

# Pensar la utopía con Gilles Deleuze. Memoria e imaginación en la era de la aceleración capitalista

María García Pérez  
Universidad de Valladolid ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.98498>

Recibido: 13 de octubre de 2024 • Aceptado: 13 de enero de 2025

**ES Resumen.** El presente artículo explora la distinción entre utopías de immanencia y de trascendencia en el pensamiento de Gilles Deleuze, analizando su relación con la temporalidad y las dinámicas del capitalismo tardomoderno. Así, a partir del análisis de la temporalidad deleuziana, influenciada por Bergson y Nietzsche, se examina cómo la aceleración capitalista contemporánea favorece las utopías de trascendencia, vinculándolas con el surgimiento de nuevos autoritarismos. El estudio resalta la importancia de la memoria y la imaginación ontológicas en la construcción de una temporalidad abierta al futuro, capaz de resistir la explotación capitalista del tiempo. La aceleración, que patologiza la vida al impedir la creación de sentido, impulsa la necesidad de reconsiderar las utopías immanentes como formas de resistencia ante el estancamiento temporal y la necesidad autoritaria.

**Palabras clave:** utopía; imaginación; memoria; temporalidad; autoritarismo; aceleración.

## EN Thinking Utopia with Gilles Deleuze. Memory and Imagination in the Era of Capitalist Acceleration

**EN Abstract.** The present article explores the distinction between utopias of immanence and transcendence in Gilles Deleuze's thought, analyzing their relationship with temporality and the dynamics of late modern capitalism. Through an analysis of Deleuze's concept of temporality, influenced by Bergson and Nietzsche, it examines how contemporary capitalist acceleration favors transcendental utopias, linking them to the rise of new authoritarianisms. The study highlights the importance of ontological memory and imagination in constructing a temporality open to the future, capable of resisting capitalist exploitation of time. Acceleration, which pathologizes life by preventing the creation of meaning, underscores the need to reconsider immanent utopias as forms of resistance against temporal stagnation and authoritarian folly.

**Keywords:** Utopia; Imagination; Memory; Temporality; Authoritarianism; Acceleration.

**Sumario:** Introducción. 1. Aceleración y malestar. 2. Memoria (*Mnemosine*). El pasado como fundamento del tiempo. 3. Imaginación y hábito (*Habitus*). El presente funda el tiempo. 4. Acontecimiento y doble lectura del tiempo: Aión y Cronos. 5. Utopías de trascendencia. Necedad y nuevos autoritarismos. Bibliografía

**Cómo citar:** García Pérez, M. (2025). Pensar la utopía con Gilles Deleuze. Memoria e imaginación en la era de la aceleración capitalista. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 28(1), 17-27.

### Introducción

En *¿Qué es la Filosofía?* Gilles Deleuze y Felix Guattari distinguieron entre utopías de immanencia, libertarias, y utopías de trascendencia, estas últimas siempre autoritarias. Así, por una parte, las utopías immanentes deleuzo-guattarianas serán aquellas que arrancando de lo real, esto es, sin despegarse de lo dado, de lo posible, sin embargo, permiten su

transformación, su devenir diferencial, su profundización virtual. Las utopías immanentes encuentran, por tanto, sus recursos y potencialidades en el seno de las condiciones vivas de lo real asumiendo su inacabable problematización imposible de clausurar. En cambio, las utopías de trascendencia se definen por presentarse como portadoras de una redención completa, de soluciones definitivas. Lo que tratare-

mos de mostrar en el presente estudio, caminando de lo ontológico a lo político, es que esta distinción entre utopías de inmanencia y utopías de trascendencia depende por completo de la comprensión de la temporalidad que alberga Gilles Deleuze desde sus primeras obras en solitario en cuyo núcleo encontramos, además, un determinado planteamiento de la imaginación y de la memoria como dimensiones ontológicas y creadoras. Atravesadas, fundamentalmente, por el pensamiento de Bergson y Nietzsche, ambas nociones, pero también, esta forma de experimentar el tiempo, nos servirán de contrapunto crítico en torno a las tendencias aceleradoras del capitalismo tardomoderno. En efecto, desde los estudios de Hartmut Rosa, sabemos que uno de los retos de la teoría social y política, en concreto aquella que sigue la estela de los análisis de la Escuela de Frankfurt, consiste en iluminar acerca del régimen temporal de aceleración en el que vivimos inmersos en nuestras sociedades contemporáneas observando el fondo mórbido, patológico, que provoca. Patologías de la aceleración en la medida en que ella no permite generar sentido y, por tanto, tampoco cultivar potenciales utópicos, miradas sobre un mundo otro. Ahora bien, enlazando con lo anterior, esto es, con el análisis de la temporalidad deleuziana y sus consecuencias en la teoría socio-política, lo que sostendremos es que el único modo de creación utópica que permite la aceleración contemporánea es precisamente el de la generación de utopías de trascendencia. Por tanto, más que desecar las energías utópicas, las potencias transformadoras, la aceleración conllevaría promesas de salvación intramundanas que constituyen su motor. Nueva teología política para un mundo desencantado. Es este, a nuestro juicio, uno de los lugares en que se juega la emergencia de los actuales autoritarismos.

Para mostrar esto, en primer lugar nos acercaremos al diagnóstico de Rosa en torno a la aceleración para, después, desplegar la noción de temporalidad que habita en Deleuze, así como sus consecuencias socio-políticas ya en su época junto a Felix Guattari. Ello nos permitirá ahondar en la distinción crucial entre utopías de inmanencia y utopías de trascendencia, vinculando las segundas a la emergencia de los nuevos autoritarismos en la actualidad. Ahora bien, lo anterior quedará atravesado de la conceptualización deleuziana de la memoria y la imaginación como instancias necesarias para alejarnos de la necesidad (*bêtise*), esto es, de la propensión a agotar la realidad, a su parálisis y su empobrecimiento, epicentro de esta falta de tiempo que hoy experimentamos en la era del capitalismo tardomoderno: tiempo-carencia que no es otra cosa que tiempo de servidumbres disfrazadas de promesas de emancipación.

## 1. Aceleración y malestar

Habituamos un ahora paradójico, un presente aporético, si lo pensamos en su relación con el futuro, y esto porque tan sólo cabe albergar dos certidumbres para lo venidero: en primer lugar, la primera de nuestras certidumbres, hoy, consiste en la certidumbre de la completa incertidumbre,<sup>1</sup> de la arbitrariedad,

de la continua novedad, una novedad la mayoría de las veces cruel que nos pide que nos adaptemos a toda velocidad y que amenaza, en caso de no lograrlo, con dejarnos fuera, excluidos y a la intemperie, en una situación de vulnerabilidad hiperbólica. El futuro se abre, entonces, solo a su cierre, a la posibilidad de la muerte, del no-poder más. “Los excluidos, por lo tanto, sufren de desaceleración extrema.”<sup>2</sup> Tiempo, pues, acelerado del que apenas podemos hacer experiencia. Tiempo, entonces, alienado.<sup>3</sup> Pero, también, tiempo de malestares, tiempo aterrador. Utilizaba Binswanger, psicólogo existencialista, la siguiente expresión para explicar la manifestación psicósomática de la desconexión del presente con el pasado y con el futuro: “inminencia catastrófica”, esto es, “la invasión de lo indescriptiblemente siniestro y horrible”, amenaza “de un poder hostil, aún impersonal” por el cual “los ataques de ansiedad y la completa desesperación toman el control.”<sup>4</sup> Este sería el síntoma para vidas sometidas a un régimen de aceleración sin límite en el que no es posible proyectar nada a futuro y en el que el pasado se desvanece como un jirón de nube llevado por el viento. Para vidas, en definitiva, instaladas en un puro presentismo.<sup>5</sup> Un síntoma que se traduce, pues, en un estado de alerta permanente: siempre en guardia, los músculos tensos, la pupila dilatada, el sudor en la frente y el nudo en la garganta. Aceleración, entonces vinculada con la muerte, con la pérdida de la respiración. Abocados al frenetismo<sup>6</sup> como principio thanático de nuestra actual destrucción y autodestrucción, volcados a una pulsión de muerte en la que se juega todo el malestar que provoca, nos asfixiamos en un perpetuo presente que no pasa, que no abre al futuro y que no sabe del pasado. Por todo ello, no es de extrañar que el otro modo en que experimentamos alguna certidumbre respecto del futuro consista, justamente, en la certidumbre del colapso como horizonte inevitable. No es necesario recordar los rostros de este colapso<sup>7</sup>, de este fin de

*la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz, 2016, pp. 78-79.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>4</sup> L. Binswanger, “The Existential Analysis School of Thought” in R. May, A. Ernest, H. F. Ellenberger, eds. *Existence. A new dimension in psychiatry and psychology*, New York, Simon & Schuster, 1958, pp. 206-207. La traducción es nuestra.

