



Sobre el debate del historicismo y el anti-historicismo en Deleuze

Marcelo Sebastián Antonelli Marangi¹

Recibido: 17 de abril de 2015 / Aceptado: 10 de septiembre de 2015

Resumen. Tras elaborar una versión de la Historia Universal motorizada por la producción deseante, Deleuze adoptó un viraje anti-historicista, desplazándose a los devenires no históricos y multiplicando perspectivas negativas sobre la historia. En el marco del debate entre quienes le adjudican posiciones exclusivamente anti-historicistas y quienes le atribuyen una filosofía de la historia o una metodología historicista, proponemos elucidar las críticas deleuzianas a la historia sirviéndonos de la distinción entre la historia como realidad objetiva y la disciplina histórica. Además, analizamos la primacía otorgada a la filosofía sobre la historia a partir de su concepción del acontecimiento y su temporalidad.

Palabras clave: Deleuze; historia; devenir; acontecimiento; filosofía.

[en] On the Debate on Historicism and Anti-Historicism in Deleuze

Abstract. After having elaborated a Universal History version motorized by desiring production, Deleuze adopted an anti-historicist turn, concentrated on non-historical becomings and made the negative perspectives upon History soar. Within the realm of the debate between those who grant him anti-historicist positions exclusively, and those who endow him a Philosophy of History or a historicist methodology, we intend to shed light on the deleuzian critics to history making use of the difference between History as reality and as discipline. Furthermore, we shall explain the valorization of Philosophy over History based on Deleuze's conception of event and its time.

Keywords: Deleuze; history; becoming; event; philosophy.

Sumario. 1. Introducción: vigencia del debate sobre Deleuze y el historicismo; 2. Pensar con la Historia: de L'Anti-Édipe a "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle"; 3. El viraje anti-historicista: el devenir versus la historia; 4. Precisiones sobre las críticas a la historia; 5. Acontecimiento puro, efectucción y temporalidad; 6. Historia y Filosofía: dos maneras de abordar el acontecimiento; 7. Conclusión; 8. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Antonelli Marangi, M.S. (2017): "Sobre el debate del historicismo y el anti-historicismo en Deleuze", en *Revista de Filosofía* 42 (1), 77-93.

¹ Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires - Argentina
antonelli.ms@gmail.com

1. Introducción: vigencia del debate sobre Deleuze y el historicismo

El problema de determinar si Deleuze es un pensador historicista o bien anti-historicista ha suscitado la atención de numerosos trabajos cuyos enfoques divergen sustancialmente, lo cual pone de manifiesto las dificultades inherentes al tema y prueba que se trata de un debate aún no resuelto. De un lado, ciertos autores niegan que Deleuze provea una filosofía de la historia y le atribuyen una posición anti-historicista (Mengue 2006, 2009²; Gioli 2005³; Pardo 2011⁴; Sibertin-Blanc 2003⁵). Del otro lado, algunos comentaristas tienden a aproximar a Deleuze con la historia, ya sea desde el punto de vista de su metodología como de la elaboración de una filosofía de la historia. En el primer sentido, hay quienes encuentran en Deleuze un historicismo “inmanente” (Buchanan 2001⁶) o “radical” (Colebrook 2009⁷); en el segundo, hay quienes argumentan en favor de la existencia de una filosofía deleuziana

² Mengue (2006, pp. 20, 31 y ss.; 2009, p. 65 y ss.) argumenta que, mediante la distinción entre la historia y el devenir, Deleuze deconstruye el historicismo propio del discurso histórico-político moderno. La apuesta por una política de los devenires le permitiría desplazarse de una práctica revolucionaria histórica orientada al futuro, a la inactualidad de los devenires trans-históricos. Este autor sostiene que el sistema deleuziano constituye la “primera obra posmoderna” por el hecho de relativizar la historia y su temporalidad cronológica. Las traducciones son nuestras en todos los casos.

³ Gioli (2005) sostiene que Deleuze no ofrece una teoría de la Historia; antes bien, lleva adelante un despliegue filosófico profundamente anti-histórico. Esto no significa, según la autora, que la historia no sea un problema filosófico en su obra.

⁴ Pardo (2011) dedica una sección sustancial de su libro a exponer la posición deleuziana contraria a la historia (véase Parte III: “Contra la historia”). No obstante, alude a una “filosofía de la historia” (entre comillas en el original) que, “como teodicea del deseo, se respira en *El Anti-Edipo*” (Pardo 2011, 174).

⁵ Sibertin-Blanc (2003, p. 119) plantea el problema del estatuto de la distinción entre la historia y el devenir, así como del tipo de lazo que mantienen (¿oposición, exterioridad, contradicción?). Al respecto, sostiene que esta separación se origina en la lectura cruzada de Nietzsche y de Foucault (en especial, la diferencia entre el archivo y lo actual). La dificultad que encontramos en esta interpretación radica en que descansa en textos deleuzianos sobre Foucault de los años 80 (*Foucault* 1986; “Qu’est-ce qu’un dispositif?”, 1988), pero la diferencia mentada aparece en *Kafka* (1975), *Dialogues* (1977) y en “Un manifeste de moins» (1979) sin ninguna referencia a Foucault. En el primero de los libros mencionados, el término “devenir” aparece ciento diez veces; en el segundo, doscientos diecisiete; en el tercero, veintidós. Ahora bien, en ninguno de los tres textos está asociado a Foucault. En consecuencia, creemos que la distinción fue elaborada hacia mediados de los años 70 y luego Deleuze la aplicó a su lectura de Foucault.

⁶ Buchanan (2001) presenta su idea del método historicista de Deleuze a partir de sus análisis literarios. Sostiene que la función de la literatura consiste en permitirnos vivir la historia cotidiana más intensamente sin tener que hacerlo bajo el radar de la Historia como absoluto. Si bien acordamos con esta opinión, descuida el gusto deleuziano por la Historia Universal.

⁷ Colebrook (2009) adjudica a Deleuze un historicismo radical que lo compromete con la ausencia de toda forma universal por fuera de las formaciones histórica determinadas (pp. 10ss., 30ss.). No obstante, a nuestro juicio, hay un elemento universal en *L’Anti-Edipe*: el Cuerpo sin Órganos y la producción deseante (Deleuze y Guattari 1973, p. 163).

de la historia (Bell 2009⁸; Beaulieu 2009⁹; Lampert, 2006¹⁰; Bogue 2010¹¹; Jameson 1999; Ferrero Carracedo 2000¹²). Otros abordajes se sitúan a mitad de camino y le adjudican a Deleuze una actitud ambivalente hacia la historia y los historiadores (Patton 2009¹³).

En este trabajo queremos intervenir en esta discusión mediante la puesta en relieve de ciertos matices no atendidos en el viraje crítico de Deleuze hacia la historia.¹⁴ En principio, la historia desempeña un rol fundamental en *L'Anti-Ædipe*, cuyo tercer capítulo propone un relato de la Historia Universal, a la cual Deleuze y Guattari siempre fueron aficionados (Deleuze 2005c, p. 206). Este texto ha dado lugar a las interpretaciones en clave historicista de nuestro autor. Sin embargo, después del primer tomo de *Capitalisme et Schizophrénie*, Deleuze adoptó una actitud cada vez más virulenta hacia la historia y desarrolló una fuerte apología de los devenires no históricos, así como de la manera propiamente filosófica de aprehender los puros acontecimientos mediante conceptos.

Ahora bien, creemos que sus objeciones a la historia revisten una ambigüedad no elucidada aún, razón por la cual proponemos echar luz sobre una distinción implícita en Deleuze entre dos acepciones del término “historia”. Concretamente, sostenemos

⁸ Bell (2009, p. 54) distingue dos actitudes de Deleuze y Guattari hacia la historia. Por un lado, intentan leerla del modo más adecuado, lo cual los lleva a apoyarse en reconocidos historiadores como Braudel. Por otro lado, problematizan la historia, lo cual los conduce a afirmar “lo virtual an-histórico”, que resulta inseparable de las actualidades presentes en la primera vía. Su tesis es que hay allí una “ontología histórica” implícita.

