racionalista, ¿por qué debemos pensar que la trascendencia únicamente debe asumir un carácter derivado o negativo? La idea de campo trascendental impersonal sin duda implica un enorme avance (desde su propuesta sartreana a su elaboración deleuziana), pero el pensamiento de la multiplicidad (desde nuestra perspectiva) requiere ir un paso más allá y destituir directamente la dicotomía inmanencia-trascendencia que se erige en un soterrado reducto de la metafísica occidental. Si bien desde Heráclito el pensamiento onto-procesual despliega simultáneamente dos pensamientos (uno según el cual el ser no es y todo consiste en devenir; otro según el cual el ser es el ser del devenir en tanto que tal), *un ser trascendental* nunca ha sido conjugado desde esta perspectiva en un mismo plano. Se dirá (con justa razón) que se trata de problemas diferentes<sup>76</sup>, que son campos inconmensurables e irreductibles, pero, tal vez, esto se

<sup>73</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 249 y 375 (respectivamente).

<sup>74</sup> Es curioso, en este sentido, que Deleuze critique a Melanie Klein por no establecer una diferencia de naturaleza entre sadismo anal y sadismo uretral, ateniéndose al principio según el cual “el inconsciente no establece distinción entre las diversas sustancias de los cuerpos”. En G. Deleuze, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 225.

<sup>75</sup> Mientras se escribe este artículo, Francia cumple su cuarto mes en *estado de excepción* a raíz de los trágicos eventos del 13 de noviembre de 2015. Si bien la legislación vigente permitía la aplicación del estado de excepción por sólo 12 días, uno de los argumentos esgrimidos para la extensión de la excepción por parte del Ministro de Interior francés fue precisamente el peligro inminente de ser víctimas de un ataque bioterrorista.

<sup>76</sup> Por ejemplo, Deleuze plantea que no se puede decir que Bergson y Husserl se contradigan. Lo que ocurre es que formulan problemas distintos. A saber: ¿cómo describir una percepción natural del movimiento? y ¿cómo deducir una percepción pura del movimiento? De esta manera, transitamos del planteamiento “toda consciencia es consciencia de algo” a “toda consciencia es algo”. Sin embargo, por lo mismo, Deleuze dirá que *no se puede ingenuamente elegir a ambos*. En G. Deleuze, *Cine I. Bergson y las imágenes*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.

deba a que no hemos creado un plano de pensamiento adecuado para este problema. Evidentemente, este ya no es el asunto de Deleuze y lo estamos traicionando (aunque su plano hojaldrado-agujereado sea precisamente nuestro fulgor o destello que aceptamos como desafío y regalo). “Esta es la razón por la que *cada plano no sólo está hojaldrado, sino agujereado*, permitiendo el paso de estas nieblas que lo envuelven”<sup>77</sup>. Y que lo atraviesan, añadiríamos (*a la vez y viceversa*). Lo impersonal trascendente es un niebla que envuelve-atraviesa y, sin ser el ser del devenir, pre-existe tanto al plano de composición inmanente como al de organización trascendente. Un *plano de inminencia* no sólo caracterizado por el hecho de que siempre hay algo que se está fugando, sino también, simultáneamente, porque siempre hay algo que lo está atravesando. Y esas multiplicidades que agujerean el plano, sin ser activas en el sentido clásico de la metafísica (por ejemplo, las categorías de Dios o sujeto trascendental), no son isomorfas en relación a la diferencia en sí. Pensar *lo impersonal singularizado*, en este sentido, se convierte en nuestro desafío. Pensar esa niebla que envuelve y atraviesa se constituirá en nuestro imperativo cotidiano<sup>78</sup>. Las singularidades deleuzianas, en este sentido, serían parte de esa niebla. Sin embargo, eso no es todo. Cómo mínimo, consideramos que también hay fuerzas. No las *fuerzas plurales* de Nietzsche y Deleuze (las cuales, evidentemente, seguirían jugando un papel primordial en el concepto de agenciamiento), sino *fuerzas singulares* en tanto que ontologías fijas insertas en devenires variables. Tomemos un ejemplo: en un trabajo reciente<sup>79</sup> hemos defendido que *la vida* debe ser considerada como una fuerza singular que surge en el universo hace aproximadamente 3400 millones de años. La característica fundamental que dicha fuerza implicaría en el agenciamiento material del universo sería generar la emergencia de un nuevo tipo de agenciamiento material (a saber, un agenciamiento autopoietico). En este sentido, *lo vivo* no es asimilable a *la vida*. En el despliegue de *lo vivo* no existe un monopolio de *la vida*. Esta última juega un rol fundamental en tanto que fuerza singular que permite efectuar un pliegue espacio-temporal y material de tipo autopoietico (pero, en modo alguno, agota y/o define exclusivamente a los seres vivos). Así, la vida operaría como una fuerza singular abstracta que precede tanto al plano de organización (trascendental) como al de composición (inmanente), siendo una ontología fija (oscuro precursor) que atraviesa devenires variables. Una fuerza singular a-personal y a-subjetiva (multiplicidad trascendental) que, no obstante, emerge a partir de diferencias de diferencias en el proceso dinámico del universo (es decir, que emerge a partir de interacciones iterativas que generan una *zona de intensidad*)<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> En G. Deleuze y F. Guattari, ¿Qué es la filosofía?, *op. cit.*, p. 54.