<sup>5</sup> Como señala Luis Sáez Rueda en su estudio: “la inminencia catastrófica o lo súbito aterrador están aquí ligados también a la continuidad fatídica. Su tiempo era el de una sucesión de puros presentes fragmentados. En esos casos, la idea de libertad queda sustituida por la de una causalidad completa y lo real se transfigura en una hostil maquinaria, en la que todo está calculado. Crece la actitud, exactamente, de una persona condenada a muerte” (L. Sáez Rueda, “Totalitarismo y agenesia cultural”, en L. F. Cardona Suárez, (ed.), *Totalitarismo y paranoia. Lecturas de nuestra situación cultural*. Bogotá, P.U. Javeriana, Bogotá, 216, pp. 237-238).

<sup>6</sup> Aceleración es un concepto aún demasiado anclado en la física, en el estudio de los cuerpos y sus movimientos y, por tanto, no estaría en condiciones de captar la transformación subjetiva en ciernes. Por eso, más que aceleración proponemos hablar de frenetismo. Del griego *phrenetikos*, (rabia, furia y delirio), su componente léxico *phrenesis* hace referencia al alma y a las entrañas. Frenetismo o frenesí, por tanto, como crisis del alma que nos deja sin aliento, como movimiento incontrolado del hálito vital, del espíritu, que corta la respiración (*pneuma*) y dificulta el aliento de vida.

<sup>7</sup> Sobre la cuestión del colapso en este mismo número monográfico véase Muntadas, B. & Torrents, A. “Horizontes de posibilidad: repensando la imaginación política en tiempos

<sup>1</sup> H. Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de*

los tiempos (pandemia, crisis climática, guerra...). Se trata de esa "condición póstuma"<sup>8</sup> que, por anticipado, adelantando nuestra muerte, nos paraliza y nos deja inermes.

Ahora bien, el pasado juega aquí también un papel importante, tal y como se puede inferir de lo anterior. Con este modo de experimentar el pasado que, en este tiempo acelerado, se ha convertido en una nada, en un presente que ya no es y que, así, carece de valor, en el que siempre hay que pasar página, y todo el rato se nos conmina a pasar página, a asumir "nuevas normalidades". Por eso, este régimen temporal de hiperaceleración nos convierte, de algún modo, en turistas de nuestra propia vida: el turista, es decir, aquel que busca la mayor acumulación de experiencias posible, experiencias, por lo demás, fragmentadas, para, finalmente, quedarse sin experiencia. Se trata del aventurero de hoy construido a través de procesos de producción de subjetividad que nos decantan como "Yo marca"<sup>9</sup>. Un Yo, en definitiva, cuyo fin consiste en rentabilizarse. Por tanto, se podría decir que estamos ante alguien que se habita sin habitarse, como el turista que visita una ciudad pero que, poco después, ya ni siquiera es capaz de recordar los lugares por los que pasó. Somos, en suma, una presencia evanescente que hiperexplota su propio paisaje. Este pasado abandonado, como veía Benjamin, no puede más que acumular ruina tras ruina.<sup>10</sup> Ruinas, ahora lo sabemos, planetarias, humanas y no humanas. ¿Cómo mirar esas ruinas? ¿Cómo componer un cuidado de la ruina que sea capaz de abrir al futuro y, así, de tender una fuga en un presente inacabable, homogéneo y opresivo dada la aceleración?

Recuperar, pues, el pasado y el futuro para habitar el presente de un modo distinto. Esto es lo que, a nuestro juicio, realiza Deleuze con su modo de concebir el tiempo. Un tiempo diferencial, vivificado que, de un lado, no excluye al pasado y, de otro, nos trae un futuro de apertura. Tiempo, además, no exclusivamente humano, tiempo ontológico que, atravesando a todos los seres, nos da, a la vez, la posibilidad de un pasado que no se desvanece sin más y de un futuro de transformación, para lo cual imaginación y memoria, no ya como facultades humanas sino como instancias imbricadas en las profundidades de lo real, son punto nodal. Extraer las consecuencias políticas de esta tesis ontológica será lo que, en una etapa posterior, realice Deleuze junto con Guattari hasta llegar a la distinción anunciada entre utopías de inmanencia y utopías de trascendencia. Comenzamos ahora a recorrer esa senda para enfrentarnos al presentismo sin salida que hemos descrito y al que habríamos quedado arrojados por mor de la actual aceleración frenética. Así, tras el anterior diagnóstico apoyado fundamentalmente en los estudios de Hartmut Rosa acerca de la aceleración, pasamos ahora a dilucidar el modo en que Gilles Deleuze ha comprendido el tiempo desde sus primeras obras en solitario.

## 2. Memoria (*Mnemosine*). El pasado como fundamento del tiempo

Se puede decir que el problema del tiempo en Deleuze constituye aquello que él mismo atribuyó a su lectura de Spinoza, esto es, no un inicio o un final, un origen o una meta de su reflexión, sino algo que se encuentra en medio, siempre en medio, algo con lo que no dejamos de tropezar pero que, a la vez, va desplazándose y haciendo germinar sus conceptos más reconocibles (síntesis disyunta, caosmos, rizoma, nomadismo, etc.). Dirá Deleuze sobre Spinoza: "Es un filósofo que dispone de un aparato conceptual extraordinario, extremadamente trabajado y científico, no obstante es hasta el más alto punto objeto de un encuentro inmediato y sin preparación, de modo que un no-filósofo puede recibir de él una repentina iluminación, un flash"<sup>11</sup>. Mezcla de concepto y afecto, el tiempo deleuziano, como la filosofía de Spinoza, no dejará de moverse y de hacer germinar pasiones que siempre se pretenden alegres.

En lo que sigue, nos adentraremos en pasajes fundamentales de los textos deleuzianos y deleuziano-guattarianos para entender la relevancia de la cuestión a lo largo de su producción filosófica. Comenzamos, así, situándonos en dos obras fundamentales pertenecientes al primer periodo de Deleuze: *El bergsonismo* y *Nietzsche y la filosofía*. En concreto, en esta última encontramos una de las formulaciones más claras del problema del tiempo tal y como es abordado por nuestro autor. Dice así: "¿Cómo puede pasar el presente? Jamás el instante que pasa podría pasar, si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente, todavía futuro al mismo tiempo que presente [...] Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y como futuro"<sup>12</sup>. Por tanto, la pregunta central, la que en buena medida va a atravesar la reflexión deleuziana, se traduce del siguiente modo: ¿cómo es posible que el presente pase? Es decir, si el presente es presencia, vigencia, ¿cómo es posible que acabe por ser un antiguo presente, un presente-pasado? ¿cómo podemos afirmar este paso del ser al no-ser? ¿cómo podemos, en definitiva, dar cuenta de la sucesión? Deleuze se va a situar aquí en una perspectiva ontogénica, pues la pregunta apunta a la génesis misma del tiempo entendido como sucesión, como pasaje. Hasta tal punto es así que es posible establecer un cierto paralelismo con la cuestión crucial de la diferencia tal y como la plantea nuestro autor poco después en *Diferencia y repetición*, ya en el seno de su empirismo trascendental. Si allí la diferencia va a ser "razón de lo sensible"<sup>13</sup>, esto es, aquello que nos da lo sensible en términos de extensión sin ser ella misma sentida; el pasado va a ser aquí fundamento del tiempo en cuanto que será aquello que procura el pasaje sin pasar él mismo o, de otro modo, será aquello que nos da el tiempo en términos de extensión sin ser él mismo extenso. Pasado intenso o pasado diferencial que procura el pasaje, el pasado es aquello que no pasa y que, sin embargo, depara el

de crisis global".