⁹ Beaulieu (2009, p. 17) se enfoca en la relación de Deleuze con la historia de la filosofía y destaca los medios empleados para resistir a la reducción de la filosofía a su historia (lo intempestivo, la geo-filosofía, los devenires). Con relación a la historia en general, su perspectiva es que el anti-historicismo deleuziano debe ser matizado dado que la “dramaturgia histórica” deleuziana es sostenida por una “filosofía intempestiva de la historia”. Los conceptos de Deleuze expresarían una voluntad de definir una filosofía de la historia alejada de la tradicional (determinada por la búsqueda de las leyes dialécticas, la causalidad, la definición de las condiciones del progreso, etc.). La singularidad de esta nueva filosofía de la historia consistiría en una “multi-localización” de los acontecimientos en la historia: en lugar de considerarla como una mera sucesión de hechos, la concibe como un conjunto de devenires simultáneos. Así, la historia lineal deja paso a la descripción de relaciones co-presente entre diferentes acontecimientos que, desde el punto de vista tradicional, pertenecen al pasado.

¹⁰ Lampert (2006, p. 1) afirma que Deleuze y Guattari elaboraron una filosofía de la historia apoyada en el análisis deleuziano de las tres síntesis del tiempo en *Différence et répétition*.

¹¹ Bogue (2010) retoma el camino de Lampert en lo que respecta al estudio de la historia en Deleuze desde el punto de vista de su teoría del tiempo. Desde su abordaje, la filosofía de la historia de Deleuze y Guattari se apoya en una integración de las síntesis pasivas de *Différence et répétition*, la distinción *Aiôn/Chronos* en *Logique du sens* y la diferencia entre la historia y el devenir en *Mille Plateaux*.

¹² Ferrero Carracedo (2000, pp. 14-15) desarrolla el concepto de “genealogía” como elemento destructor y la categoría de “multiplicidad” como elemento dispersor a fin de elaborar “una nueva teoría de la historia” que escape a los esquemas dialécticos. Estas nociones permitirían un nuevo discurso sobre lo real, comprendido como deseo positivo, y sobre la historia, en tanto “proceso maquínico de desterritorialización y de instauración activa de una nueva tierra innominada”. El autor atribuye a Deleuze una concepción maquínica (ni dialéctica ni estructural) de la historia, cuyo motor es la diferencia positiva o la producción deseante, y que consiste en un proceso de desterritorialización/reterritorialización. La teoría de la historia así comprendida debe ser una teoría-práctica de las multiplicidades y los agenciamientos que la definen (pp. 231-238). Cabe destacar que este autor explica de manera sólida la veta historicista que atraviesa la obra deleuziana, no obstante lo cual deja a un lado el viraje anti-historicista así como la multiplicación de críticas a la historia.

¹³ Patton (2009, p. 33) subraya la ambivalencia de Deleuze y Guattari hacia la historia y los historiadores y se interroga acerca de la función que cumple el abundante material histórico del cual se valen en *Mille Plateaux*, a la vez que oponen la historia a la nomadología, la pragmática, el esquizoanálisis, entre otros.

¹⁴ Cabe aclarar que no abordaremos el vínculo con la historia de la filosofía –tema complejo que demandaría otra investigación–, sino que nos ceñiremos al lazo con la historia en cuanto tal. Además, nuestro trabajo se concentra en Deleuze, por lo cual sólo haremos referencia a él incluso en los textos co-escritos con Guattari y Parnet.

que sus críticas conciernen, en ciertas ocasiones, a la historia comprendida como los sucesos del pasado (la historia fáctica) y, en otras, a la historia en tanto relato de dichos acontecimientos (la disciplina histórica). Esta diferencia no ha sido atendida en el debate contemporáneo, lo cual impide dar cuenta de la pluralidad de posiciones de nuestro autor.¹⁵ A su vez, nuestra línea de indagación conduce a la teoría deleuziana del acontecimiento: mostraremos que no es posible captar su apuesta por los devenires, como tampoco su caracterización de la especificidad de la filosofía, si no es a la luz de su concepción del acontecimiento y de su temporalidad. En estos dos puntos (*i.e.* la distinción entre dos nociones de la historia y el examen del lazo entre la filosofía y la historia a partir de su elaboración del acontecimiento) reside el aporte que ofrecemos a la discusión sobre el historicismo y el anti-historicismo en la obra de Deleuze.

Nuestro recorrido se organizará de la siguiente manera. En primer lugar, presentaremos la idea de una Historia Universal en *L'Anti-Œdipe* y el ordenamiento histórico en “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle” a fin de analizar dos momentos en los cuales ciertos comentaristas han encontrado una “filosofía de la historia” deleuziana. En segundo lugar, examinaremos las críticas a la historia en *Dialogues*, “Un manifeste de moins» y *Mille Plateaux* y desambiguaremos las objeciones a la historia fáctica y a la disciplina histórica. Luego, sintetizaremos la concepción deleuziana del acontecimiento y las temporalidades puestas en juego. Finalmente, concluiremos el trabajo re-examinando las posiciones del debate.

2. Pensar con la Historia: de *L'Anti-Œdipe* a “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”

A. La vindicación deleuziana de la Historia Universal se hace patente en el capítulo III de *L'Anti-Œdipe*, de 1972, en el cual describe tres formaciones sociales: la territorial primitiva, la máquina despótica bárbara y la civilización capitalista.¹⁶ Se trata de una clasificación que se remonta a Adam Ferguson y a Lewis Henry Morgan, y que fue aceptada por Marx¹⁷; por esta razón, Mengue (2006, p. 34) asevera que este texto se sitúa bajo la égida del marxismo historicista y Jameson (1999, p. 15) lo encuentra influido por los *Grundrisse*.

No obstante, es conveniente marcar dos diferencias con Hegel y Marx. En primer lugar, en ellos la Historia Universal consiste en el relato de los momentos del proceso

¹⁵ Patton (2009, p. 51, nota al pie n° 1) sostiene que Deleuze y Guattari distinguen entre la Historia [*Histoire*], referida a la disciplina intelectual, y la historia [*histoire*], que alude al curso de los hechos. Si bien compartimos la distinción desde el punto de vista conceptual, creemos que ella no se ajusta a la diferencia entre los términos escritos en mayúscula o en minúscula en algunos textos.

¹⁶ Tal vez consciente de la rareza de su proyecto –tenemos en cuenta que, apenas siete años más tarde, Jean-François Lyotard proclamaba el fin de los meta-relatos, esto es, el advenimiento de la condición posmoderna-, Deleuze abre el capítulo preguntando “¿Cómo encontrar suficiente inocencia para hacer historia universal?”. Deleuze y Guattari (1973, p. 163).

¹⁷ Sin embargo, le otorgan diferente valor: Morgan no le da una connotación negativa a los Bárbaros (previos a la deshumanización y la alienación por parte del capitalismo industrial civilizado), pero sí a los Salvajes (por su “sistema de promiscuidad y de flujo”: no tenían escritura, domicilio fijo, individualidad organizada, memoria colectiva ni fronteras). Deleuze, según Jameson (1999, pp. 15-16), tiende a una valoración opuesta: los salvajes estarían próximos a la “liberación idílica de la esquizofrenia”, mientras que los bárbaros son el sistema de las jerarquías, el despotismo, el significante.

por el cual la historia *se universaliza*, esto es, se convierte en historia de la humanidad. Deleuze, en cambio, abre el capítulo aludido afirmando que “lo universal” es el Cuerpo sin Órganos (CsO) o instancia de anti-producción y la producción deseante (Deleuze y Guattari 1973, p. 163). Dicho de otro modo, la historia es universal desde el comienzo, en la medida en que su objeto lo es: hay producción deseante y CsO toda vez que hay producción y reproducción social, y viceversa.

En segundo lugar, la perspectiva de *L'Anti-Edipe* no adopta como hilo conductor el despliegue del espíritu objetivo, al modo de Hegel, ni la división del trabajo y sus correspondientes modos de producción e intercambio, como hace Marx (Balibar 2006, p. 43). La historia universal es concebida por Deleuze como la historia de la producción deseante o de los flujos del deseo, pues cada máquina social se caracteriza por determinadas formas de codificarlos o descodificarlos: “la verdadera historia, es la historia del deseo” (Deleuze y Guattari 2004, p. 366).