<sup>78</sup> Por ejemplo, Eugene Thacker articula un pensamiento filosófico a partir de un plano nebuloso, impersonal y anónimo que denomina Planeta, el cual es conceptualizado como un *mundo-sin-nosotros*. Dicho plano se opone tanto al *mundo-para-nosotros* (Mundo), así como al *mundo-en-sí* (Tierra). Lo interesante es que, en esta línea, se intenta desplegar un pensamiento no humano expresable únicamente desde un enfoque cosmológico-climatológico, es decir, desde el polvo de este Planeta. Ver E. Thacker, *En el polvo de este planeta. El horror de la filosofía vol. 1*. Madrid: Materia Oscura, 2015. Por otra parte, la última entrega del proyecto Homo Sacer de Giorgio Agamben gravita explícitamente en torno a la “identificación de un plano de consistencia, impensado y tal vez aún hoy impensable” en relación a las formas-de-vida. En G. Agamben, *Altísima Pobreza. Reglas monásticas y formas de vida (Homo sacer IV, 1)*. Valencia: Pre-Textos, 2014, p. 12.

<sup>79</sup> M. Maureira, *La reconceptualización de lo vivo: de las epidemias al posthumanismo*, 2016. Disponible en: <http://www.tesisenred.net/handle/10803/399851>

<sup>80</sup> En cosmología se suele hablar de “zonas de habitabilidad” en relación a regiones del universo en que, teóricamente, se podría desarrollar vida (al menos, vida tal y como la conocemos).

De esta forma, la conceptualización de la *Diferencia en un plano inminente* permite: a) superar el isomorfismo de la diferencia como único mecanismo explicativo en el ensamblaje de entidades heterogéneas; b) propiciar una re-conceptualización de *las fuerzas* que permita superar el vicio contemporáneo de apelar a estas de una forma laxa, trivial y poco específica; c) posibilitar, en esta línea, ir más allá del descubrimiento nietzscheano de la energía pura e informal (en otros términos, ampliar nuestra comprensión de las reglas de planificación de lo informal que evite caer en una noche negra indiferenciada o en una noche blanca de la pura diferencia); d) analizar la posibilidad de que las diferencias de diferencias puedan engendrar *fuerzas singulares* y no sólo disyunciones de diferencia (es decir, posibilitar un pensamiento de lo trascendente desde un plano postconciencial y postsubjetivo); e) desplegar un plano de pensamiento en el cual ser (trascendente) y devenir (inmanente) puedan formar parte de un mismo problema (es decir, constituirse en una plataforma de inversión y trasmutación de la dicotomía inmanencia-trascendencia); f) por último, experimentar nuevos ritmos, velocidades y aceleraciones que permitan comprender nuestro propio pensamiento. Tal vez, como destacaba Deleuze, después de tantos siglos de pensamiento occidental contamos con una multiplicidad de conceptos, pero nos mostramos simultáneamente bastantes torpes e ingenuos respecto al problema de dónde ponerlos<sup>81</sup>. Lo inminente, en este contexto, puede ser una útil experimentación en el despliegue de nuevas partidas de juego/pensamiento.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2014). *Altísima Pobreza. Reglas monásticas y formas de vida (Homo sacer IV, 1)*. Valencia: Pre-Textos.
- Badiou, Alain (2000). *Deleuze: The Clamor of Being*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Braidotti, Rosi (2014). *Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Barad, Karen (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham/London: Duke University Press.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2015). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles (2015). *Cine I. Bergson y las imágenes*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.
- Deleuze, Gilles (2014). *El poder: Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Deleuze, Gilles (2014). *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Deleuze, Gilles (2013). *El saber: Curso sobre Foucault. Tomo I*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Deleuze, Gilles (2012). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, Gilles (2011). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.

<sup>81</sup> En G. Deleuze y F. Guattari, ¿Qué es la filosofía?, *op. cit.*, p. 103.

- Deleuze, Gilles (2009). “La inmanencia: una vida...”. En G. Giorgi y F. Rodríguez (Comp.). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Deleuze, Gilles (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, Gilles (1987). *El bergsonismo*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1985). *Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, Jacques (2013). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra
- Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Foucault, Michel (1972). *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama.
- Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Heidegger, Martin (1990). *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thacker, Eugene (2015). *En el polvo de este planeta. El horror de la filosofía vol. I*. Madrid: Materia Oscura.
- Woolgar, Steve y Javier Lezaun (2013). “The wrong bin bag: A turn to ontology in science and technology studies?”, *Social Studies of Science*, 43(3), p. 321—340.
- Young, Iris Marion (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.