<sup>8</sup> Cf. M. Garcés, *Nueva Ilustración radical*, Barcelona, Anagrama, 2017.

<sup>9</sup> S. López Petit, *Breve tratado para atacar la realidad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2021.

<sup>10</sup> W. Benjamin, *Tesis sobre filosofía de la historia*, México D.F., UACM, 2008.

<sup>11</sup> G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2004, p. 157.

<sup>12</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 71-72.

<sup>13</sup> G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 335.



tránsito del presente; tal y como la diferencia es lo insensible que nos da lo sensible:

La expresión diferencia de intensidad es una tautología. La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, diferencia en sí misma [...] La diferencia no es lo dado mismo, sino aquello por lo cual lo dado es dado [...] Tiene el carácter paradójico de ser ese límite: es lo insensible, lo que no puede ser sentido porque siempre está envuelto y distribuido en una extensión que lo invierte y lo anula<sup>14</sup>.

Por tanto, sin la perspectiva genética a la que aludimos la diferencia en el tiempo sólo será captada como diferencia de grado, diferencia numérica o extensa, toda vez que allí lo que tenemos es un presente dividido en términos de un antes y un después, de un antiguo presente sustituido por otro y, por tanto, de un presente como línea infinitamente divisible en instantes discretos. El presente aquí agota lo real y la verdadera diferencia se nos oculta. Así, desde la perspectiva de la génesis, Deleuze descubre un tiempo que no se divide sin cambiar de naturaleza y, por tanto, una diferencia en el tiempo que ya no es mera diferencia de grado sino diferencia de naturaleza, diferencia *qua* diferencia, diferencia no extensa sino *intensa*. Más en profundidad, esto quiere decir que pasado y presente no designan ya dos momentos sucesivos (el presente que fue y el presente que es), de manera que el pasado acabe por concebirse meramente como aquello que (ya) no es, sino que, antes bien, constituirán dos elementos de distinta naturaleza que coexisten y se interafectan: un pasado puro o pasado en general que coexiste con el presente y permite el pasaje diversificando el tiempo: “Tenemos dificultad en pensar la supervivencia del pasado porque pensamos que el pasado, en tanto pasado, ya no ES, que ha dejado de SER. Confundimos entonces el ser con el ser-presente [...] Las determinaciones usuales se invierten: El presente está siempre *fuera de sí*”<sup>15</sup>. Esto es, para Deleuze no hay presente que no se des-presente, no hay Cronos que no devore a sus hijos. En cambio, el pasado, tal y como afirmaba Bergson, no ha dejado de ser.

Si esto es así, si el pasado es, entonces hemos de colegir acerca de la existencia de una memoria ontológica (*Mnemosine*), lugar de la remembranza no humana, sino cósmica. Por eso, esta coexistencia de dos elementos de distinta naturaleza, pasado y presente, no se limita a afirmar la coexistencia de un fragmento del pasado con el presente, como podríamos pensar apelando a la actividad de la memoria en términos psicológicos, es decir, cuando traemos un recuerdo a nuestra mente. A lo que se refiere Deleuze, siguiendo a Bergson, es a la coexistencia del pasado entero con el presente. Un pasado puro o trascendental, no determinado por los contenidos de la memoria psicológica, condición de posibilidad del recuerdo. De manera que, por esta memoria ontológica, en cada presente es todo el pasado el que se repite a la vez. El pasado se repite, no deja de repetirse, y sin su repetición, sin su insistencia virtual

en cada presente, el presente no pasaría. No habría flujo, sucesión, sería imposible distinguir entre uno y otro, entre lo que fue, pero que en realidad es, y lo que es, pero que, en realidad, continuamente, deja de ser des-presentándose, perdiendo su presencia, su vigencia. Así, el pasado es lo virtual que insiste en lo actual. Pasado ontológico y no psicológico para una memoria también ontológica.

En rigor, hasta aquí, hay que decir que para Deleuze hay dos tipos de repeticiones, la repetición asociada al presente de lo actual y la repetición asociada al pasado virtual:

La repetición propia del presente es la que Deleuze denomina material, y consiste en la sucesión de instantes independientes en la que no aparece la diferencia, es una sucesión de elementos actuales, mientras que la repetición propia del pasado puro repite en los niveles diversos de una totalidad coexistente; en ella está incluida la diferencia entre los distintos niveles repetidos, no es una sucesión, sino una coexistencia, y su nivel es virtual y no actual<sup>16</sup>.

En este punto recuerda Deleuze de la teoría de Bergson que cuando buscamos un recuerdo lo primero es situarnos en el pasado en general, de manera que se produce una especie de salto de lo psicológico a lo ontológico: saltamos al ser, salimos de la psicología. Sólo después, una vez dado el salto, toma el recuerdo poco a poco existencia psicológica, transitando del pasado puro u ontológico al presente actual y psicológico, esto es, de la memoria ontológica (*Mnemosine*) a la memoria psicológica. Este es el paso de lo virtual a lo actual, del pasado virtual a la actualización y que explica lo siguiente: “En el pasado que se conserva hay una posibilidad de recomienzo. Una de las frases más bellas de Fellini es una frase puramente bergsoniana [...]: «estamos contruidos en memoria: el niño, el adulto y el viejo coexisten en nosotros»”<sup>17</sup>. Con todo, como vamos a ver, el presente no se reduce en Deleuze a un presente extenso, como el pasado tampoco se reducía a un no-ser. La repetición del presente va a ser también una repetición intensa desde la mirada ontogenética, repetición que, en lugar de memoria ontológica, requerirá, en esta ocasión, de una imaginación igualmente ontológica. Pero para exponer esta cuestión debemos definir en profundidad qué quiere decir Deleuze (y Bergson) cuando alude a lo virtual y lo actual.

### 3. Imaginación y hábito (*Habitus*). El presente funda el tiempo

En efecto, debemos explicar de manera detenida estos conceptos bergsonianos tomados por Deleuze a los que hemos aludido, virtual y actual, si queremos entender el presente también desde la perspectiva ontogenética tal y como, a nuestro juicio, lo propone nuestro autor.

En primer lugar, nos dice Deleuze, hay que distinguir el par virtual/actual del par posible/real: para

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 335-354.

<sup>15</sup> G. Deleuze, *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 54.

<sup>16</sup> F. J. Martínez, *Ontología y diferencia. La filosofía de G. Deleuze*, Madrid, Orígenes, 1987, p. 220.

<sup>17</sup> G. Deleuze, *Cine III: Verdad y cine. Potencias de lo falso*, Madrid, Cactus, 2011, p. 764.

que lo posible se realice, pase a ser real, necesitamos dos principios, el principio de limitación y el principio de semejanza. El primero, el de limitación, implica que no todos los posibles se realizan. La realización siempre entraña limitación puesto que determinados posibles quedan rechazados o impedidos, mientras otros pasan a lo real. El segundo, el principio de semejanza, tiene que ver con que lo real es a imagen y semejanza de lo posible que realiza. Tanto es así, que Deleuze llega a afirmar que lo posible es un doble estéril de lo real que se abstrae a posteriori de él. Por su parte, lo virtual no estaría sometido ni a la limitación ni a la semejanza. Y esto porque lo virtual no se realiza: lo virtual es real. Por eso el pasado, en tanto pasado virtual, como dijimos, “no ha dejado de ser”. Así, lo virtual, en cambio, se actualiza. Y sus principios son los de diferencia y creación. En suma, en lugar de semejanza y limitación, diferencia y creación. Lo actual, en consecuencia, no se parece a lo virtual que encarna. La actualización del pasado nunca nos trae *lo Mismo*, lo que ya fue, lo que nos trae es siempre diferencia *qua* diferencia: intensidad. De este modo, el pasado no vuelve como si se tratara de un fragmento inerte de un tiempo que fue y que vuelve tal cual se dio. La actualización es diferenciación entre pasado y presente, de manera que el pasado deviene otro en cada presente, cada vez que se actualiza, y nunca cesa de actualizarse. De ahí que esté abierto al futuro en tanto diferencia plena. El pasado se repite, por tanto, actualizándose y lo actual implica siempre una suerte de re-comienzo, de renovación completa. Por eso va a decir Deleuze: el eterno retorno, en tanto “eterno retorno de la diferencia”, es la solución al problema del pasaje o, de otro modo: “el tiempo es lo Abierto, es lo que cambia sin cesar de naturaleza en cada instante. El todo no es un conjunto, sino la perpetua travesía de un conjunto a otro, la transformación de un conjunto a otro [...] El tiempo significa que el todo no está dado”<sup>18</sup>.