Simplificando las cosas, el sistema de los salvajes remite desde el punto de vista etnológico a los pueblos primitivos, cuya vida social funcionaba en base a códigos territoriales. Por su parte, la formación bárbara, despótica o imperial corresponde a lo que Marx investigó en términos de modo de producción asiático. Ella se caracteriza por la constitución de un aparato de Estado o *Urstaat* sobre las comunidades agrícolas primitivas y la implementación de una segunda inscripción o sobrecodificación a través de la cual las somete al poder de un emperador déspota. Por último, la civilización corresponde al capitalismo, que se define por la descodificación generalizada de flujos y la conjunción de flujos desterritorializados (Deleuze y Guattari 1973, pp. 265-266). En virtud de esta especificidad, es condición de posibilidad de la Historia Universal porque se revela como el reverso o el negativo de las formaciones precedentes. De allí que sea necesario “*comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo*, a condición de seguir exactamente las reglas formuladas por Marx: en primer lugar, la historia universal es la de las *contingencias*, y no la de la necesidad; de los *cortes* y los *límites*, no de la continuidad” (Deleuze y Guattari 1973, p. 163, las *cursivas* son nuestras). Los cuatro aspectos que caracterizan la Historia Universal la alejan de toda teología; ellos remiten igualmente al capitalismo dado que la historia universal es la historia *del* capitalismo, es decir, ella es posible sólo retrospectivamente en tanto efecto de la civilización capitalista.¹⁸

En primer lugar, la contingencia refiere al hecho de que el capitalismo surgió de un encuentro accidental entre los flujos descodificados de trabajo bajo la forma del trabajador libre, que debe vender su fuerza de trabajo, y los flujos descodificados de producción bajo la forma del capital-dinero, que puede comprarla (Deleuze y Guattari 1973, p. 41). En segundo lugar, la línea de desarrollo occidental es a la vez singular y universal, en la medida en que se diferencia de otras líneas de evolución histórica porque su resultado es universal. Éste consiste en la operación del capitalismo mediante la cual subvierte los códigos territoriales y las sobrecodificaciones

¹⁸ Esta lectura retrospectiva es posible en la medida en que el capitalismo es considerado el “fin de la historia” (Deleuze y Guattari 1973, pp. 155, 180). Este enfoque dialoga, de manera implícita, con la descripción de la post-historia desarrollada por Kojève en su lectura de la *Fenomenología del espíritu* (Kojève 1979, pp. 436-437; cf. Drury 1994, p. 228, nota 5). De todas formas, Deleuze no adhiere a los presupuestos dialécticos de Kojève, que concibe una historia antropológica, teleológica, unitaria, necesaria, continua, definida por la fuerza negadora de la acción humana. *L'Anti-Edipe*, por el contrario, la describe contingente, singular, azarosa, discontinua, retrospectiva.

imperiales y los reemplaza con el cálculo cuantitativo del mercado, que es una operación universalizable (Deleuze y Guattari 1973, p. 164, nota 1; cf. Holland 2002, p. 36).

En tercer lugar, la condición irónica de la historia alude a que el capitalismo fue concebido como el miedo supremo, el peligro o la pesadilla que las sociedades pre-capitalistas conjuraban. Gracias a la aparición del capitalismo, se hace visible que las formaciones precedentes rechazaban la libre circulación de flujos (de dinero, de trabajadores, de mercancías) sobre el campo social. Por último, la historia es considerada crítica o auto-crítica en la medida en que el capitalismo permite que salgan a la luz simultáneamente la esencia desterritorializada de la riqueza (esto es, la producción por la producción misma) y los mecanismos de captura que la reterritorializan (pues se produce en las condiciones determinadas por el sistema).

En síntesis, encontramos en *L'Anti-Edipe* una historia de la humanidad planteada en términos de flujos de deseo. Deleuze elabora una Historia Universal que le proporciona las bases para sus desarrollos críticos sobre el psicoanálisis, la antropología estructural, la lingüística, entre otros. No hay, es justo señalarlo, ninguna referencia que ubique al devenir fuera de la historia; por el contrario, el devenir se confunde con la realidad histórica misma y la historia es el lugar de lo real: “no hay sino un devenir que es el devenir de la realidad” (Deleuze y Guattari 1973, p. 43).

B. En “Post-scriptum sur les sociétés de control”, artículo publicado en 1990, Deleuze despliega una periodización análoga a la que Foucault propone en *Sécurité, territoire, population*.¹⁹ De acuerdo con el esquema histórico deleuziano, las sociedades de soberanía cedieron su lugar (en una conversión operada por Napoleón) a las sociedades disciplinarias. Éstas surgieron en el siglo XVIII, tuvieron su apogeo a principios del XX y su crisis después de la 2° Guerra Mundial. Deleuze asegura que Foucault “reconocía como nuestro futuro próximo” la emergencia de una forma social novedosa, a la cual Deleuze bautiza *control*.²⁰ Este régimen está en proceso de formación, esto es, asistimos a la “aurora” de los mecanismos de control y percibimos “nuevas fuerzas” que están reemplazando las anteriores (Deleuze 2005b, p. 246).

Desde la dimensión propiamente conceptual, la idea deleuziana de control y la noción foucaultea de seguridad convergen en torno a varios ejes que nos limitamos a mencionar. Primero, desde el punto de vista de la lógica del poder, pasamos de las

¹⁹ Es cierto que Foucault (2004, p. 8) rechaza un esquema histórico tripartito, semejante al deleuziano, que estaría compuesto por la Era Legal (Edad Media y siglos XVII-XVIII), la Era Disciplinaria (siglos XVIII-XIX) y la Era de la Seguridad que “estaría organizándose actualmente”. Su argumento es que así se simplifican las cosas y se olvida la estrecha imbricación entre las tecnologías de poder; en este ordenamiento “se pierde lo esencial” porque, en verdad, las diferentes “eras” están entremezcladas. Sin embargo, el hecho de que estén imbricadas no implica que permanezca idéntica la tecnología de poder; antes bien, Foucault sugiere que la novedad de nuestra época radicaría en que cambia “la dominante” o el “sistema de correlación” entre los tres mecanismos: “La apuesta de lo que querría analizar es: ¿podemos decir que en nuestras sociedades la economía general del poder está deviniendo del orden de la seguridad? [...] bajo este nombre de *sociedad de seguridad*, querría simplemente saber si hay efectivamente una economía general del poder que tiene la forma de, o en todo caso está dominada por la tecnología de seguridad”. Foucault (2004, pp. 12-13).

²⁰ Si bien Foucault no emplea el término “sociedad de control”, señaló la insuficiencia del modelo disciplinario para dar cuenta de los procesos contemporáneos. En este sentido, en una conferencia del año '78 afirmó que “la disciplina [...] ha perdido una parte de su eficacia”, razón por la cual es preciso separar la sociedad disciplinaria de la sociedad de hoy. Citado en Costa (2011). Esta “sociedad de hoy” es denominada, en el curso del 77-78, *sociedad de seguridad*.

instituciones de encierro a los medios abiertos, con la libertad de circulación como condición del ejercicio del poder o, en términos deleuzianos, del espacio estriado al espacio liso y del molde a la modulación. Segundo, desde la perspectiva de las mutaciones en el capitalismo, la forma empresa reemplaza la fábrica. Por último, en lo que respecta a los modos de subjetivación, se redefine la figura del *homo economicus*, que ya no es el hombre del intercambio sino el empresario de sí (Foucault), o bien nos desplazamos del hombre encerrado al hombre endeudado (Deleuze) (Deleuze 2005b, pp. 240-247).

Según Badiou (2010, p. 16), el ensayo deleuziano constituye “una teoría o filosofía de la historia”, “una suerte de reconstrucción pos hegeliana del devenir global de las sociedades humanas”. Desde nuestro punto de vista, es excesivo adjudicarle una filosofía de la historia al breve estudio de Deleuze. Sin dudas, se puede atribuir esta visión a la Historia Universal presentada en *L'Anti-Edipe* pero, en este caso, no hay sino un ordenamiento cronológico de raigambre foucaulteana destinado a describir los rasgos específicos de nuestra actualidad. Si bien se trata de un texto en el cual nuestro autor vuelve a apelar a la historia como horizonte para su abordaje filosófico, “lo que cuenta”, según Deleuze (2005b, p. 246), es que “estamos al comienzo de algo”. Dicho de otro modo, la descripción histórica permite encuadrar el diagnóstico del presente, al cual sirve de marco y se subordina.

3. El viraje anti-historicista: el devenir versus la historia

History, Stephen said, is a nightmare from which I am trying to awake.
(Joyce 2000, p. 42)

A. Como hemos adelantado, en los años posteriores a *L'Anti-Edipe* Deleuze se desplazó hacia posiciones fuertemente anti-historicistas, al punto de afirmar que “la frontera pasa entre la Historia y el anti-historicismo” (Deleuze y Bene 2004, p. 126). En verdad, no abandonó por completo la remisión a la historia; prueba de ello son ciertos pasajes de *Mille Plateaux* referidos a procesos históricos que sirven de trasfondo para los desarrollos de las “mesetas” (en especial, las vinculadas a la máquina de guerra y el aparato de captura),²¹ así como el texto “Post-scriptum...” que venimos de presentar. Con todo, la novedad conceptual posterior a *L'Anti-Edipe* consiste en la emergencia de la distinción entre la historia y el devenir y el surgimiento de múltiples críticas a la Historia a la luz de dicha separación.²²

²¹ Si bien *Mille Plateaux* no abandona la idea de una Historia Universal, muestra un cambio significativo de perspectiva: en lugar de la sucesión Salvajes-Bárbaros-Civilizados, postula una multiplicidad de formaciones coexistentes (los grupos primitivos, las comunidades despóticas, las máquinas de guerra nómadas, entre otros; cf. Deleuze (2003, p. 290)). De todas formas, hay una clara primacía del devenir en lugar de la historia: “La historia es, con seguridad, muy importante. Pero, si tomamos una línea cualquiera de investigación, ella es histórica en cierta parte de su recorrido, en ciertas regiones, pero ella es también, por otra parte, a-histórica o trans-histórica... En *Mille Plateaux*, los “devenires” tienen mucha más importancia que la historia. No son la misma cosa.” Cf. Deleuze (2005d, p. 46).

²² Aun cuando la base conceptual ya estaba presente desde *Nietzsche et la philosophie* y *Logique du sens*, la adopción de un enfoque crítico sobre la historia acontece en los años posteriores a *L'Anti-Edipe*. En los textos previos, la Historia no goza de un papel relevante, pero tampoco es criticada como lo será luego: *Logique du sens* aborda el devenir sin oponerlo a la Historia, mientras que en *Différence et répétition* la historia es concebida como un teatro, sin que ello implique un juicio negativo. Asimismo, en el artículo sobre el estructuralismo, Deleuze ensaya compatibilizar la estructura y la Historia (Deleuze 2004, p. 238 y ss.).

A primera vista, resulta extraña esta oposición entre términos que parecen equivalentes, dado que el devenir suele ser considerado un fenómeno histórico (Mengue 2009, p. 55). Esta es, como hemos señalado, la posición de *L'Anti-Édipe*. Sin embargo, en *Dialogues*, “Un manifeste de moins» y *Mille Plateaux* aparecen enérgicas críticas a la historia, a la cual se le contraponen el devenir, usualmente conjugado en plural: “los devenires, devenires-animales, devenires-moleculares, rempazan a la historia, individual o general” (Deleuze y Guattari 2006, p. 200). Si bien este concepto ya estaba presente en *Logique du sens*, no funcionaba como contrapunto de la historia. El propio Deleuze declaró, en una entrevista con Negri en 1990, que se volvió “cada vez más sensible a la distinción entre la Historia y el Devenir” (Deleuze 2005, p. 230). Examinemos ahora la postura anti-historicista de nuestro autor.²³

B. En principio, Deleuze considera que la Historia gira en torno a las *mayorías*, mientras que el devenir involucra las *minorías*, al punto que sólo se puede devenir-menor.²⁴ La distinción no es cuantitativa, sino que concierne una diferencia de naturaleza: la mayoría designa un criterio o patrón que supone un estado de dominación política, social, cultural. En Occidente, dicho criterio reside en la figura del “Hombre - blanco - varón - adulto - habitante de las ciudades - hablante de una lengua estándar - europeo - heterosexual”, de manera tal que todo el resto de los seres (las mujeres, los niños, los animales) son considerados “minoritarios”. En este sentido, el devenir es diferente de la Historia, que involucra la conquista de una mayoría y está enlazada inextricablemente con el poder: “la Historia, es el marcador temporal del Poder” (Deleuze y Bene 2004, p. 103; también Deleuze y Guattari 2006, pp. 133, 355, 358). La propuesta deleuziana de “devenir mujer”, “niño”, etc., debe entenderse como la búsqueda de *alteridades* con relación al modelo de identificación mayoritaria, que no se proponen como patrones alternativos sino que valen justamente en la medida en que no responden a un modelo (Zourabichvili 2003, p. 30). En otras palabras, la historia forma parte de una operación destinada a la normalización que consiste en elevar a lo mayor: transformar un pensamiento en una doctrina, una manera de vivir en una cultura, un acontecimiento en una Historia. A esta operación, Deleuze opone un tratamiento menor o de “minoración” [*minoration*] que busca “desprender devenires contra la Historia, vidas contra la cultura, pensamientos contra la doctrina, gracias o desgracias contra el dogma” (Deleuze y Bene 2004, p. 27).

²³ El desplazamiento a posiciones anti-historicistas puede explicarse por razones coyunturales, en particular la deriva decepcionante que tuvo el movimiento de mayo del 68 hacia mediados de los años 70. En esta línea, Mengue (2009, p.57) sostiene que Deleuze asumiría esta tendencia a medida que las perspectivas revolucionarias, luego del 68, se fueron cerrando. A nuestro parecer, este enfoque tiene la desventaja de convertir la apuesta por el devenir en una suerte de refugio teórico motivado por un fracaso histórico, cuando lo cierto es que constituye una apuesta filosófica positiva, afirmativa. Por otro lado, también puede inscribirse la deriva deleuziana en el anhelo de su generación de escapar al dominio de las tres H (Hegel, Husserl, Heidegger) que hegemonizaban el campo filosófico francés a mediados del siglo XX. Para el paisaje intelectual en Francia hacia 1960, véase Descombes (1986, p. 93 y ss.). Colebrook (2009, pp. 3-5) afirma que el pensamiento francés posterior al '68 puede comprenderse como una retirada general de la historia en favor de demandas localizadas y disruptivas, cada una con su propia línea de tiempo y esquema narrativo. Según esta autora, la insistencia de Deleuze en la naturaleza aleatoria y rupturista del acontecimiento se sitúa en dicho ambiente contra-historicista.

²⁴ “Sólo hay historia de la mayoría, o de minorías definidas con relación a la mayoría” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 358). Deleuze observa que, a menudo, las minorías son situadas en la Historia, esto es, “planificadas, representadas, normalizadas, historizadas, integradas al hecho mayoritario” (Deleuze y Bene 2004, p. 127). Véase Pellejero (2007, pp. 228-229).