En definitiva, sin esto, sin este pasado virtual como fundamento del tiempo y sin dicho proceso de diferenciación que supone la actualización, el tiempo no pasaría y, así, tampoco habría futuro como horizonte abierto. El pasado coexiste con el presente como dos elementos de distinta naturaleza que se interafectan y, por mor de dicha interafeción, generan novedad, realizan lo abierto del tiempo. El presente, pues, no constituye la totalidad de lo real, solo aparenta hacerlo en tanto extensión, tiempo numérico, tic-tac del reloj, esto es, como línea de instantes discretos que se saldan en un nivel cuantitativo en el que se escamotea el cambio, la transformación. Este pasado virtual y este presente de actualización intensa o diferencial que Deleuze rescata de Bergson suponen, pues, la rotura del mero presentismo, un presentismo que, sin duda, en tanto tiempo cuantitativo, constituye precisamente un tiempo susceptible de ser explotado en un cálculo de costes y beneficios. Tiempo, en definitiva, que puede invertirse para ponerlo a producir sin límites: tiempo de explotación capitalista.

Pero, antes de entrar en el análisis socio-político, debemos detenernos un poco más en el modo en

que Deleuze entenderá el propio presente, porque allí encontramos su tematización de la imaginación como epicentro de esta temporalidad intensa o diferencial y donde la noción de actualización alcanza completa claridad:

Como hemos visto, para Deleuze el tiempo no consiste simplemente en una sucesión lineal de momentos discretos, lo que vendría a ser un tiempo extenso, medible, sino que a él subyace un proceso complejo de diferenciación y repetición que lo constituye como tiempo intenso y, por ello, como tiempo ontológico. Esto se muestra claramente cuando acudimos a su obra *Diferencia y repetición* y nos asomamos a su planteamiento acerca de lo que denominó síntesis del tiempo. En el fondo, lo dicho hasta ahora acerca del pasado resume lo que nuestro autor identificó como la segunda síntesis del tiempo o síntesis del pasado, aquella que hace de este el fundamento del pasaje. Abordamos ahora la síntesis del presente. Si el pasado, como hemos visto, implicaba la coexistencia interafectiva del pasado con el presente y, con ello, el advenimiento de la apertura al futuro como novedad; del mismo modo, el presente implicará lo que el francés va a denominar una contracción que dará lugar al hábito (*Habitus*). Pero lo relevante para nosotros aquí es que Deleuze hará concurrir para esta síntesis la actividad de la imaginación. Esto quiere decir que no hay presente, y tampoco, como vamos a ver, temporalidad, sin la imaginación, cuyo cometido consiste en actualizar las virtualidades del pasado, su insistente repetirse sin tregua.

No obstante, hay que resaltar que Deleuze desarrolla la cuestión de la síntesis del presente aludiendo a su dimensión pasiva, lo cual pone de relieve que la temporalidad se constituye a partir de niveles pre-subjetivos, subrepresentativos y antepredicativos. Por eso, la síntesis pasiva del presente se relaciona con la imaginación, pero en un sentido diferente al concepto kantiano, que la ancla al Yo trascendental. Deleuze reinterpreta esta noción través de la influencia de Hume o Proust y, desde luego, una vez más, de Bergson. De este modo, la síntesis pasiva del presente es el proceso fundamental por el cual el presente se constituye sin intervención activa de la conciencia, del Yo. Deleuze entiende esta síntesis como una función de la imaginación, pero esta imaginación, entonces, no pertenece al sujeto. Es, antes bien, una imaginación ontológica por cuanto pertenece al ser en cuanto tal. La imaginación no se definirá, pues, simplemente como capacidad de producir imágenes mentales. Si esta síntesis es denominada pasiva es precisamente por no pertenecer a la actividad de un sujeto constituido; pasiva por ser constituyente de este sujeto pero, también, por no reducirse a él. Por el contrario, la imaginación en Deleuze es una especie de capacidad sensible que conecta impresiones o impactos sin que medie una intervención consciente. Lo que hace que esta síntesis pasiva del presente sea fundamental en la constitución del tiempo es que establece la base de toda experiencia temporal posterior. Antes de cualquier síntesis activa o reflexiva, existe esta síntesis primaria que organiza los instantes en una continuidad que permite que experimentemos el tiempo como algo fluido. Así, el tiempo no emerge desde una conciencia trascendental que organiza

<sup>18</sup> G. Deleuze, *Conversaciones 1979-1990*, Valencia, Pre-Textos, 2014, p. 92.

el flujo de instantes, sino desde esta síntesis pasiva que ocurre “antes” de la reflexión, en el nivel de la sensibilidad. La imaginación, por tanto, es, ante todo, imaginación sensible. Pero una sensibilidad, hay que insistir, que desborda los límites del sujeto y se instala en el ámbito del ser. En efecto, la síntesis pasiva del presente es un proceso fundamental que se da en todos los niveles de la realidad, no solo en la experiencia humana. Es una operación ontológica que tiene lugar en todos los seres vivos y no vivos:

[E]n el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, así como la sensibilidad de los sentidos a una sensibilidad primaria que somos. Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o de representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una sima de contracciones, de retenciones y de esperas<sup>19</sup>.

En definitiva, Deleuze se distancia de una concepción antropocéntrica de las facultades, en este caso de la imaginación, como antes vimos que también ocurría con la memoria. Siguiendo esta línea de pensamiento, la contracción del tiempo que constituye el presente es un proceso que opera a nivel pre-individual. Deleuze, influido, como dijimos, por la filosofía de Bergson,<sup>20</sup> considera que la vida en general —y no solo la vida humana, pero, tampoco únicamente la vida entendida como vida orgánica, pues toda materia es materia viva o vivificada, esto es, sujeta al devenir— implica una capacidad de contracción de instantes dispersos. Esto significa que todos los seres que participan en el devenir del tiempo, desde los más elementales a los más complejos, de los animados a los inanimados, realizan algún tipo de síntesis pasiva, en la medida en que organizan su relación con el tiempo a través de la repetición y la diferencia. Como ejemplo, basta pensar en la erosión de una roca, en la repetición y la diferencia provocadas por el golpeteo de las gotas de lluvia, el roce del viento — a veces suave, otras impetuoso — o los cambios de temperatura entre el frío y el calor en una tierra de solidez variable. Por supuesto, la roca no alberga una sensibilidad en el sentido consciente, pero sí participa de una contracción pasiva: las repeticiones de estos golpes y roces se inscriben en ella, transformándola lentamente y extrayendo de esas interacciones una diferencia. La roca contrae los efectos del golpeteo de la lluvia, del roce del viento, de las fluctuaciones de temperatura en una tierra más o menos consistente, y este entramado de impactos de fuerzas diversas compone su transformación alterando poco a poco

su forma y estructura hasta que su ser mismo deviene algo nuevo: nuevas cadenas de impactos o fuerzas diferenciales. Así, esta repetición habitual, contraída, termina por componer su transformación diferencial. Producción, pues, de diferencia a través de la repetición contraída y convertida en hábito: “hay una contracción de la tierra y la humedad que se llama trigo”<sup>21</sup>.

Es así como se funda el tiempo. La síntesis pasiva del presente funda el tiempo porque, a través de la contracción de los instantes, organiza la sucesión en una continuidad viva en la materia. Este presente vivificado y transformador no es una mera sucesión cronológica de momentos homogéneos que huyen unos tras otros, sino una síntesis dinámica que forma una unidad continua pero diferencial. De este modo, cada nuevo presente es, en sí mismo, producción de diferencia a partir de la repetición, en tanto que lo nuevo siempre surge de las repeticiones contraídas. Esta y no otra es la labor pasiva de la imaginación ontológica:

Sonsacar a la repetición algo nuevo, sonsacarle la diferencia, tal es el rol de la imaginación [...] Además, la repetición es, en su esencia, imaginaria, puesto que sólo la imaginación forma aquí el «momento» de la *vís repetitiva* desde el punto de vista de la constitución, haciendo existir lo que contrae a título de elementos o de casos de repetición. La repetición imaginaria no es una falsa repetición, que vendría a suplir la ausencia de la verdadera; la verdadera repetición es imaginación<sup>22</sup>.