Desde otra perspectiva, Deleuze apela a la geografía para tomar distancia de la historia: “Pensamos demasiado en términos de historia, personal o universal. Los devenires son asunto de la geografía, son orientaciones, direcciones, entradas y salidas” (Deleuze y Parnet 1996, p. 8). Nuestro autor argumenta que lo esencial es el medio [*milieu*], no el comienzo o el final de un proceso: “lo que es interesante, no es jamás la manera en que alguien comienza o finaliza. Lo interesante, es el medio, es lo que pasa por el medio” (Deleuze y Bene 2004, p. 95; también Deleuze y Parnet 1996, pp. 31, 37; Deleuze y Guattari 2006, pp. 34, 490). El devenir es más bien un fenómeno ligado a la geografía que a la historia: él “nace en la Historia, y recae en ella, pero no está en ella. En sí mismo no tiene ni comienzo ni fin, sólo un medio. Así, es más geográfico que histórico.” (Deleuze y Guattari 1995, p. 106; 2006, pp. 360-363). Deleuze recurrió, antes que a la historia, a la geografía y a la geología (particularmente, en *Mille Plateaux*) a fin de elaborar ciertos conceptos (estratos, des-territorialización, espacio liso y estriado, entre otros) y perfilar una concepción cartográfica de la filosofía o “Geo-filosofía”. La geografía hace valer la contingencia frente al culto de la historia a la necesidad y afirma la potencia de un medio en lugar de un origen; ella no es sólo “física y humana, sino mental”, y arranca a la historia de sí misma “para descubrir los devenires”. Esta primacía de la geografía se hace patente cuando Deleuze afirma que la filosofía es “una geo-filosofía” del mismo modo que “la historia es una geo-historia desde el punto de vista de Braudel” (Deleuze y Guattari 1995, pp. 91-92).

Ligado a ello, Deleuze opone a la Historia una “Nomadología” o estudio de las instancias exteriores e irreductibles al Estado, eminentemente aquella que denominó “máquina de guerra”, puesto que “la historia nunca comprendió a los nómades” (Deleuze y Parnet 1996, p. 49). A su juicio, la historia se ha escrito siempre desde el punto de vista de los sedentarios y en nombre del aparato unitario del Estado (cf. Deleuze y Parnet 1996, pp. 171; Deleuze y Guattari 2006, pp. 34, 57, 434 y ss., 537).

C. A estas críticas, de orden político, debe agregarse otra de índole más bien metafísica que nos conducirá a la base de otro desacuerdo deleuziano con la historia, a saber, la concepción del acontecimiento y su temporalidad. Desde este ángulo, el concepto de devenir reformula la idea de lo inactual o intempestivo [*unzeitgemass*] expuesta por Nietzsche: “lo Intempestivo, otro nombre para la haecceidad, el devenir, la inocencia del devenir” (Deleuze y Guattari 2005a, pp. 92, 133; 2006, p. 363). En la Segunda Consideración Intempestiva, Nietzsche (1988, pp. 34, 38 y ss.) sostiene que el hombre moderno está consumido por un exceso de saber histórico, por lo cual requiere una dosis de olvido activo o de saber anti-histórico como condición para toda acción. Lo ahistórico es concebido como “una atmósfera protectora” dentro de la cual germina la vida y, si dicha atmósfera desaparece, la vida se extingue.

Deleuze relabora el punto de vista nietzscheano y llama devenir a una dimensión no reductible a la historia, dotada de una temporalidad heterogénea.²⁵ La historia piensa en términos de pasado, presente y futuro –es decir, despliega una sucesión

²⁵ Lundy (2009, pp. 188-189) analiza las modificaciones que introduce Deleuze en su lectura de Nietzsche, en particular el desplazamiento de una “historia del futuro” (Nietzsche) a una “filosofía del futuro” (Deleuze). Considera que el uso deleuziano de lo intempestivo constituye una “apropiación inexacta” [*misappropriation*] pero productiva, creativa de Nietzsche. Por su parte, Beaulieu (2009, p. 18) subraya que Nietzsche condena el exceso de sentido histórico, no el sentido histórico en cuanto tal. De manera semejante, a su juicio, Deleuze denuncia la historización dominante de los problemas, pero cultiva una “conciencia histórica mínima”.

cronológica—, mientras que el devenir sigue un principio de coexistencia o simultaneidad que no distingue entre el antes y el después y que esquiva el presente (Deleuze 2005c, p. 209; Deleuze 1969, p. 9 y ss.). Los individuos solemos pensar “en términos de futuro o de pasado, pero el pasado e incluso el futuro, es la historia. Lo que cuenta, por el contrario, es el devenir” (Deleuze y Bene 2004, pp. 95-96). Además, como veremos a continuación, la idea de devenir está ligada a lo nuevo, la experimentación y la creación (Deleuze 2005a, p. 231; Deleuze y Guattari 2005, p. 106; 2006, pp. 134, 363).

4. Precisiones sobre las críticas a la historia

A. Tras haber sintetizado las principales críticas de Deleuze a la historia, es necesario realizar algunas precisiones conceptuales. En efecto, en ciertos pasajes que venimos de referir, así como en otros que analizaremos a continuación, existe una equívocidad que obedece a la ambigüedad misma de la noción de Historia, como puso de relieve Hegel (1970) en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.²⁶

Concretamente, nuestra hipótesis es que la crítica de Deleuze a la Historia que se apoya en la idea de devenir debe desdoblarse en, primero, una crítica a la Historia “objetiva”, esto es, a los hechos y acontecimientos ocurridos en el pasado (la historia como *Res gestae*) y, segundo, una crítica a la Historia “subjetiva”, como disciplina, investigación o narración de procesos y acontecimientos (la historia como *Historiam rerum gestarum*).²⁷

La primera objeción se hace visible en enunciados como el siguiente: “El devenir no es la historia; la historia designa sólo el conjunto de condiciones, por más recientes que sean, de las que uno se desvía para “devenir”, es decir, para crear algo nuevo.” (Deleuze 2005a, p. 231). En términos muy similares, leemos en *Qu'est-ce qu'est la philosophie?*: “La historia no es la experimentación, ella es sólo el conjunto de condiciones casi negativas que vuelven posible la experimentación de algo que escapa a la historia” (Deleuze y Guattari 1995, pp. 106, 133; también Deleuze 2005, p. 231).

Desde este ángulo, la historia es caracterizada en términos negativos en cuanto es el lugar de las recaídas, los fracasos y las decepciones, el “pudrimiento” de los acontecimientos. La idea de devenir, por el contrario, está ligada a los procesos de creación y de experimentación. El devenir necesita de la historia porque sin ella permanecería indeterminado, pero lo crucial es que no se reduce a ella. La toma de distancia con la historia es una consecuencia de la concepción deleuziana de la novedad: toda creación (comprendida no como un pasaje del no-ser al ser, tal como Platón define la *poiesis* en el *Banquete*, sino como un pasaje de lo virtual a lo actual) implica una cierta línea de fuga de las condiciones históricas en las que emerge, una suerte de “nube no histórica” que no es eterna, sino inactual. Dicho de otro modo, no hay creación que no sea trans-histórica (Deleuze y Guattari 2006, p. 363).

²⁶ No pretendemos asimilar la posición de Deleuze a la de Hegel, sino que empleamos esta distinción, que Hegel ha profundizado, a fin de esclarecer la actitud de Deleuze hacia la Historia. Hegel, por su parte, cree que la unión de los dos significados en una misma palabra obedece a que no se trata de una oposición rígida, sino que responde a una misma base común, a saber, el estado. Cf. Mc Carney (2002), pp. 14-16, 160 y ss.

²⁷ En alemán suele distinguirse entre *Geschichte* y *Historie*: el primer término designa la realidad histórica, los hechos históricos, mientras que el segundo mienta la ciencia histórica. *Geschichte* proviene del verbo *geschehen*, que significa “aconecer, suceder”.

B. Ahora bien, Deleuze adopta otro reparo con respecto a la historia, esta vez entendida como representación de los hechos o *Historiam rerum gestarum*. El núcleo de la cuestión se halla en el siguiente enunciado: “Lo que la Historia capta del acontecimiento, es su efectuación en estados de cosas o en lo vivido, pero el acontecimiento en su devenir, en su consistencia propia, en su auto-posición como concepto, escapa a la Historia” (Deleuze y Guattari 1995, p. 106; Deleuze 2005a, p. 231).

Es posible notar un desplazamiento significativo: el término “historia” ya no refiere al curso de los hechos, al pasado, a lo acontecido, sino más bien a la disciplina que se ocupa de ello. Puntualmente, Deleuze alude a la manera específica de la historia de abordar un acontecimiento: “lo que capta” la historia es sólo un aspecto del acontecimiento, mientras que, “en su devenir”, el acontecimiento “escapa a la historia”.

Esta perspectiva es también sugerida en el artículo “Mai 68 n’a pas eu lieu”, escrito con Guattari y publicado en 1984. El texto comienza aseverando que, en los fenómenos históricos como la revolución de 1789, la Comuna parisina o la revolución de 1917, existe una parte del acontecimiento que es irreductible a los determinismos sociales y a las series causales. El acontecimiento en sí mismo está “desenganchado o en ruptura con las causalidades: es una bifurcación, una desviación con relación a las leyes [...] Mayo del 68 es más bien del orden del acontecimiento puro, libre de toda causalidad normal o normativa” (Deleuze y Guattari 2003, p. 215).

Ahora bien, Deleuze (2003, p. 215) comenta, respecto de la parte del acontecimiento no reductible a los determinismos, que “a los historiadores no les gusta este aspecto: ellos restauran las causalidades según el antes y el después”. La observación crítica se fundamenta en que, lo que cuenta para Deleuze, es que “algo en” el acontecimiento excede el plano histórico. Nuestro autor se apoya en esta parte in-actualizable a fin de sostener que “por más que un acontecimiento sea contrariado, reprimido, recuperado, traicionado, él comporta algo insuperable”, que consiste en que es una “apertura de lo posible”, tanto en el interior de los individuos como en el espesor de una sociedad (Deleuze y Guattari, 2003, p. 215).

A continuación, nos referiremos brevemente a la concepción deleuziana del acontecimiento a fin de comprender esta segunda aproximación crítica a la historia.

5. Acontecimiento puro, efectuación y temporalidad

A. La teoría deleuziana del acontecimiento descansa en la distinción entre el acontecimiento y el accidente, o bien el acontecimiento puro y su efectuación histórica o espacio-temporal. Desconocer esta heterogeneidad es incurrir en una “confusión empirista” (Deleuze 1969, p. 69). El acontecimiento puro es incorporeal, inmaterial, invisible, neutro, indiferente a todos los opuestos, dotado de una verdad eterna diferente a sus efectuaciones. El acontecimiento ideal sobrevuela el estado de cosas y permanece como “lo que no se actualiza” o “la pura reserva”, no obstante lo cual mantiene una “estricta complementariedad” con su efectuación (Deleuze y Guattari 1995, pp. 148, 150).

Esta ontología acontecimiental es acompañada por una redefinición de la temporalidad. El acontecimiento puro mantiene un vínculo paradójico con el tiempo, como indica Deleuze cuando afirma que es “eternamente aquello que viene de suceder y aquello que va a suceder, jamás aquello que sucede” (Deleuze 1969, p. 17).

B. Deleuze expone dos tiempos o dos lecturas del tiempo, Cronos [*Chronos*] y Aión [*Aiôn*].²⁸ Según el primero, sólo el presente existe en el tiempo, y siempre hay un presente más grande que reabsorbe el pasado y el futuro. Cronos es el presente limitado que mide la acción de los cuerpos como causas; el futuro y el pasado son sólo dos dimensiones relativas al presente (Deleuze 1969, pp. 77 y ss., pp. 190-192).

Aión, por su parte, remite al pasado y el futuro ilimitados.²⁹ A diferencia de Cronos, no tiene presente sino dos tiempos, el pasado y el futuro, que dividen el presente hasta el infinito, dando por resultado un instante sin espesor y sin extensión. Deleuze lo describe como “el tiempo de los acontecimientos-efectos”: si el presente de Cronos delimita la efectuación histórica del acontecimiento, Aión es la temporalidad propia del acontecimiento puro que se caracteriza por “esquivar el presente”. Así, es posible comprender la paradoja del acontecimiento a la cual hemos aludido: el acontecimiento puro no es algo que sucede (en el presente) dado que, de acuerdo con la temporalidad de Aión, esquiva el presente y se desdobra infinitamente en el pasado y el futuro (Deleuze 1969, p. 79). Como señala Pardo (2011, p. 97), la historia es siempre historia de lo actual, de lo que alguna vez fue actual o presente. Cronos, tiempo físico de sucesión, es el tiempo de los cuerpos y los correspondientes estados de cosas, mientras que los acontecimientos puros “tienen una verdad eterna y su tiempo no es jamás el presente que los efectúa y los hace existir sino el Aión ilimitado, el Infinitivo en el que subsisten e insisten” (Deleuze 1969, pp. 14, 69).

El marco más general de esta reflexión de Deleuze está dado por su tentativa de escapar al historicismo y al mono-crono-logismo de las ciencias humanas. De allí que busque una forma de intemporalidad que no sea la eternidad –esto es, la ausencia de tiempo–, ni la sempiternidad –es decir, la permanencia indefinida en el tiempo. El tiempo queda desdoblado en Cronos, que remite al plano de la historia y de las mezclas físicas de los cuerpos, y Aión, que designa el plano de los devenires y los acontecimientos incorporales, independiente de los valores cronológicos (Deleuze y Guattari 2006, p. 322). En lugar de postular tres partes (pasado, presente, futuro) de un único tiempo, Deleuze propone dos lecturas excluyentes (en rigor, una “exclusión articulada”, Laporte (2005, p. 29); también James (2011, p. 140)) que provocan una

²⁸ Bogue (p. 11) sostiene que la distinción entre Cronos y Aión es “mucho menos rígida de lo que puede aparecer”. Sin embargo, desde nuestro enfoque, se trata de una diferencia de naturaleza irreductible. Véase la extensa nota al pie en Pardo (2011, p. 91) sobre las diferentes eternidades de Aión y Cronos.

²⁹ A diferencia de Cronos, que traducimos lícitamente por “tiempo”, Aión no tiene un equivalente moderno. La oposición griega entre ambos remite a dos modelos del tiempo: Cronos refiere al tiempo del cosmos, físico y matematizable, ligado al movimiento cíclico de los astros y a la esfera de lo fijo, definido por Aristóteles como una sucesión de instantes y número del movimiento; Aión involucra el tiempo de una vida y de la duración, con un inicio y un final. Cabe observar que Aión no siempre tuvo una significación temporal. De hecho, tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*, Aión designa “un fluido vital”: Homero lo comprende como la “materia de la vida” que desaparece cuando morimos. La significación temporal de *Aión* como “duración de la vida” o “existencia” se afirmó con Píndaro y los trágicos mediante la alianza *moira-aión*, que indicaba la parte de la vida asignada a cada uno, la duración de la vida impartida por el destino. Aión se volvió una delimitación de Cronos entendido como el tiempo en general. El vínculo con la idea de eternidad se hizo presente en el *Timeo* de Platón, donde Aión es el modelo divino en el cual se inspira el demiurgo para crear el mundo. Cronos pasa a ser, según la célebre expresión, “una imagen móvil de la eternidad [*Aión*]”. Platón opera así una inversión significativa: en lugar de ser la duración de la vida en un tiempo limitado, Aión significa la eternidad fuera del tiempo y cuyo modelo constituye. Los estoicos hicieron el movimiento contrario a Platón, lo cual explica por qué Deleuze se apoyó en ellos. Marco Aurelio, en particular, invirtió la relación de manera tal que Aión pasó a designar el tiempo infinito, abstracto, ilimitado, que corresponde al vacío, mientras que Cronos significa el tiempo limitado del presente, determinado por el acto que fija su extensión (Alliez, 2004). Véase Pardo (2011) “Parte II: El drama del tiempo.”

escisión interna en el tiempo mismo: si bien todo está en el tiempo, no todo está en el tiempo cronológico (Mengue 2009, p. 60 y ss.).

6. Historia y Filosofía: dos maneras de abordar el acontecimiento

A. Retomemos la distinción entre el acontecimiento puro y su efectuación histórica. Deleuze define al primero como “la parte en todo lo que sucede que escapa a su propia actualización. El acontecimiento no es el estado de las cosas, él se actualiza en un estado de cosas, en un cuerpo, en una vivencia pero tiene una parte desconfiada y secreta que no cesa de sustraerse o de agregarse a su actualización” (Deleuze y Guattari 1995, pp. 147-148).