El presente así concebido dista, pues, del presente en términos cuantitativos o de diferencia de grado. Este solo puede ser resultado posterior, fruto de síntesis activas de la reflexión que se sitúan en el ámbito de lo extenso. Y, como hemos visto, no es allí donde Deleuze sitúa la imaginación. Ella se vincula a lo intensivo diferencial subrepresentativo y ontológico sin limitarse a la actividad de un sujeto<sup>23</sup>. Ajena al cálculo y a la medición, la imaginación deleuziana es contracción de repetición que genera diferencia: en esto consiste la actualización, en un presente en que la imaginación se define “como un poder de contracción: placa sensible”<sup>24</sup>. En suma, no hay presente de verdadera diferencia y, por tanto, abierto, en apertura a la novedad, sin esta imaginación sensible. Aún más, no hemos de confundir el presente extenso con el presente actual. El presente extenso es una capa de tiempo que encubre o vela un proceso más profundo: un ahora en que concurren memoria e imaginación ontológicas como proceso de actualización del pasado virtual y de simultánea apertura al futuro como campo de novedad.

<sup>19</sup> G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op.cit., p. 123.

<sup>20</sup> Vale la pena traer aquí el ejemplo que Deleuze extrae de los textos de Bergson para ayudar a la comprensión, en concreto, según su nota al pie, de “Données immédiates, cap. II (édition du Centenaire, págs. 82-5)” (*Ibidem*, p. 121): “el reloj da las cuatro... Cada campanada, cada sacudida o excitación es lógicamente independiente de la otra, *mens momentanea*. Pero las contraemos en una impresión cualitativa interna (...) en ese presente vivo, en esa síntesis pasiva que es la duración. Las restituimos luego en un espacio auxiliar, en un tiempo derivado, donde podemos reproducirlas, reflejarlas, contarlas como otras tantas impresiones-exte- riores cuantificables” (*Ibidem*).

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 126

<sup>22</sup> G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op.cit., p. 127.

<sup>23</sup> Por supuesto, estas tesis deleuzianas tienen que ver con su crítica de la modernidad para la cual la perspectiva del sujeto, del Yo pienso cartesiano o Yo trascendental kantiano, se hizo fundamental. Deleuze pretende llamar a la consciencia a su justa modestia buscando niveles subrepresentativos que excedan a este sujeto moderno.

<sup>24</sup> G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op.cit., p. 119.



#### 4. Acontecimiento y doble lectura del tiempo: Aión y Cronos

Pasamos a otra obra de Deleuze en la que aún no nos hemos adentrado, *Lógica del sentido*, para conectar varios puntos de lo expuesto hasta ahora e ir avanzando hacia la cuestión del Acontecimiento, siguiente parada de nuestro estudio antes de llegar al ámbito ético-político abordado junto a Felix Guattari. De hecho, quizá el mejor modo de entender la tercera síntesis del tiempo que compone Deleuze, la síntesis del futuro a la que nos hemos referido aún muy de pasada al aludir al eterno retorno nietzscheano, sea adentrarnos en esta otra obra de Deleuze y en la partición del tiempo entre Cronos y Aión que allí lleva a cabo el pensador francés. En este sentido, lo que descubriremos es que la tercera síntesis del tiempo, la del futuro, nos da la forma del Acontecimiento, de la irrupción de novedad, de diferencia como creación de sentido y apertura frente a lo dado.

En primer lugar, aquel salto de lo psicológico a lo ontológico que se produce cuando buscamos un recuerdo, ese salto al ser, al ser del pasado y que exploramos al referirnos a la memoria ontológica, va a tener resonancia e implicaciones importantes en esta obra. En concreto, en la serie 22 titulada *Porcelana y volcán*. Deleuze se ocupa allí de la novela autobiográfica de Fitzgerald, *The Crack-up* escrita en 1936, y comienza con la misma frase con la que Fitzgerald comienza su obra: “Evidentemente, toda vida es un proceso de demolición”<sup>25</sup>. La pregunta allí es: ¿qué pasó entre dos puntos de mi vida? ¿qué es este pasar que me agrieta y me rompe cada vez? Buscamos denodadamente en los recuerdos la razón de este paso, de este pasar. Pero esta interrogación, este ¿qué pasó? llevado hasta el final, asegura Deleuze, implica el salto, la pregunta ontológica por el pasaje mismo.

“Me rompí como un plato viejo”<sup>26</sup>, cita de nuevo Deleuze a Fitzgerald. Las razones estaban ahí, continúa Deleuze recordando a Fitzgerald, esto es, sucedieron muchas cosas, tanto en el interior como en el exterior: la depresión, la enfermedad (todo esto al interior), la guerra, la crisis económica (todo esto al exterior). Sin embargo, todos estos “accidentes ruidosos”<sup>27</sup>, así los califica Deleuze, no son suficientes para explicar el pasaje. El problema del pasaje no se resuelve en lo psicológico, ni siquiera en aquello que denominamos la Historia, si por ella entendemos una serie causal, sino que es de otra naturaleza, más vasta e impersonal. Por eso, Deleuze pasa de la imagen del plato roto, imagen de lo íntimo, lo personal y lo biográfico, a una imagen geológica, cósmica: el volcán, que en la novela de Fitzgerald se corresponde con la imagen del Gran Cañón. Se da aquí, pues, el salto de lo psicológico a lo ontológico expresado a través de las imágenes de la porcelana y de la grieta volcánica respectivamente. Ahora bien, hay salto, pero es un salto en que, a su vez, lo psicológico y lo ontológico quedan conectados porque, asegura Deleuze, sólo captamos esa gran grieta silenciosa, sólo podemos dar el salto, cuando la

grieta se encarna en nuestro cuerpo, en su efectua-  
ción dolorosa, en nuestras demoliciones cotidianas,  
en nuestra fragilidad de porcelana. Y la tarea de la  
filosofía consiste en el salto mismo. La filosofía es  
siempre ontología.

Nuestra duración -dice Bergson- no es un instante que reemplaza a otro instante; no habría entonces nunca más que presente [...] el amontonamiento del pasado prosigue sin tregua. Sin duda, en todo instante nos sigue todo entero: lo que desde nuestra primera infancia hemos sentido, pensado, querido, está ahí inclinado sobre el presente con el que va a reunirse presionando contra la puerta de la conciencia que querría dejarlo fuera para proporcionar por último un trabajo útil. Todo lo más, los recuerdos de lujo logran pasar de contrabando por la puerta entreabierta. Estos mensajeros del inconsciente nos advierten de cuanto tras nosotros arrastramos sin saberlo. Busquemos entonces en lo más hondo de nosotros mismos, el punto en que nos sentimos más interiores a nuestra propia vida. [...] Es en la pura duración donde nos sumimos entonces, una duración que en el pasado, siempre en marcha, se dilata sin cesar en un presente absolutamente nuevo<sup>28</sup>.

Como hemos visto, este análisis de la memoria psicológica en Bergson, del pasado vinculado al Yo que lo trae en el modo del recuerdo rescatando fragmentos de su vida subjetiva, íntima, biográfica, camina hacia una comprensión más amplia y profunda del pasado en tanto pasado ontológico y cósmico. El pasado, todo entero y siempre en crecimiento, gravita sobre el presente. Es la famosa imagen del cono invertido que Bergson utiliza para explicar el presente como vértice, como punto más contraído, sobre el que recae todo el pasado en expansión. Y este punto supone la actualización de ese pasado que se repite sin cesar y en la que media la imaginación sensible que recoge la interafección entre todas las capas del pasado con el propio punto actualizador del presente, con la última impresión sensible recibida, con el último impacto diferencial, componiendo la unidad viva a la que llamamos tiempo y a la que Bergson llamó duración (*durée*).

En el «cono invertido» de Bergson, el presente actual es el grado más contraído del pasado, pero todas las “capas de pasado” coexisten de manera virtual. No es solo la memoria lo que puede hacernos recordar nuestra infancia en la vejez, como si las imágenes-recuerdo tuvieran una existencia psicológica; es la *metafísica del tiempo* lo que actúa como condición de posibilidad de cualquier evocación porque lo virtual no tiene actualidad, sino *realidad*<sup>29</sup>.

Pero estas dos imágenes o metáforas, porcelana y volcán, corresponden a la doble lectura del tiempo que lleva a cabo Deleuze en *Lógica del sentido* entre Cronos y Aión. Cronos es porcelana, Aión es volcán:

<sup>25</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2011, p. 188.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> G. Deleuze, *Henri Bergson: Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*, Madrid, Alianza, 1977, pp. 47-52.

<sup>29</sup> P. E. Abraham Zunino, *Deleuze: El laberinto de la imagen*, Buenos Aires, Teseo, 2020, p. 135.

“Cronos es limitado e infinito, Aión es ilimitado como el pasado y el futuro, pero finito como el instante. [...] Aion es la verdad eterna del tiempo”<sup>30</sup>. Así, Aión es el dios del tiempo por el cual el ser no se agota en el ser-presente, es el dios del pasado-futuro que hace que el presente se escamotee a su presencia, que el presente pase, que se divida en pasado- futuro sin remisión, esto es, que el presente no sea otra cosa que actualización del pasado y, por tanto, ya futuro: “Esquivando el presente, según Aión únicamente el pasado y el futuro insisten o subsisten en el tiempo. En lugar de un presente que reabsorbe el pasado y el futuro, un pasado y un futuro que dividen el presente en cada instante”<sup>31</sup>. Por tanto, Aión es finito porque no es divisible en términos de extensión, porque no se divide sin cambiar de naturaleza, y es ilimitado, carece de límite porque es el dios de lo virtual-actual, del tiempo-creación. Cronos, en cambio, sí es divisible en términos de extensión, es diferencia de grado, de ahí que sea infinito.

Y es de esta doble lectura del tiempo que emerge el Acontecimiento aquí ligado. Un acontecimiento, por tanto, jánico, con una doble cara, una síntesis diferencial, una articulación sin reconciliación. Tenemos entonces una cara del Acontecimiento tendida hacia las efectuaciones espacio-temporales en el presente cronológico, y otra tendida hacia el ilimitado Aión de la coexistencia virtual y su actualización. Por la primera, el Acontecimiento se encarna en un estado de cosas, en un cuerpo, en un fenómeno que podemos representar y cuyo tiempo somos capaces de medir cuantitativamente. Es la dimensión del Acontecimiento como *efectuación*. De otra, nos dice Deleuze, tenemos, sin embargo, el lado o la faz de la *contraefectuación* del Acontecimiento por la cual éste no se reduce al tiempo cronológico, al presente de la efectuación y de los estados de cosas. Por eso, el Acontecimiento, va a decir Deleuze, es de naturaleza ideal. No siendo corporal, no reduciéndose a los estados de cosas, a la extensión, el Acontecimiento es ideal: “Los acontecimientos son ideales. Se debe distinguir entre el acontecimiento ideal por naturaleza, y su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas. Entre el acontecimiento y el accidente. Los acontecimientos son singularidades ideales [...] y su tiempo nunca es el presente que los efectúa y los hace existir, sino el Aión ilimitado, el Infinitivo en que subsisten y consisten”<sup>32</sup>.

Así, propiamente, el Acontecimiento no se reduce a los estados de cosas, a los cuerpos, y debe ser distinguido, por esta faz contraefectuada, del ámbito corpóreo propio del presente extenso. No es corporal sino incorpóreo, tiene que ver, entonces, con transformaciones incorpóreas de los cuerpos. Por este motivo, Deleuze afirma que el sentido no es un ser, sino más bien un *extra-ser*. Sin ser irreal, el sentido mora en un más allá inmanente respecto del mundo, pero también respecto del lenguaje, él insiste en el gozne entre proposiciones y cosas. Por tanto, *Lógica del sentido* se mueve entre tres elementos para la composición del Acontecimiento-sentido: tiempo (tiempo Cronos y tiempo Aión), mundo (estados de cosas) y lenguaje (proposicio-

nes). El sentido-Acontecimiento, brotando del tiempo aiónico, no puede reducirse al presente de las proposiciones y los estados de cosas, sino que insiste en su quicio. Es, a la vez, lo atribuido al estado de cosas y lo expresado en la proposición, pero no ha de confundirse ni con uno ni con otro.

En este punto, Deleuze establece una distinción importante entre sustantivos y adjetivos, por un lado, e infinitivos verbales, por otro: “[C]uando los sustantivos y adjetivos comienzan a diluirse, cuando los nombres de parada y descanso son arrastrados por los verbos del puro devenir y se deslizan en el lenguaje de los acontecimientos, se pierde toda identidad para el yo, el mundo y Dios”<sup>33</sup>. En efecto, el Acontecimiento en su faz contraefectuada, aiónica, sólo puede ser recogido mediante algún término lingüístico que exprese esa misma dinamicidad. Se trata del infinitivo de los verbos. En él no se denota un hecho acaecido, sino su estar acaeciendo. En este sentido, el infinitivo estaría en condiciones de hacerse cargo del movimiento del devenir, de la división ilimitada del presente en pasado y futuro. En cambio, adjetivos y sustantivos congelan el Acontecimiento, hacen de él una foto fija, efectuada. Mientras que un adjetivo o un sustantivo, nos dice Deleuze, designa una propiedad del estado de cosas, el infinitivo es la expresión del sentido de lo que acontece *in actu*. Allí donde se expresa la naturaleza del instante presente en tanto *atopon*, esto es, en tanto presente *despresente* que siempre falta a su lugar: “Todo Acontecimiento es una llovizna. Si los infinitivos «morir», «amar», «mover», «sonreír», etc. son acontecimientos es porque hay algo de ellos que su cumplimiento no logra realizar, un devenir que no cesa de alcanzarnos y a la vez de precedernos”<sup>34</sup>. Por tanto, el presente de la actualización es siempre un presente evanescente, un presente que no deja de perder su vigencia, un presente que nunca puede permanecer.

Con esta operación de doble lectura del tiempo encontramos repetido el gesto deleuziano que ya emergió en *Diferencia y repetición*: se trata de profundizar y desbordar el presente cuantitativo, imperturbable línea homogénea. Dicho de otro modo, la perpetuidad del reino de Cronos ha de ser subvertida mediante la potencia transformadora de Aión que lo pone en variación. Y sólo desde ahí puede darse creación de sentido, esto es, el nacimiento de significaciones nuevas para un pensamiento en movimiento. De nuevo, estancados en el presente como única dimensión temporal no hay creación conceptual. La producción eidética por la cual comprendemos nuestro mundo se agostaría solidificando lo dado e impidiendo su mutación. Nos acercamos, sin duda, a la cuestión de la necesidad en la que nos adentraremos en el siguiente apartado. En cualquier caso, estaríamos ante una realidad sustantiva y adjetivada, pero nunca hecha infinitivo: realidad sin sentido.

Es aquí precisamente donde se sitúa la distinción deleuziana y guattariana entre Acontecimiento e Historia. Un fragmento del artículo de Deleuze y Guattari publicado en 1984 y titulado *Mayo del 68*

<sup>30</sup> G. Deleuze, *Lógica del sentido*, op.cit., p. 120.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 44-45.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>34</sup> G. Deleuze, *Cine III: Verdad y cine. Potencias de lo falso*, op.cit., p. 75.



*nunca ocurrió*<sup>35</sup> nos pone sobre la pista de esta cuestión: Mayo del 68 visto desde el 84 es un Mayo del 68 que nunca ocurrió. Ahora bien, no ocurrió si lo que primamos es la perspectiva del presente, si, instalados en el presentismo, solo lo concebimos como antiguo presente, como un pasado que ya no es, si lo situamos, en definitiva, en un presente extenso que reduce los hechos a una explicación causal que trata de medir con la fuerza de la cuantificación la relación de una causa y su efecto. Podemos, en este sentido, aducir muchas causas para el Mayo del 68 (causas económicas y laborales, causas culturales, políticas y sociales, etc.), como si hubiera una cierta necesidad mecánica en que aquello se diera, a la vez que se asegura, así, que ya no volverá. Pero, en cambio, si el pasado es, si no es considerado simplemente como un antiguo presente, si hay la memoria y si se extrae de él su ser fundamento, transcendental que procura el pasaje y que interafecta al presente en que la imaginación no cesa de producir su actualización, entonces Mayo del 68 no se reduce a un hecho histórico superado, sino que sigue siendo un devenir, un movimiento que interfiere y afecta al presente abriéndolo a lo imposible, a lo insólito, a lo ilimitado. En este sentido, es un acontecimiento no porque se lo pueda encerrar en el marco de una cronología o en la estructura causal de los hechos, sino, al contrario, porque es irrupción que procura lo nuevo cada vez. El acontecimiento es una fuerza vital que sobrevive y sigue vibrando en el presente, engendrando lo inaudito, lo impredecible.

No existen en la historia hechos de repetición, pero la repetición es la condición histórica bajo la cual algo nuevo se produce efectivamente. [...] Sólo producirémos algo nuevo si repetimos una vez según ese modo que constituye el pasado, y otra en el presente de la metamorfosis. Y lo producido, lo absolutamente nuevo, no es otra cosa, a su vez, que repetición, esta vez por exceso, la del porvenir como eterno retorno<sup>36</sup>.

En otras palabras, Mayo del 68 nunca ocurrió en el sentido de ser un hecho concluido, pero nunca dejó de ocurrir en el sentido de ser una apertura hacia algo que todavía está por venir, algo que sigue resistiéndose a la clausura histórica que trata de neutralizarlo. Paradójicamente, sin esta dimensión de acontecimiento no habría sentido. El sentido no está en una explicación causal, sino que él mismo es creación de novedad, creación de conceptos que arranca de la materialidad del devenir intenso, de la materialidad viva sin tratar de detenerla y sin olvidar su movimiento: imaginación y memoria. Pero para ello se hace necesario el salto a la ontología por la cual accedemos a la diferencia en el tiempo. La Historia, entonces, pasa a ser Historia ontológica o, si se quiere, Filosofía de la Historia:

En fenómenos históricos como la Revolución de 1789, la Comuna de París o la Revolución de 1977, hay siempre una parte de acontecimiento irreductible a los determinismos sociales, a las series causales. A los historiadores no

les gusta esta dimensión, así que restauran retrospectivamente las causas. Pero el propio acontecimiento se encuentra en ruptura o en desnivel con respecto a las causalidades. El propio acontecimiento, aunque sea antiguo, no se deja superar: es apertura de lo posible [...] El devenir no es la historia; todavía hoy la historia designa únicamente el conjunto de condiciones, por muy recientes que éstas sean, de las que uno se desvía para devenir, es decir, para crear algo nuevo. [...] Sin la historia, el devenir permanecería indeterminado, incondicionado, pero el devenir no es histórico. El elemento no histórico, decía Nietzsche, «se asemeja a una atmósfera ambiente en la que sólo puede engendrarse la vida»<sup>37</sup>.

Vida. Dejamos aquí esta última palabra para terminar el apartado. Deleuze, como Nietzsche, pero también como Bergson, es un vitalista. Su último texto antes de morir titulado “Inmanencia...una vida” da buena prueba de ello. Y a través de esta palabra encontramos la clave de este recorrido: vivificar el tiempo. En esto consiste pensar la diferencia en el tiempo, en su vivificación, en reencontrar su potencia autoalterante que nos libre de la inercia y de lo inerte de un presente homogéneo, idéntico a sí mismo e infinito, imperativo que clausura y sólo alimenta pasiones tristes acumulando causas y cuantificando instantes, apuntalando lo dado. De este tiempo clausurado, presente que no pasa, nos ocupamos a continuación para vincularlo con otro concepto deleuziano fundamental: la necedad (*bêtise*). De ahí, para finalizar, extraeremos nuestra conclusión en la que armaremos la distinción entre utopías de inmanencia y utopías de trascendencia anunciada al inicio.

## 5. Utopías de trascendencia. Necedad y nuevos autoritarismos

El riesgo latente en toda utopía es la restauración de la trascendencia. Dicho de otro modo, existe el peligro de que las utopías, en lugar de proponerse como un horizonte abierto hacia la transformación y la diferencia, se cierran sobre sí mismas y se conviertan en instrumentos de imposición y control, derivando hacia formas autoritarias. Para evitar este peligroso deslizamiento que iría de las pretensiones de emancipación hacia nuevas formas de dominación, Deleuze y Guattari proponen una distinción fundamental: por un lado, las utopías de trascendencia, caracterizadas por su autoritarismo, y por otro, las utopías inmanentes, revolucionarias y libertarias.

Siempre existe en la utopía (como en la filosofía) el riesgo de una restauración de la trascendencia, y a veces su afirmación orgullosa, con lo que hay que distinguir entre utopías autoritarias, o de trascendencia, y las utopías libertarias, revolucionarias, inmanentes. Pero precisamente decir que la revolución es en sí misma una utopía de inmanencia no significa decir que sea un sueño, algo que no se realiza o que sólo se realiza traicionándose. Al contrario, significa plantear la revolución como plano de inmanencia, movimiento infinito, so-

<sup>35</sup> Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *Mayo de '68 nunca ocurrió*, París, Les Nouvelles Littéraires, 1984.

<sup>36</sup> G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op.cit., p. 121.

<sup>37</sup> G. Deleuze & F. Guattari, *Mayo de '68 nunca ocurrió*, op. cit.

brevuelo absoluto, pero en la medida en que estos rasgos [...] relanzan nuevas luchas cada vez que la anterior es traicionada<sup>38</sup>.

Esta distinción permite abordar un problema central de nuestra contemporaneidad: la emergencia de nuevos autoritarismos en el contexto de un régimen temporal de aceleración tal y como lo expusimos en el primer apartado de nuestro estudio. La aceleración designaría así el tiempo extenso propio del capitalismo neoliberal, tiempo cuantitativo, medible, en suma, presto al cálculo de costes y beneficios y, así, a su continua explotación sin límite. El neoliberalismo habría encontrado aquí un nuevo nicho para su expansión a costa del malestar que produce esta nueva forma de extractivismo, no ya de recursos materiales sino de tiempo de existencia. Este tiempo de instantes discretos y homogéneos sometidos al cálculo, a la ratio de lo cuantitativo es un tiempo muerto. La riqueza, la exuberancia del tiempo ha quedado desecada en un presente que no pasa y que, ahora sí, sólo nos trae *Lo Mismo*. Como en la obra de Beckett, vivimos *Esperando a Godot*<sup>39</sup>, y Godot nunca llega, nunca pasa nada. Sin pasaje y sin lo Abierto, la clausura del tiempo se hace efectiva impidiendo la transformación. Desde ahí la única utopía que cabe esperar es una utopía de trascendencia, utopía autoritaria en la medida en que solidifica lo dado, en que nos promete la salvación sin transformar nada, sólo acelerando aún más los movimientos del capital. Más rápido, más producción tecnológica, más crecimiento, más consumo. Esta es la solución transhumanista ante la posibilidad del colapso dado el Antropoceno<sup>40</sup>. El propio capitalismo nos redimirá, la *certitudo salutis* sólo se alcanza apresurando aún más los ritmos del capital. El neoliberalismo es nuestra nueva teología política<sup>41</sup> en la medida en que excepciona el tiempo impidiendo su pasaje transformador, suspendiéndolo en la paradoja de una aceleración paralizante. No es de extrañar, entonces, que proliferen las “narrativas yonquis de la catástrofe”<sup>42</sup>, ellas engrasan el motor con el miedo al Apocalipsis.

Así, separados del tiempo entendido desde su potencia autoalterante, ontológica y cósmica, el

tiempo del capitalismo neoliberal es, en el fondo, falta de tiempo. Tiempo-carencia, ahora que rompe con el pasado y con el futuro, ahora en el que nos agotamos en una identidad temporal y subjetiva perpetua: la identidad neoliberal. Tiempo, en definitiva, sin memoria y sin imaginación. Colonización y explotación, por tanto, no solo de la Tierra entera hasta devastarla, hasta su posible colapso, también del tiempo. Completamente instalados en un presente sin diferencia y, por tanto, sin salida, sin transformación y sin pasaje, sin devenir, este presentismo no es más que otra forma de lo que Deleuze denominó *necedad (bêtise)* en tanto pensamiento y praxis petrificadas.

En efecto, la *necedad (bêtise)* no es simplemente un error intelectual, sino un vaciamiento de lo ontológico y una limitación epistemológica que implica la incapacidad para pensar la diferencia en su plena radicalidad. Desde esta perspectiva, la *necedad* consistiría en ese estado del pensamiento por el cual este se hace incapaz de captar el tiempo en su dimensión ontológica más profunda, es decir, como diferencia de naturaleza, y en su lugar se queda en una comprensión superficial del tiempo como diferencia numérica o de grado. Esta incapacidad para pensar el tiempo en su carácter diferenciador esencial, a su vez, no haría más que ahondar en dicha *necedad*, puesto que conduciría a una forma de pensamiento que se repite a sí mismo, reproduciendo categorías vacías y carentes de potencia creativa. Como hemos visto, la operación deleuziana consistiría en vislumbrar una concepción del tiempo como flujo de diferencias de naturaleza, donde el presente, el pasado y el futuro no son momentos homogéneos que puedan ser medidos en términos cuantitativos, sino dimensiones ontológicamente distintas que se interrelacionan de manera compleja. El presente actualiza lo virtual del pasado, mientras que el futuro se despliega como un campo de potencialidades. Esta actualización y diferenciación constante del tiempo no puede ser captada por un pensamiento que se queda en la superficie numérica perdiendo, así, su profundidad ontológica que lo liga a la transformación. La *necedad*, en este sentido, es un pensamiento reactivo que busca estabilizar lo que es fluido disfrazando o subsumiendo lo ontológicamente diferenciado en lo numéricamente cuantificable. Por eso, sólo un pensamiento revolucionario, no necio, un pensamiento de mirada ontológica, será un pensamiento verdaderamente creador, transmutante.

En este sentido, el devenir-revolucionario, van a decir Deleuze y Guattari, no pertenece al presente en tanto presente constituido y solidificado. El devenir-revolucionario es la figura de un *pueblo por venir*, un pueblo nómada que camina hacia lo lejano, hacia la diferencia, hacia su propia transformación<sup>43</sup>. Pero este nomadismo no debe confundirse con el nomadismo capitalista, con su carácter desterritorializante, deslocalizado, fluido, en busca de nuevas áreas de explotación y dominio, de nuevas territorializaciones axiomatizantes bajo la égida calculatoria de la acumulación de capitales y beneficios. El nomadismo del pueblo por venir nombra la posibilidad de

<sup>38</sup> G. Deleuze & F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2013, pp. 101-102.

<sup>39</sup> Son conocidas las continuas referencias de Deleuze y Guattari a Beckett. bajo esa estela, hacemos alusión aquí a su obra *Esperando a Godot*. Más aún, se podría decir que Beckett es una constante en la obra de Deleuze desde *Diferencia y repetición* hasta sus estudios sobre cine. Esta misma metáfora es recogida en la obra *Tierra y destino* de Luis Sáez Rueda para dar cuenta de lo que, a lo largo de su producción filosófica, ha denominado “sociedad estacionaria” (L. Sáez Rueda, *Tierra y destino*, Barcelona, Herder, 2021, p. 165).

<sup>40</sup> Sobre la cuestión del Antropoceno en este mismo número monográfico véase Muntadas, B. & Torrents, A. “Horizontes de posibilidad: repensando la imaginación política en tiempos de crisis global.”

<sup>41</sup> Como nos recuerda José Luis Villacañas, para Carl Schmitt “lo que ha ocurrido es que la economía se ha transformado en un hecho político y así se ha convertido en el destino” (C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014, p. 35) de tal modo, este desplazamiento de lo teológico-político a lo económico se habría consumado finalmente en el neoliberalismo capitalista (Cf. J. L. Villacañas, *El neoliberalismo como teología política*, Madrid, NED, 2020).

<sup>42</sup> I. Gozalo Salellas, *La excepcionalidad permanente*, Barcelona, Anagrama, 2022, pp. 99, ss.

<sup>43</sup> G. Deleuze & F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, op.cit., p. 292.

una fuga de esta lógica de conquista, explotación y extractivismo. Utopía libertaria, revolucionaria e inmanente porque insiste en la fuga, en la diferencia no extensa, no de grado, no cuantitativa, sino intensa y cualitativa: diferencia de naturaleza donde se da la posibilidad de una apertura radical. Ahora bien, esta utopía no busca la restauración o la imposición de órdenes acabados, sino que en ella se sabe que el movimiento no acaba, que el tiempo es devenir. Revolución, entonces, no como salvación, sino como problema incesante. Utopía viva. En esto consiste la utopía no de trascendencia sino de inmanencia.

Resistir, pues, a la trascendencia es tanto como resistir a un presente que se quiere inalterable, que enmascara su inmutabilidad en los cambios solo cuantitativos de la aceleración. Es tanto como resistir a la necesidad apelando a una memoria y a una imaginación telúricas y acontecimentales que nos ligan a todos los seres, humanos y no humanos, animados e inanimados. La dominación, la servidumbre voluntaria, se extiende por todo el planeta pero no solo de manera espacial. Una dominación que consiste, paradójicamente en abandonarnos, en dejarnos sin Tierra pero también sin tiempo. El pensamiento deleuziano, y deleuzo-guattariano, se alza así como “bastión de resistencia ante la esclavitud maquínica en que se desenvuelve la axiomática capitalista”<sup>44</sup>.

## Bibliografía

- Abraham Zunino, P., E. *Deleuze: El laberinto de la imagen*. Buenos Aires, Teseo, 2020.
- Benjamin, W., *Tesis sobre filosofía de la historia*. México D.F., UACM, 2008.
- Binswanger, L., “The Existential Analysis School of Thought” en May, R. Ernest, A. Ellenberger, H.F. eds. *Existence. A new dimension in psychiatry and psychology*, New York, Simon & Schuster, 1958.
- Deleuze, G., *Conversaciones 1979-1990*, Valencia, Pre-Textos, 2014.
- , *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2011.
- , *Cine III: Verdad y cine. Potencias de lo falso*. Madrid, Cactus, 2011.
- , *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-textos, 2011.
- , *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2004.
- , *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- , *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- , *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987.
- , *Henri Bergson: Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*, Madrid, Alianza, 1977.
- Deleuze, G., & Guattari, F., *¿Qué es la Filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2013.
- , *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos, 2002.
- , *Mayo de '68 nunca ocurrió*, París, Les Nouvelles Littéraires, 1984.
- Ezcurdia, J. *Deleuze: El indio de los filósofos. Fundamentos vitalistas de la crítica a la modernidad capitalista*. Ciudad de México (UNAM), Ítaca, 2022.
- Garcés, M., *Nueva Ilustración radical*. Barcelona, Anagrama, 2017.
- Gozalo Salellas, I., *La excepcionalidad permanente*. Barcelona, Anagrama, 2023.
- Martínez, F. J., *Ontología y diferencia. La filosofía de G. Deleuze*, Madrid, Orígenes, 1987.
- López Petit, S., *Breve tratado para atacar la realidad*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.
- Rosa, H. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz, 2016.
- Simondon, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires, Cactus, 2011.
- Schmitt, C., *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 2014.
- Sáez Rueda, L., *Tierra y destino*, Barcelona, Herder, 2021.
- , “Totalitarismo y agenesia cultural”, en Cardona Suárez, L. F. (ed.), *Totalitarismo y paranoia. Lecturas de nuestra situación cultural*. Bogotá, P.U. Javeriana, Bogotá, 2016.
- Villacañas, J.L., *El neoliberalismo como teología política*, Madrid, NED, 2020.

<sup>44</sup> J. Ezcurdia, *Deleuze: El indio de los filósofos. Fundamentos vitalistas de la crítica a la modernidad capitalista*, Ciudad de México (UNAM), 2022, Ítaca, pp. 189-190.