Si bien el acontecimiento es inseparable del estado de cosas, la clave es la diferencia entre dos maneras de considerarlo. Según la primera, se recorre el acontecimiento y se registra su efectuación en la historia, “su condicionamiento y su pudrimiento” empíricos; de acuerdo con la segunda vía, nos remontamos al acontecimiento en su virtualidad, “contra-efectuamos” lo efectuado en la historia para alcanzar el puro acontecimiento (Deleuze y Guattari 1995, p. 106-107). El primer camino nos lleva a considerar un acontecimiento –por ejemplo, una revolución– tal como efectivamente sucedió –y, eventualmente, fracasó–; el segundo nos conduce a extraer de la realización empírica la dimensión virtual, aquello que excede su concreción histórica. Esta alteridad le permite a Deleuze evitar la evaluación meramente negativa de ciertos acontecimientos políticos que no prosperaron históricamente. Así, mayo del 68 fue un proceso que desencadenó un “devenir revolucionario” generalizado, aun si no hubo un “futuro revolucionario”.³⁰ Esta segunda manera de tratar el acontecimiento implica para Deleuze una potencia liberadora, dado que “así como el acontecimiento puro es *encarcelado* cada vez en su *efectuación*, la *contra-efectuación* lo *libera*, siempre para otras veces” (Deleuze 1969, p. 188, las *cursivas* son nuestras).

B. Desde el punto de vista axiológico, la apuesta de Deleuze reside en la comprensión filosófica del acontecimiento, lo cual equivale a separar el acontecimiento puro de su efectuación empírica, nombrarlo en infinitivo, extraer el verbo-efecto que resulta de las mezclas corporales. Comprender es conceptualizar, abstraer el acontecimiento de los estados de cosas para desprender el concepto; los acontecimientos “son la consistencia del concepto”, a la vez que el concepto es “el acontecimiento como puro sentido” (Deleuze y Guattari 1995, pp. 36, 143-144). La comprensión del acontecimiento puro requiere contra-efectuarlo, es decir, remontarse desde su actualización histórica hasta su verdad eterna, recorrer la distancia que va de las

³⁰ “1968 es la intrusión del devenir [...] *Era de prever que los historiadores no comprendieran bien lo sucedido –porque yo creo mucho en la diferencia entre la Historia y el devenir: era un devenir revolucionario sin futuro de la revolución*” (Deleuze 1996, “G comme Gauche”, la *cursiva* es nuestra). Deleuze expresa un juicio de valor marcadamente negativo sobre la experiencia histórica de las revoluciones: “¿quién ha creído en algún momento que una revolución acaba bien? [...] Todas las revoluciones fracasan [*tourment mal*], todo el mundo lo sabe”. No obstante, nuestro autor no hace de este fracaso histórico un argumento en contra de toda revolución, pues ello implicaría confundir dos planos heterogéneos: la historia de la revolución y el devenir revolucionario de la gente. Ya no se trata de pensar la revolución como un acontecimiento efectuado en la historia, con un pasado traicionado y un futuro incierto, sino de captar un devenir-revolucionario que “no se confunde con el pasado, el presente ni el futuro de las revoluciones” (“Un devenir-revolucionario permanece indiferente a las cuestiones de un futuro y de un pasado de la revolución; él pasa entre los dos”. Deleuze y Guattari (2006), p. 358).

proposiciones que describen los estados de cosas a los verbos en infinitivo que expresan su sentido. Esta es la diferencia crucial: la historia lidia con estados de cosas, mientras que la filosofía remonta la línea que va de los estados actuales al acontecimiento virtual y lo expresa en conceptos.

En el ya citado texto sobre mayo del '68, Deleuze acusa a los historiadores de restaurar las causalidades en virtud de su rechazo a la parte del acontecimiento irreductible a los determinismos sociales –cf. *supra* §IV. B. La exposición que venimos de hacer nos permite comprender que, aun si los mencionados fenómenos históricos están acompañados por determinismos y causalidades, lo que cuenta es que algo de ellos excede el plano histórico y se mantiene como una reserva virtual, in-efectuable. Si “el acontecimiento no es lo que pasa (accidente), sino en lo que pasa el expresado puro que hace signo y nos espera” (Deleuze 1969, p. 175), cabe aseverar de la historia que ella sólo retiene la parte accidental del acontecimiento y deja huir el acontecimiento puro en cuanto tal (ese algo *en* lo que pasa). Es la parte incorporeal, ideal, in-actualizable de todo acontecimiento, la dimensión no-histórica pero presente en el tiempo que permite no desesperar ante los fracasos históricos. Deleuze construye un plano irreductible a los hechos y a las condiciones de efectuación en la historia: el acontecimiento no coincide con lo empíricamente constatable en la sucesión histórica del pasado, presente y futuro. El plano de los acontecimientos, de los devenires, del sentido, hace posible emanciparse del peso de la Historia.

7. Conclusión

Como hemos mostrado, la obra de Deleuze no presenta sólo referencias negativas a la historia. Por el contrario, elaboró una ambiciosa Historia Universal anclada en los distintos modos en que las formaciones sociales pugnan con los flujos de deseo: *L'Anti-Edipe* despliega las máquinas sociales que han conducido al capitalismo y tematiza las condiciones de esta historia universal, en la cual sitúa el devenir de lo real. De allí que este texto constituya el momento de mayor proximidad entre Deleuze y la historia, tal como destacan quienes lo consideran historicista.

Sin embargo, las observaciones vertidas en *Dialogues*, “Un manifeste de moins” y *Mille Plateaux* han contribuido a considerar a Deleuze como un pensador exclusivamente crítico de la historia. Esta percepción no es infundada, pero no da cuenta del uso positivo de la historia en *L'Anti-Edipe*, o bien explica el viraje por razones relativas al contexto histórico, como la deriva decepcionante de mayo del 68. La matriz sobre la cual se apoyan las críticas deleuzianas es de índole política: la historia refiere a las mayorías, al aparato del estado, al poder, etc. El concepto que nuestro autor contrapone a la historia es el de devenir, que resulta reactivado y ampliado en este período (devenir-mujer, animal, menor, imperceptible...), tras haber aparecido en *Logique du sens* en un contexto indiferente a la historia. En suma, a *L'Anti-Edipe* le sigue una etapa marcadamente anti-historicista que retoma perspectivas sobre el acontecimiento desplegadas en *Logique du sens*. El rol de la historia en el texto sobre las sociedades de control, publicado en 1990, no contradice este punto, en la medida en que no brinda una exposición de la historia universal, al modo de *L'Anti-Edipe*, y, más importante aún, la periodización postulada (sociedades de soberanía, disciplinarias y de control) busca la aprehensión filosófica

de los rasgos esenciales de nuestra época, poniendo el conocimiento histórico al servicio del diagnóstico filosófico.

El concepto de devenir recoge y reformula ciertas notas de la idea nietzscheana de lo intempestivo. Mediante la distinción de cuño hegeliano entre la historia como *Res Gestae* y como *Historiam Rerum Gestarum*, hemos precisado las críticas deleuzianas y delimitado la noción de devenir. Frente a la historia *fáctica* u *objetiva*, es decir, el conjunto de los hechos del pasado, Deleuze apuesta por el devenir comprendido como creación, experimentación, generación de novedad. Por otro lado, frente a la historia en tanto que disciplina, narración o estudio de estos hechos, nuestro autor caracteriza a la Filosofía como el tipo de conocimiento capaz de aprehender el acontecimiento en su pureza. Se trata de disciplinas heterogéneas a causa de sus abordajes disímiles del acontecimiento.

Este recorrido nos llevó a exponer los lineamientos fundamentales de la ontología acontecimental de Deleuze. La distinción trazada en el interior de todo acontecimiento entre una parte in-efectuable (virtual, in-actualizable, ideal...) y otra parte accidental (lo efectuado o actualizado en la empiria) es acompañada por la separación entre dos lecturas del tiempo, Aión y Cronos. Esta grilla ontológica permite puntualizar su perspectiva crítica sobre la historia en cuanto *Historiam Rerum Gestarum*: la manera propia de la historia de abordar los acontecimientos no logra alcanzar los acontecimientos puros, que son aprehendidos por la filosofía mediante conceptos. La apuesta de Deleuze radica en la comprensión filosófica del acontecimiento, en el sentido de abstraerlo de los estados de cosas y extraer el concepto.

Deleuze adjudica a la Historia –o, mejor, a la manera de la historia de abordar los acontecimientos– una sola temporalidad, la de Cronos, esto es, la de la sucesión según el antes y el después. El tiempo de Aión lo reserva para el acontecimiento-concepto, que es la materia distintiva de la filosofía. Aión cumple un rol fundamental en la teoría deleuziana del acontecimiento en tanto designa la dimensión no-histórica, aunque emplazada en el tiempo, que permite tomar distancia del presente y reactivar las virtualidades contenidas por los acontecimientos al margen de los avatares de la historia.

A la luz de lo expuesto, podemos retomar algunas posiciones del debate. Respecto de aquellos que adjudican una filosofía de la historia a Deleuze, es necesario afirmar que dicha tentativa se ciñe a *L'Anti-Edipe*; con relación a quienes hallan una metodología historicista, creemos que una historia universal que tiene como hilo conductor la producción deseante, concebida como un universal, no puede ser encuadrada en un enfoque historicista; frente a quienes le atribuyen una postura meramente anti-historicista, es necesario destacar la relevancia de la historia universal en el texto recién aludido, así como determinados usos de la historia en textos posteriores. De acuerdo con nuestra investigación, el anti-historicismo deleuziano es una compleja apuesta filosófica sustentada en una ontología del acontecimiento y de su temporalidad.

Por último, resta evaluar la cuestión de si la filosofía mantiene una relación jerárquica con respecto a la historia. La respuesta, creemos, comporta dos aspectos. En principio, se podría sostener que, antes que una crítica en un sentido negativo, esta separación entre dos disciplinas es una crítica en el sentido kantiano de una demarcación o un trazado de límites entre la filosofía y la historia, más aun teniendo en cuenta que *Qu'est-ce que la philosophie?* es un texto que argumenta en favor de la especificidad de la práctica filosófica como construcción de conceptos. Deleuze no se

ocupa de la especificidad de la historia como modo de pensamiento y se limita a las pocas observaciones que recuperamos acerca de las maneras divergentes de abordar los acontecimientos. Sin embargo, es innegable que su apuesta teórico-práctica reside en los devenires, los acontecimientos puros, la temporalidad de la superficie, los conceptos. De allí que la filosofía goce de un estatuto privilegiado en su pensamiento, lo cual no implica negar la importancia que reviste la historia, en su doble vertiente de historia fáctica y de disciplina, en determinados pasajes de su obra.

8. Referencias bibliográficas

- Alliez, E. (2004): “Aiôn”, en B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des Philosophies*, Paris, Seuil Le Robert, pp. 44-51.
- Badiou, A. (2010): “Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?”, *Cités*, 40, Paris, PUF, pp. 15-20.
- Balibar, E. (2006): *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Bs. As.
- Beaulieu, A. (2009): “La pratique deleuzienne de l’histoire”, en Giroux, D.; Lemieux, R. & Chénier, P-L. (dir.): *Contr’hommage pour Gilles Deleuze*, Québec, Les Presses de l’Université Laval, pp. 3-21.
- Bell, J. (2009): “Concepts: Deleuze’s Humean Historiography”, en Bell, J. & Colebrook, C. (eds.) (2009): *Deleuze and history*, Edinburgh, Edinburg University Press, pp. 54-71.
- Buchanan, I. (2001): “Deleuze’s Immanent Historicism”, *Parallax*, 4, pp. 29-39.
- Bogue, R. (2010): *Deleuzian fabulation and the scars of history*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Colebrook, C. (2009): “Introduction: Deleuze and history”, en Bell, J. & Colebrook, C. (eds.): *Deleuze and history*, Edinburgh, Edinburg University Press, pp. 1-32.
- Costa, F. (2011): “Biopolítica informacional. Apuntes sobre las tecnologías de gobierno de los públicos en las sociedades de control”, *Revista Espacios. Nueva Serie*, 7, Universidad Nacional de la Patagonia Austral, pp. 138-153.
- Deleuze, G. (1969): *Logique du sens*, Paris, Minuit.
- Deleuze, G. (1983): *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F.
- Deleuze, G. (1996): *L’Abécédaire de Gilles Deleuze*, Vidéo Éd. Montparnasse.
- Deleuze, G. (2005a) : “Contrôle et devenir”, en *Pourparlers*, Paris, Minuit, pp. 229-239.
- Deleuze, G. (2005b): “Post-scriptum sur les sociétés de control”, en *Pourparlers*, Paris, Minuit, pp. 240-247.
- Deleuze, G. (2005c): “Sur la philosophie”, en *Pourparlers*, Paris, Minuit, pp. 185-212.
- Deleuze, G. (2005d): “Entretien sur *Mille Plateaux*”, en *Pourparlers*, Paris, Minuit, pp. 39-52.
- Deleuze, G. (2007): *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit.
- Deleuze, G. (2008): *Différence et répétition*, Paris, PUF.
- Deleuze, G. & Bene, C. (2004) : “Un manifeste de moins”, en *Superpositions*, Paris, Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1973) : *L’Anti-Édipe. Capitalisme et Schizophrénie I*, Paris, Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2003) : “Mai 68 n’a pas eu lieu”, en Deleuze, G.: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, pp. 215-217.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004): “Sur le capitalisme et le désir”, en Deleuze, G. *L’Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, pp. 365-380.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2005a) : *Qu’est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2005b): *Kafka. Pour une littérature mineur*, Paris, Minuit.

- Deleuze, G. & Guattari, F. (2006): *Mille Plateaux*, Paris, Minuit.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (1996): *Dialogues*, Paris, Flammarion.
- Descombes, V. (1986): *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit.
- Drury, S. (1994): *Alexandre Kojève. The roots of postmodern politics*, New York, St. Martin's Press.
- Ferrero Carracedo, L. (2000): *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- Foucault, M. (2004): *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard-Seuil.
- Gioli, G. (2005): "Towards a Theory of History in Gilles Deleuze", en *The Third International Conference on New Directions in the Humanities*. Disponible en <http://connection.ebscohost.com/c/articles/25043963/towards-theory-history-gilles-deleuze>
- Hegel, G. W. F. (1970): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Verlag.
- Holland, E. (2002): "On some implications of Schizoanalysis", *Strategies*, 1, Vol. 15.
- James, W. (2011): *Gilles Deleuze's philosophy of time. A critical guide and introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Jameson, F. (1999): "Marxism and Dualism in Deleuze", en Buchanan, I. (ed.): *A deleuzian century?*, Durham and London, Duke University Press, pp. 13-36.
- Joyce, J. (2000): *Ulysses*, London, Penguin Books.
- Kojève, A. (1979) : *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à l'École des Hautes Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard.
- Lampert, J. (2006): *Deleuze and Guattari's philosophy of time*, Cornwall, Continuum.
- Laporte, Y. (2005) : *Gilles Deleuze, l'épreuve du temps*, Paris, L'Harmattan.
- Lundy, C. (2009): "Deleuze's Untimely: Uses and Abuses in the Appropriation of Nietzsche", en Bell, J. & Colebrook, C. (eds.): *Deleuze and history*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 188-205.
- Mc Carney, J. (2002): *Hegel on History*, New York, Routledge.
- Mengue, P. (1994): *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé.
- Mengue, P. (2006): *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan.
- Mengue, P. (2009): *Utopies et devenirs deleuziens*, Paris, L'Harmattan.
- Nietzsche, F. (1988): *Unzeitgemässe Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. En Colli, G. y Montinari, M. (eds.): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol. I, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1988, pp. 243-334.
- Pardo, J. L. (2011): *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia, Pre-textos.
- Patton, P. (2009): "Events, becoming and history", en Bell, J. & Colebrook, C. (eds.): *Deleuze and history*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 33-53.
- Pellejero, E. (2007): *Deleuze y la redefinición de la filosofía*, jitanjáfora Morelia Editorial, Red Utopía.
- Sibertin-Blanc, G. (2003): "Les impensables de l'histoire. Pour une problématisation vitaliste, noétique et politique de l'anti-historicisme chez Gilles Deleuze", *Philosophoire*, 19, pp. 119-154.
- Zourabichvili, F. (2003): *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses.