

El problema de la utopía en Gilles Deleuze

The issue of utopia in Gilles Deleuze

MARCELO ANTONELLI

UBA/CONICET, Argentina

RESUMEN. El presente trabajo aborda la cuestión de la utopía en el pensamiento de Gilles Deleuze. Frente a diversos comentaristas que lo consideran un autor utopista (Buchanan, Patton, Scherer, Zourabichvili), argumentamos que su filosofía es inconciliable con la utopía a causa de su opción por el devenir, la fabulación y la creación de lo posible. No obstante, sostenemos que la utopía pone de manifiesto una ambigüedad en la idea deleuziana de immanencia. Si bien ésta tiene por efecto rechazar los ideales y las posiciones trascendentes, Deleuze conjuga la immanencia y la utopía mediante una evaluación immanente de las acciones guiadas por los ideales utópicos.

Palabras clave: Deleuze, utopía, política, immanencia, fabulación, devenir.

ABSTRACT. This paper deals with the issue of utopia in Gilles Deleuze's thought. Regardless of the fact that some commentators consider him a utopian author (Buchanan, Patton, Scherer, Zourabichvili), we maintain that his philosophy is altogether incompatible with utopia due to his choice for becoming, fabulation, and the creation of the possible. Nevertheless, we sustain that utopia itself shows ambiguity in the Deleuze's idea of immanence. Even if it rejects ideals and transcendental positions, Deleuze connects immanence and utopia by carrying out an immanent evaluation of the actions guided by utopian ideals.

Key words: Deleuze, utopia, politics, immanence, fabulation, becoming.

I. Introducción

¿Es Gilles Deleuze un pensador utopista? Diversos comentaristas, en base a razones heterogéneas, han respondido el interrogante de manera afirmativa. Así, Ian Buchanan le atribuye una confianza utópica en la posibilidad de transformar por completo nuestra manera de pensar y de cambiar las cosas mediante nuevos agenciamientos.¹ En otro sentido, Paul Patton le adjudica un «utopismo político immanente», cercano en algunos aspectos al de John Rawls, que busca expandir los límites de lo que es políticamente practicable.²

¹ Cf. Buchanan, I., *Deleuzism. A Metacommentary*, Edinburgh, Edinburgh U. P., 2000, p. 117 ss., 164 ss. Las traducciones son nuestras en todos los casos.

² Cf. Patton, P., «Deleuze, Rawls et la philosophie politique utopique», en *Cités. «Deleuze politique»*, n° 40 (2009), Paris, PUF, 2010, pp. 75-86.

Por su parte, François Zourabichvili halla en la «conciencia universal minoritaria» la utopía deleuzeana,³ mientras que René Scherer la encuentra en la propuesta de una «creencia en este mundo».⁴ Desde otra vertiente, Philippe Mengue subraya la tensión entre Deleuze y las utopías dado que éstas son pensamientos de lo posible, mientras que la filosofía deleuzeana constituye un pensamiento de lo virtual.⁵

Esta atención a la temática puede resultar extraña dado que la utopía no ocupa, en rigor, un lugar central en la reflexión política de nuestro autor, como sí lo hacen el capitalismo, el Estado o las minorías. No obstante, el tema adquirió una importancia mayor en el último período de su producción filosófica. Aun si existen numerosas referencias a autores utopistas (Butler, Tarde, Ballanche, Fourier) desde *Différence et répétition* en adelante,⁶ la utopía en cuanto tal se volvió objeto de reflexión por parte de Deleuze recién hacia el final de su obra, especialmente en ciertas entrevistas compiladas en *Pourparlers* y en *Qu'est-ce que la philosophie?*⁷

En un sentido amplio, cualquier modelo de organización social pertenece al género de la utopía —por ejemplo, la *República* de Platón o *La Ciudad de Dios* de San Agustín. El relato utópico describe una comunidad ideal que carece de existencia en el presente y busca su efectuación histórica en el porvenir. La utopía conjuga así las modalidades de lo posible y de lo im-

³ Zourabichvili, F., «Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)», en Alliez, E. (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Synthélabo, 1998, p. 355.

⁴ Cf. Scherer, R., *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998, p. 126.

⁵ Cf. Mengue, *Utopies et devenir deleuziens*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 108. Nuestro desacuerdo con Mengue radica en que hace de la oposición entre lo posible y lo virtual el principal argumento por el cual Deleuze no es un pensador de la utopía, lo cual comporta dos consecuencias que buscaremos enmendar. La primera es que descuida las otras razones que mantienen a Deleuze a distancia de la utopía —esto es: su opción por el devenir y por la fabulación—; la segunda consiste en que subestima la importancia que tiene el concepto de «posible» en su obra y le asigna un valor negativo por estar ligado a los ideales y la utopía. Además, no seguimos a Mengue en su consideración del liberalismo económico como el único modo de organización socio-política ajustado al principio de inmanencia. Cf. *Ibid.*, p. 30 nota 12.

⁶ Sin pretender un relevo exhaustivo, presentamos algunas de las referencias de Deleuze a dichos autores. Sobre Butler, véase Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2008, pp. 3, 102, 105; Deleuze, G.-Guattari, F., *L'Anti-Edipe*, Paris, Minuit, 1973, p. 337 ss; Deleuze, G., *Le Pli*, Paris, Minuit, 2007, p. 107. Sobre Tarde, *Différence...*, cit., pp. 38 ss, 104 ss, 264; Deleuze, G.-Guattari, F., *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 2006, pp. 264, 267 ss, 389, 622; *Le Pli*, cit., pp. 116, 147. Sobre Ballanche, cf. Deleuze, G., *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 2002, p. 96. Sobre Fourier, cf. *L'Anti-Edipe*, cit., pp. 75, 348 ss; Deleuze, G., *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2004 (Éd. de D. Lapoujade), pp. 317, 399; Deleuze, G., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003 (Éd. de D. Lapoujade), p. 47. Scherer agrega otros casos aludidos por Deleuze: la «utopía norteamericana» de Walt Whitman; la «utopía sexual» de Henry Miller y de D. H. Lawrence; la «ciudad armoniosa» de Charles Péguy. Cf. Scherer, *op. cit.*, p. 109.

⁷ Deleuze, G.-Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 2005, pp. 95-96, 106; Deleuze, G., *Pourparlers*, Paris, Minuit, 2005, p. 235.

sible, en tanto es imposible en el presente pero posible en el futuro; sin este horizonte de realización, incluso lejano, ella carecería de sentido.⁸ Además, la utopía implica una posición de *trascendencia*, en la medida en que plantea la posibilidad de otro mundo o estado de cosas, a la vez exterior y superior al existente.⁹

Ahora bien, la hipótesis de lectura que desarrollamos en este trabajo sostiene que la utopía es incompatible con las opciones fundamentales de la filosofía de Deleuze. Primero, nuestro autor reivindica el devenir en lugar de la historia; segundo, defiende la actividad de fabulación e invoca un pueblo que falta, en detrimento de la elaboración de relatos utópicos por parte de pueblos actualmente existentes; por último, apuesta por la creación de nuevas posibilidades de vida gracias a la irrupción de acontecimientos, en lugar de plantear lo posible como una alternativa a realizar. En los tres casos, Deleuze se inclina por el primer término de la disyunción, mientras que la utopía queda ligada al segundo.

De modo complementario, planteamos el interrogante acerca de qué política transformadora se perfila una vez descartada la utopía, dado que ésta cumple la función de servir de base crítica a la realidad presente y orientar la acción ofreciendo una ficción reguladora o un ideal a realizar en el futuro.¹⁰ Al respecto, sostenemos que la recusación de la utopía no deja a la política deleuzeana sin recursos para la crítica del presente. Por el contrario, creemos que la opción por el devenir, la creación de lo posible y la fabulación delinea una política de cuño inmanentista que quiere modificar las condiciones de vida sin recurrir a ideales trascendentes.¹¹

⁸ Seguimos en esta caracterización de la utopía a Mengue. Cf. *Utopies..., cit.*, p. 18.

⁹ Desde el punto de vista etimológico, el verbo «trascender» significa ascender o sobrepasar, e implica que se supera o se está más allá de algo. Cf. Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994, p. 3566; Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1968, p. 1144; Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Bs. As., Miño y Dávila, 2005, p. 697.

¹⁰ Cf. Mengue, P., *Utopies..., cit.*, p. 10.

¹¹ La cuestión del potencial crítico de la política deleuzeana ha dado lugar a un debate no saldado. Así, Mengue critica «el monopolio de lectura» que «desnaturaliza» a Deleuze (Negri y Hardt, Paul Virilio, Manola Antonioni), dado que el inmanentismo político «es incompatible con un proyecto político subversivo y progresista tal como el que las izquierdas más extremas proponen», pues éstas reintroducen el ideal y el deber-ser —en una palabra, las trascendencias. El autor argumenta en favor de la compatibilidad de la inmanencia con un proyecto de legitimación de una forma estatal democrática. Cf. Mengue, P., «Le peuple qui manque et le trou du politique», en Antonioni, M., Chardel, P.-A., et Regnaud, H. (dir), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Paris, Ed. Du Sandre, 2009, p. 19 y ss. En otro sentido, Zourabichvili esboza una comparación entre las posiciones políticas de Deleuze y de Negri y diferencia el «involuntarismo» deleuzeano del «voluntarismo» negriano, el «entusiasmo desencantado» del primero y el «pesimismo alegre» del segundo. Cf. Zourabichvili, F., «Les deux pensées de Deleuze et de Negri: une richesse et une chance», entretien avec Yoshihiko Ichida, 2002, URL= http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=imprimer&id_article=38 [última consulta: 31/07/2012].

Desde otro ángulo, la utopía mantiene una relación tensa con el principio de inmanencia que domina la filosofía deleuzeana.¹² Éste implica el rechazo de los ideales y las posiciones trascendentes en todos los planos de análisis. Sin embargo, nuestro punto de vista es que la utopía no es refutada *tout court* por el principio de inmanencia. En efecto, nuestro autor conjuga ambas temáticas de dos maneras: primero, postula la noción de «utopías de inmanencia» o libertarias por oposición a las «utopías de trascendencia» o autoritarias; segundo, plantea un criterio de evaluación de ciertos ideales políticos (en particular, de las revoluciones) centrado en los modos de existencia de quienes actúan según dichos ideales.

En razón del enfoque que hemos delineado, nuestro escrito desarrollará las oposiciones fundamentales (historia- devenir; utopía- fabulación; realización de lo posible- creación de lo posible) que separan a Deleuze del pensamiento de la utopía. Luego, analizaremos las implicancias del principio de inmanencia, así como las perspectivas deleuzeanas que reúnen la inmanencia y la utopía.

II. *El devenir versus la historia*

1. Como hemos adelantado, la primera razón por la cual la filosofía deleuzeana es incompatible con la utopía radica en su opción por el devenir en detrimento de la historia. A decir verdad, la posición de nuestro autor se desplaza desde un primer momento en el cual atribuye a la utopía un rol fundamental gracias a su lazo con la historia, a un segundo momento en el que la relega por la misma razón.

De acuerdo con la primera orientación, Deleuze asigna a la utopía la tarea de vincular a la filosofía con su época. Nuestro autor explica que la filosofía moderna mantiene con el capitalismo el mismo lazo que la filosofía antigua tenía con la ciudad griega, que consiste en conectar el «plano de inmanencia absoluto» del pensamiento con «un medio social relativo».¹³ Ahora bien, en ninguno de los casos la relación entre la filosofía y su terri-

¹² Distintos comentaristas han destacado el rol de la idea de inmanencia en la filosofía de Deleuze. Entre otros trabajos, véase Mengue P., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, especialmente Chapitre I; Agamben, G., «L'immanence absolue», trad. Judith Revel, en Alliez, *op. cit.*, pp. 165-188; Badiou, A., *Deleuze, «La clameur de l'Être»*, Paris, Hachette, 1997; De Beistegui, M., «The Vertigo of immanence: Deleuze's spinozism», University of Warwick/Università degli Studi di Milano, *Research in Phenomenology*, 35, The Netherlands, 2005; Montebello, P., *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008; Kerslake, C., *Immanence and the vertigo of philosophy: from Kant to Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009; Shirani, T., *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, Paris, L'Harmattan, 2007.

¹³ Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce..., cit.*, p. 94.

torio es armónica; la filosofía moderna se encuentra en tensión con el capitalismo, así como lo estaba la filosofía antigua con la ciudad griega:

«[La filosofía] está por tanto más cerca de aquello que Adorno denominaba “dialéctica negativa” y de lo que la escuela de Frankfurt designaba como “utopía”. En efecto, *es la utopía la que realiza la unión [jonction]* de la filosofía con su época, capitalismo europeo, pero ya también ciudad griega. Cada vez es con la utopía que la filosofía deviene política, y lleva al punto más alto la crítica de su época»¹⁴

En este pasaje, Deleuze valora la utopía en tanto opera la conexión entre el concepto filosófico y el medio presente, en particular las fuerzas explotadas, sojuzgadas u oprimidas de su época. Para ilustrar este lazo, recurre al término «Erewhon», empleado por el utopista Samuel Butler, que puede comprenderse no sólo como *No-where* («ningún lugar»), sino también como *Now-here* («aquí-ahora»).

Ciertamente, esta apreciación positiva del concepto se contrapesa enseguida con reparos hacia el término: nuestro autor señala que la utopía «no es quizá la mejor palabra en razón del sentido mutilado que la opinión le dio». ¹⁵ De todas formas, en este caso se trata de una objeción hacia la palabra, no hacia el concepto propiamente hablando, y la causa radica en factores ajenos a la palabra misma —su apropiación ilegítima por parte de la opinión.

Sin embargo, apenas unas páginas después del pasaje que venimos de citar, Deleuze le quita valor a la utopía en la medida en que ella queda presa de la trama histórica. A partir de la distinción entre la historia y el devenir, y la opción por este último en detrimento de la primera, sostiene que «la utopía no es un buen concepto porque, incluso cuando se opone a la Historia, se refiere a ella y se inscribe en ella como un ideal o como una motivación». ¹⁶ Esta perspectiva forma parte de una tendencia, acentuada desde *L'Anti-Œdipe*, que volvió a Deleuze más sensible a la distinción entre el devenir y la historia. ¹⁷

2. Deleuze se muestra crítico de la Historia por diferentes razones. En principio, sostiene que la historia gira en torno a las mayorías («Sólo hay historia de la mayoría, o de minorías definidas con relación a la mayoría»), mientras que el devenir involucra las minorías, al punto que sólo se puede devenir-menor. ¹⁸ Además, la historia es la historia del capitalismo, pero la

¹⁴ *Ibid.*, pp. 95-96.

¹⁵ *Ibid.*, p. 96.

¹⁶ *Ibid.*, p. 106.

¹⁷ Deleuze, *Pourparlers*, cit., p. 230.

¹⁸ Deleuze-Guattari, *Mille...*, cit., p. 358. La Historia pertenece al orden la representación, mientras que el devenir no representa nada; la primera aspira a la totalización, mientras que el segundo se define por su resistencia a la totalidad. Cf. Pellejero, E., *Deleuze y la redefinición de la filosofía*, jitanjáfora Morelia Editorial, Red Utopía, 2007, pp. 228-229. Para

reivindicación de las minorías no pasa por la ampliación de los límites de la axiomática planetaria: «La europeización no constituye un devenir, ella sólo constituye la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sometidos».¹⁹

Desde la perspectiva del modo de concebir el tiempo, Deleuze explica que la historia piensa en términos de pasado, presente y futuro —es decir: despliega una sucesión cronológica—, mientras que el devenir sigue un principio de coexistencia o simultaneidad que no diferencia el antes y el después.²⁰ El devenir es un movimiento que esquiva el presente, lo cual permite tomar distancia del actual estado de cosas, sin necesidad de recurrir a la utopía: «Actuar contra el pasado, y así sobre el presente, en favor (lo espero) de un porvenir —pero *el porvenir no es un futuro de la historia, incluso utópico*, es [...] *lo Intempestivo*, no un instante, sino un devenir».²¹ La filosofía, en la medida en que se pretende crítica del presente —por tanto, inactual o intempestiva—, supone una dimensión diferente a la de la historia, en la medida en que no es posible estar contra el tiempo sin de alguna manera salir de él.²²

Otro contrapunto entre la historia y el devenir consiste en que el segundo se vincula con la novedad.²³ La idea deleuzeana de devenir está ligada a la experimentación y la creación, esto es: designa lo que se está haciendo, lo destacable, lo interesante. En este sentido, el devenir necesita de la historia, dado que sin ella permanecería indeterminado o incondicionado, pero no se reduce a ella: «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.»²⁴ Esta alteridad permite evitar la evaluación meramente negativa de ciertos acontecimientos polí-

la crítica a la representación histórica de los conflictos, véase «Un manifeste de moins», en C. Bene y G. Deleuze, *Superpositions*, Paris, Minuit, 2004, especialmente pp. 121 ss.

¹⁹ Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce..., cit.*, p. 104. Véase también Deleuze, G.-Parnet, C., *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, pp. 208-209.

²⁰ Deleuze, *Pourparlers, cit.*, p. 209. 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.» Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce..., cit.*, p. 106.

²¹ Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce..., cit.*, p. 107, la *itálica* es nuestra. Se superponen así lo inactual o intempestivo y el devenir: «lo Intempestivo, otro nombre para la haecceidad, el devenir, la inocencia del devenir (es decir, el olvido frente a la memoria)» (*Ibid.*, pp. 92, 133; Deleuze-Guattari, *Mille..., cit.*, p. 363). Para las paradojas a las que da lugar el devenir, véase Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 9 ss.

²² Cf. Mengue, *Utopies..., cit.*, p. 56.

²³ Deleuze-Guattari, *Mille..., cit.*, p. 134; 363. Sobre el concepto de «lo nuevo» en Deleuze, véase Sauvagnargues, A., «Nouveau», en Sasso, R.-Villani, A. (dir.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 2003, pp. 266-270.

²⁴ Deleuze, *Pourparlers, cit.*, p. 231. Véase también Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce..., cit.*, p. 106, donde la historia es considerada un conjunto de condiciones «negativas» de las que es necesario desprenderse.

ticos que no prosperaron históricamente. Por ejemplo, mayo del 68 fue un proceso que desencadenó un «devenir revolucionario» generalizado, aun si no hubo un «*futuro* revolucionario». ²⁵

3. Desde otro ángulo, Deleuze objeta a la historia su imposibilidad para alcanzar los «acontecimientos puros», esto es: la parte en lo que sucede que escapa a su propia actualización, la dimensión que permanece virtual, ideal, incorporeal, in-actualizable, in-efectuable. ²⁶ Brevemente, la teoría deleuzeana del acontecimiento tiene como piedra de toque la separación entre el acontecimiento puro y su efectuación empírica o, dicho de otro modo, entre la dimensión virtual y su actualización en un estado de cosas histórico. Esta separación involucra una distinción crucial entre las dos formas ya aludidas de concebir el tiempo (Aión y Cronos). 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. ²⁷ Por ejemplo, el primer camino nos lleva a considerar la revolución tal como efectivamente sucedió y fracasó, mientras que el segundo nos conduce a extraer la dimensión virtual de la realización histórica: «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*». ²⁸

En suma, el pensamiento deleuzeano, en tanto pensamiento del devenir, rechaza la historia y, por ello, la utopía, en la medida en que ésta sólo tiene sentido con relación a una situación histórica de la cual emerge y que quiere modificar. Por el contrario, el devenir plantea un plano des-ajustado del tiempo cronológico de los hechos efectuados, abre una dimensión no-histórica —aunque presente en el tiempo— que permite tomar distancia del presente sin necesidad de recurrir a la utopía. Devenir implica reactivar las virtualidades contenidas por los acontecimientos incorporales al margen de los avatares históricos.

²⁵ «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, G., *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (con la colaboración de Cl. Parnet), Vidéo Éd. Montparnasse, 1996, «G comme Gauche», la *italica* es nuestra).

²⁶ *Ibid.*, pp. 137, 147-148.

²⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 106-107.

²⁸ *Ibid.*, p. 106, la *italica* es nuestra.

III. La fabulación y el pueblo que falta versus la utopía del pueblo actual

1. La segunda razón por la cual el pensamiento de Deleuze se sitúa a distancia de la utopía remite a su reivindicación de la creación artística, concebida como un acto de «fabulación» que se dirige a un «pueblo que falta», en lugar de la generación de relatos ideales por parte de pueblos actualmente existentes. En términos de nuestro autor, «la utopía no es un buen concepto: hay más bien una “fabulación” común al pueblo y al arte».²⁹ Deleuze toma dicha idea de Bergson y busca politizarla: «sería necesario retomar la noción bergsoniana de fabulación para darle un sentido político».³⁰

En el caso de Bergson, la función fabuladora remite a la creación de representaciones ficticias (dioses, religiones) que hacen frente a la representación de lo real y contrarrestan el trabajo intelectual.³¹ Dicha función, que conforma una suerte de «instinto virtual», compensa la actividad de la inteligencia cuando ésta pone en peligro la acción de un individuo —por una excesiva consciencia de su finitud— o de una cultura —por la ruptura de la cohesión social.³² Deleuze hace un uso más amplio de la noción y comprende el acto de fabular en el sentido de «ficcionalizar» o «hacer leyendas» [*légènder*], lo cual no es un mero asunto de la imaginación.³³ Se trata de una capacidad creadora y configuradora de mundos, más cercana a la «potencia de lo falso» que a la búsqueda de la verdad.³⁴

²⁹ Deleuze, *Pourparlers*, cit., p. 235.

³⁰ *Ibid.*, p. 235; también p. 171. Esta postura marca un viraje respecto de los textos de los años 60, en los que Deleuze determina a la filosofía como una tarea esencialmente crítica de toda ilusión, ficción o superstición. Cf. Pellejero, *op. cit.*, p. 281 y ss. Por otra parte, si bien la idea de «fabulación» aparece recién en el segundo volumen sobre el cine, su contenido está anunciado en la concepción de la «literatura menor» elaborada a propósito de Kafka en el libro del '75. Otros dos antecedentes se remontan a *L'Anti-Cédipe* y a los trabajos de Guattari durante los años 60: la alucinación de la historia por parte del sujeto y la distinción entre grupos-sujetos [*groupes-sujets*] y grupos-sujetados [*groupes-assujettis*]. Cf. Bogue, R., «Fabulation, narration and the people to come», en Boundas, C. (ed.), *Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, pp. 209 y ss.

³¹ Bergson diferencia el arte emotivo o creador —por ejemplo, la música— del arte fabulador —la novela— y concede primacía al primero, mientras que Deleuze reúne ambas fuentes del arte. Para las diferencias entre ambos enfoques, véase Bogue, *op. cit.*, pp. 202 y ss.

³² Cf. Deleuze, G., *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2004, pp. 113-114 y ss. Véase Pellejero, *op. cit.*, p. 286 y ss.

³³ Cf. Deleuze, G., *Critique...*, cit., pp. 13, 147.

³⁴ Cf. Montebello, P., *Deleuze, philosophie et cinéma*, Paris, Vrin, 2008, pp. 90-91. El autor destaca que la propuesta deleuzeana se dirige contra el nihilismo y la increencia en este mundo, temáticas que ocupan el capítulo 7 («La pensée et le cinéma») de *Cinéma 2*. Para el nexo entre fabulación y potencia de lo falso, cf. Deleuze, *Cinéma 2*, cit., p. 179 y ss; 196.

2. Como venimos de ver, Deleuze sostiene que la fabulación es común al arte y al pueblo. Sin embargo, el pueblo en cuestión es un «pueblo que falta [*manque*]» o que está «por venir [*à venir*]»:

«Lo que hay que hacer, es captar a alguien “fabulando” [*en train de légender*], “en el flagrante delito de fabular” [*flagrant délit de légender*]. Se forma entonces, entre dos o varios, un discurso de minoridad. Rencontramos aquí la función de fabulación bergsoniana... Tomar a las personas en flagrante delito de fabular, es captar el movimiento de constitución de un pueblo. Los pueblos no prexisten. De una cierta manera, el pueblo es lo que falta, como decía Paul Klee».³⁵

La politización del concepto bergsoniano reside en esta referencia al pueblo: según Deleuze, el artista necesita «en lo más profundo de su empresa» un pueblo que falta o una minoría creativa, no obstante lo cual él no puede generarlo, sino sólo llamarlo o invocarlo.³⁶ El acto de fabulación no apunta al mito de un pueblo pasado, sino a la fabulación de un pueblo por venir.

El estatus del «pueblo que falta» es complejo.³⁷ La formulación misma resulta curiosa en la pluma de Deleuze, que ha hecho de la crítica de la falta y la negatividad en general un *leit motive* de su filosofía. Además, se corre el riesgo de reintroducir una trascendencia a través del rasgo de otredad, así como de reducir su sentido a la desaparición del esquema clásico de toma del poder por parte del proletariado, que Deleuze ya había rechazado en *L'Anti-Cédipe*.³⁸ Por otra parte, nuestro autor advierte que no se trata de una concepción romántica del arte, aun si se pueden encontrar ciertas cercanías con la tradición del romanticismo alemán.³⁹

³⁵ Deleuze, *Pourparlers*, cit., p. 171. Deleuze refiere la expresión «flagrante delito de fabular» a Pierre Perrault (Deleuze, *Cinéma 2*, cit., p. 290, nota 49). Cf. Bogue, *op. cit.*, pp. 212-213.

³⁶ En un sentido más activo, el artista y la comunidad emergente se erigen como «intercesores», que se ayudan en el proceso de mutua constitución. El film *Pour la suite du monde* (1963) de Perrault es ilustrativo: el autor hace revivir a un grupo de isleños de Quebec ciertas prácticas de pesca abandonadas. Mientras llevan a cabo esta tarea, comparten recuerdos ancestrales y comienzan a formar una nueva comunidad. Es así como la cámara los captura fabulando, en el proceso de fabulación que es al mismo tiempo el de su auto-invencción. Cf. Bogue, *op. cit.*, pp. 212-213.

³⁷ Para la temática del pueblo que falta, véase *Cinéma 2...*, cit., pp. 281 ss, 353; *Pourparlers*, cit., pp. 171, 215, 235; *Qu'est-ce...*, cit., pp. 94-96.

³⁸ Cf. Deleuze, G.-Guattari, F., *L'Anti-Cédipe*, cit., p. 305. El segundo volumen sobre el cine retoma y profundiza dicha idea: «Si el pueblo falta, si ya no hay conciencia, evolución, revolución, el esquema mismo de la inversión [*renversement*] deviene imposible. Ya no habrá conquista del poder por un proletariado, o por un pueblo unido o unificado [...] Lo que acabó con la toma de conciencia, es justamente la toma de conciencia de que no había pueblo, sino siempre muchos pueblos, una infinidad de pueblos [...] Es por ello que el cine del tercer mundo es un cine de minorías, porque el pueblo no existe sino en estado de minoría, y por eso falta». Deleuze, *Cinéma 2*, cit., p. 286.

³⁹ Cf. Deleuze-Guattari, *Mille...*, cit., p. 426. Mengue encuentra tres puntos de contacto entre la perspectiva deleuzeana y Heidegger o la tradición del romanticismo alemán: el objeto

Es conveniente observar que la tesis, tal como surge en el segundo volumen sobre el cine, tiene un fuerte anclaje histórico. Deleuze presenta la idea con vistas a diferenciar el cine político clásico del moderno. En el caso del primero, el pueblo siempre «está allí», aun oprimido, engañado, sometido, ciego o inconsciente; el pueblo tiene una existencia virtual y, mediante la toma de conciencia, ha de actualizarse. Pero diversos factores históricos pusieron en crisis dicha idea: el hitlerismo, cuyo objeto eran las masas sometidas; el stalinismo, centrado en la unidad tiránica del partido; la descomposición del pueblo estadounidense. La base del cine político moderno radica en que el pueblo ya no existe o no existe todavía; la constatación de que el pueblo falta es el fundamento del nuevo cine de minorías.⁴⁰ El pueblo falta, en suma, porque no hay un pueblo, sino «muchos pueblos, una infinidad de pueblos». Con todo, sería un error captar esta nueva situación de un modo exclusivamente negativo; al contrario, es porque el pueblo falta que el autor del film produce enunciados colectivos que son como «gérmenes del pueblo por venir», como una «prefiguración» de un pueblo que falta.⁴¹

3. No obstante esta referencia a coyunturas históricas, la noción deleuziana debe ser comprendida en relación con el devenir. La «falta» en cuestión no puede ser remediada por ninguna comunidad histórica, sino que es la consecuencia inevitable de la in-actualidad del devenir, que implica instalarse en una «nube a-histórica». Es por ello que ningún grupo históricamente existente puede resultar adecuado y el pueblo esté condenado a ser siempre por venir.⁴² Este irrealizable en el tiempo es necesario en la medida en que impide desesperar ante la historia.⁴³ En rigor, no sólo el arte, sino también la filosofía, se dirigen a un pueblo que no existe y no lo hará jamás:

político es el pueblo (su invención); es necesario el arte para crearlo, de manera que el arte es político y la política es arte; el rol de la fabulación es decisivo. Sin embargo, el autor señala cuatro puntos de desacuerdo: para Deleuze, el pueblo está ausente; dicha idea remite a su condición menor; la fabulación no es imaginaria ni utópica; la función del pueblo es resistir. Cf. Mengue, P., «People and fabulation», en Buchanan, I. - Thoburn, N. (eds.), *Deleuze and politics*, Edinburgh, Edinburgh U. P., 2008, pp. 224-225.

⁴⁰ Cf. Deleuze, *Cinéma 2, cit.*, pp. 281 y ss.

⁴¹ La necesidad de fabular deriva, además, de una situación histórica concreta: en el cine del tercer mundo, la cultura se encuentra colonizada por las historias importadas del extranjero, así como por los mitos al servicio del colonizador. Por tanto, es necesario «darse intereses» y ponerlos a fabular. Cf. *Ibid.*, pp. 288 y ss.

⁴² Deleuze explica que los poderes establecidos (mass-media, partidos, sindicatos) organizan a los pueblos, los «bombardean» a fin de controlarlos o destruirlos. De allí que el artista mantenga una relación diferente con el pueblo: ya no se dirige a él como a una fuerza constituida, sino que constata su falta. La alternativa «¿Habitar como un poeta o como un asesino?» consiste en cerrar los agenciamientos y precipitarlos en agujeros negros, o bien acompañar el movimiento por el cual el arte arrastraría a la tierra y al pueblo como vectores que abren un cosmos. Cf. Deleuze-Guattari, *Mille..., cit.*, pp. 426-427.

⁴³ Cf. Deleuze, *Pourparlers, cit.*, p. 171 ss.

«El arte y la filosofía se reúnen en este punto, la constitución de una tierra y de un pueblo que faltan, como correlato de la creación [...] Este pueblo y esta tierra no se encontrarán en nuestras democracias. Las democracias son mayorías, pero un devenir es por naturaleza aquello que se sustrae siempre de la mayoría»⁴⁴

La idea deleuzeana de pueblo se liga con el devenir y la minoridad: «el pueblo que falta es un devenir»; el pueblo «estalla» en minorías.⁴⁵ El par mayoría/minoría no se deja apresar en términos cuantitativos, pues la diferencia es de naturaleza. La mayoría designa un patrón que supone un estado de dominación política, social, cultural; dado que, en Occidente, dicho patrón reside en la figura del «Hombre-blanco-varón-adulto-habitante de las ciudades-hablante de una lengua estándar-europeo-heterosexual», todo el resto de los seres (las mujeres, los niños, los animales) son «minoritarios».⁴⁶ Dicho de otro modo, el Hombre es la entidad molar por excelencia, el criterio que organiza y distribuye las dicotomías, el «Punto Central» que esparce sus rasgos dominantes en cada oposición: hombre-(mujer); adulto-(niño); blanco-(negro, amarillo o rojo); razonable-(animal). La función principal del centro es «organizar las distribuciones duales, reproducirse en el término principal de la oposición», constituir una mayoría «por redundancia».⁴⁷

Es posible comprender ahora por qué Deleuze rechaza, en el citado fragmento, la existencia del pueblo y la tierra entre las democracias actuales. Ellas conciernen las mayorías, es decir: la producción y reproducción de un régimen de poder que propaga su forma dominante como criterio-patrón de todo lo real. Por el contrario, la raza a la cual apelan el arte y la filosofía no es pura sino «oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediablemente menor».⁴⁸ Además, desde un ángulo histórico, el mundo moderno se define por el «efecto-media», esto es: por haber remplazado la Naturaleza con la información. De allí que sea preciso, según Deleuze, sobrepasar [*dépasser*] la información y extraer «un puro acto de palabra, fabulación creadora» que sea el reverso de los mitos dominantes y de las palabras en curso.⁴⁹ La meta crítica de la fabulación es la ruptura de la continuidad de los relatos recibidos y las historias hegemónicas, mientras que su función positiva radica en la elaboración de imágenes liberadas de las convenciones narrativas y abiertas a la construcción de nuevos agenciamientos sociales.⁵⁰

⁴⁴ Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce..., cit.*, p. 104; también p. 94.

⁴⁵ Deleuze, *Cinéma 2, cit.*, p. 283.

⁴⁶ Cf. Deleuze-Guattari, *Mille..., cit.*, p. 133.

⁴⁷ En este sentido, el devenir es diferente de la Historia, que involucra la conquista de una mayoría. Cf. *Ibid.*, pp. 355; 358.

⁴⁸ Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce..., cit.*, pp. 104-105.

⁴⁹ Deleuze, *Cinéma 2, cit.*, pp. 352-353.

⁵⁰ Por otro lado, la fabulación bergsoniana cumple la función política de perpetuar una sociedad cerrada, estática, mientras que la versión deleuzeana promueve la invención de un pueblo y la formación de nuevos modos de interacción social. Cf. Bogue, *op. cit.*, p. 221.

En suma, la apuesta deleuzeana reside en la potencia fabuladora del arte y de la filosofía, dirigidos a un pueblo ausente *de iure* en la historia, en contraposición con el relato utópico, ideal, que regula las comunidades efectivamente existentes.

IV. *La creación de lo posible versus la realización de lo posible*

1. La tercera razón por la cual argumentamos que el pensamiento deleuzeano no es utópico concierne el problema de lo posible. Como hemos adelantado, Mengue sostiene la incompatibilidad entre la filosofía deleuzeana y la utopía a causa de la oposición entre lo posible, elemento ligado necesariamente a la utopía, y lo virtual, que es un concepto clave de la ontología deleuzeana.⁵¹ A nuestro juicio, la oposición fundamental en este contexto no se da entre lo virtual y lo posible, sino entre dos formas de entender lo posible.

En primer lugar, lo posible puede ser comprendido a partir del presente del cual depende y del cual forma un doble en tanto programa a realizar. Deleuze retoma las célebres críticas de Bergson a esta forma de comprender la posibilidad que implica la confusión del más y del menos. En la idea de posible hay «más» que en la idea de real, pues lo posible es lo real más un acto del espíritu que arroja al pasado la imagen de lo que ya se produjo. El error consiste en hacer como si lo posible precediera a la existencia, esto es: en lugar de captar cada existente en su novedad, se lo relaciona con un elemento preformado del cual todo saldría por realización.⁵²

Sin embargo, encontramos en Deleuze otra acepción de lo posible que se patentiza 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 irreductible a los determinismos sociales y a las series causales. Como hemos visto al abordar la oposición entre la historia y el devenir, la primera da cuenta de los acontecimientos en base a causalidades según el antes y el después, pero la tesis deleuzeana es que el acontecimiento en sí mismo está «desenganchado [*en décrochage*] 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*».⁵³ El hecho de que el acontecimiento tenga una parte virtual, incorporeal, ideal, es lo que permite que, aun si es «contrariado, reprimido, recuperado, traicionado», él compor-

⁵¹ Para la diferencia entre lo virtual y lo posible, véase Deleuze, *Différence...*, cit., pp. 269-276; *Le bergsonisme*, cit., pp. 99 y ss; *L'île déserte et autres textes*, cit., p. 140.

⁵² Cf. Deleuze, *Le bergsonisme*, cit., pp. 6 y ss.

⁵³ Deleuze, *Deux régimes de fous...*, cit., p. 215, la *italica* es nuestra.

te igualmente «algo insuperable [*indépassable*] [...] por más que el acontecimiento sea antiguo, no se deja superar: *él es apertura de lo posible*». ⁵⁴ Deleuze vincula de esta manera la dimensión del acontecimiento irreductible a las series históricas, gracias a la cual no es posible sobrepasarlo o ir más allá —*i.e.* trascenderlo—, con la generación de lo posible:

«El acontecimiento es [...] un estado inestable que *abre un nuevo campo de posibles* [...] él es apertura de lo posible [...] [Mayo del 68] es un fenómeno colectivo bajo la forma: “De lo posible, o si no me ahogo...” Lo posible no preexiste, es creado por el acontecimiento [...] No hay ninguna solución que no sea creativa» ⁵⁵

Para Deleuze hay un *régimen de posibilidad* diferente al de la alternativa: lo posible no lo tenemos de antemano, antes de haberlo creado, sino que *lo posible es crear lo posible*. En lugar de existir antes del acontecimiento, lo posible sucede por su irrupción; en este sentido, «el acontecimiento político por excelencia —la revolución— no es la realización de un posible, sino la *apertura de lo posible*». ⁵⁶ En la expresión «campo de posibles» el término «posibles» no designa la serie de alternativas reales e imaginarias, el conjunto de disyunciones exclusivas de una sociedad dada, sino que concierne a la emergencia dinámica de *lo nuevo*. Desde esta perspectiva, hay una diferencia de naturaleza entre lo posible que se *realiza* y lo posible que se *crea*. La apertura de lo posible es una meta y, aún más, una necesidad; de allí que Deleuze recurra a la expresión «De lo posible, o si no me ahogo» en diversas oportunidades. ⁵⁷

2. El objeto de la creación son nuevas «posibilidades de vida», que no son actos a realizar, ni elecciones o gustos particulares, sino que expresan modos de existencia concretos. La posibilidad de vida es una evaluación, una manera singular de repartir lo bueno y lo malo. A su vez, un acontecimiento político es una nueva repartición de afectos, una nueva circunscripción de lo intolerable. ⁵⁸ Para Deleuze el acontecimiento abre un espacio para la novedad, cuyo objeto está dado por los modos de existencia en una sociedad determinada: «Es una cuestión de vida. El acontecimiento crea una nueva

⁵⁴ *Ibid.*, p. 215, la *cursiva* es nuestra.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 215-217.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 336, 349.

⁵⁷ Por ejemplo, *Cinéma 1...*, *cit.*, p. 221; *Deux régimes...*, *cit.*, p. 216. En el texto sobre Beckett de 1992, tres años después de la caída del Muro de Berlín, Deleuze afirma que «Ya no hay más de lo posible: un espinosismo desencarnado». La distinción clave se da entre el fatigado [*le fatigué*] y el agotado [*l'épuisé*]: el fatigado ha agotado la realización de lo posible, pero el agotado ha agotado lo posible mismo; el primero ya no puede realizar, mientras que el segundo no puede siquiera «posibilitar». En el contexto signado por la caída del Muro, Deleuze sostiene que lo posible está agotado, que ya no lo hay, que no estamos simplemente cansados; el mundo presente es sofocador, pues los posibles desaparecieron. Cf. Deleuze, G., «L'Épuisé», en S. Beckett, *Quad*, Paris, Minuit, 2006.

⁵⁸ Cf. Zourabichvili, «Deleuze et le possible...», *cit.*, pp. 340-341.

existencia, produce una nueva subjetividad (nuevas relaciones con el cuerpo, el tiempo, la sexualidad, el medio, la cultura, el trabajo...)»⁵⁹ Ahora bien, nuestro autor asevera que es preciso contra-efectuar el acontecimiento, esto es: quererlo, volverse digno de él:

«Es necesario que la sociedad sea capaz de formar los agenciamientos colectivos correspondientes a la nueva subjetividad, de manera tal *que ella quiera la mutación*. Esto es una verdadera “reconversión” [...] con la parte de iniciativa y de creación que constituyen un nuevo estado social *capaz de responder* a las exigencias del acontecimiento».⁶⁰

Deleuze explica que, ante la mutación social provocada por el acontecimiento, no basta con desprender las consecuencias políticas o económicas que se despliegan de modo causal, sino que es necesaria una «reconversión subjetiva» que *quiera* la mutación misma, es decir: que genere nuevos agenciamientos colectivos a fin de responder al acontecimiento. En este sentido, no basta con captar la situación como campo de posibles, sino que es necesario inventar el agenciamiento material, espacio-temporal, que actualice las nuevas posibilidades de vida, en lugar de dejarlas perecer en el antiguo régimen.

Por otro lado, nuestro autor sostiene que Mayo del 68 fue «un fenómeno de videncia, como si una sociedad viese de golpe aquello que ella contenía de intolerable y viese también la posibilidad de otra cosa».⁶¹ Dicha consideración se inscribe en la idea deleuzeana más general según la cual lo político es «un asunto de percepción»; de allí que la apertura de un nuevo campo de posibles esté ligada a nuevas condiciones de percepción. La percepción de lo puramente posible supone un espacio-tiempo desprovisto de coordenadas, independiente de toda actualización en un estado de cosas («el puro lugar de lo posible»)⁶² Sostener que «todo es posible» o «todo deviene posible» implica que nada está dado de antemano, porque todo resta por crear; la nueva sensibilidad no dispone de ninguna imagen concreta que le sea adecuada.⁶³

A partir de lo expuesto, cabe concluir que la expresión «creación de lo posible» significa que el acontecimiento hace emerger un nuevo sentido de lo posible y llama a un acto de creación que responda a la mutación. Inventar lo posible equivale a organizar un agenciamiento espacio-temporal inédito.

⁵⁹ Deleuze, *Deux régimes...*, cit., p. 216.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 216, la *italica* es nuestra.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 215-216.

⁶² Deleuze, *Cinéma 1...*, p. 155.

⁶³ Zourabichvili sugiere distinguir entre espera y esperanza: «la filosofía de la inmanencia implica una esperanza en su cláusula misma “No se puede saber por adelantado”» (Zourabichvili, *op. cit.*, p. 340). Cf. Deleuze, G., *Différence...*, cit., p. 187; Deleuze-Guattari, *Mille...*, cit., pp. 306-307; Deleuze, *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1996, pp. 14-15.

to, en respuesta a la nueva posibilidad de vida suscitada por el acontecimiento. En suma, Deleuze renueva la comprensión de lo posible y apuesta, ya no por la utopía, que constituye un proyecto alternativo que busca ser realizado, sino por los nuevos modos de existencia surgidos de los acontecimientos políticos y por una respuesta creativa gracias a la cual la sociedad modifique sus condiciones de existencia.

V. *El principio de inmanencia y la utopía*

1. De acuerdo con la hipótesis que hemos desplegado hasta aquí, la filosofía deleuzeana difiere sustancialmente del pensamiento de la utopía. No obstante, la temática tiene una importancia estratégica en la medida en que pone de manifiesto una ambigüedad relativa al principio deleuzeano de inmanencia, que constituye un elemento crucial de su pensamiento.

En primer lugar, es justo observar que Deleuze no tematiza el «principio de inmanencia» en cuanto tal.⁶⁴ Sin embargo, una extensa cita de François Châtelet, incluida por nuestro autor en *Périclès et Verdi*, señala lo esencial de la inmanencia asumida como un postulado político, que tiene como efecto principal la impugnación de las trascendencias:

«En nuestra jerga de filósofos, llamamos trascendencia a un principio puesto a la vez como fuente [*source*] de toda explicación y como realidad superior. La palabra es bonita y la encuentro cómoda. Los “presuntuosos” [*outrécuidants*], pequeños o grandes, desde el líder de un grupúsculo al presidente de los EEUU [...] funcionan a golpes de trascendencia, como el “clochard” a golpes de vino tinto. El Dios medieval se ha dispersado, sin perder por ello su fuerza y su unidad formal: la Ciencia, la Clase Obrera, la Patria, el Progreso, la Salud, la Seguridad, la Democracia, el Socialismo —la lista sería demasiado larga— son algunos de sus avatares. Estas trascendencias han tomado su lugar (es decir que él está todavía ahí, omnipresente), y ejercen con una ferocidad aumentada sus tareas de organización y de exterminio».⁶⁵

Châtelet sostiene que la política contemporánea se caracteriza por la apelación a instancias de trascendencia, esto es: unidades ideales, con pretensiones de normatividad, ubicadas por definición más allá de todo plano de pensamiento y de acción (La Revolución, La Patria, La Seguridad). La posición de un Ideal, incluso como horizonte regulador (a la manera de Kant, o de las izquierdas europeas contemporáneas con la doctrina de los Derechos

⁶⁴ La expresión es acuñada por Mengue en *Utopies...*, *cit.*, p. 40. No compartimos su juicio acerca de que «la inmanencia política deleuziana, para ser fiel a sí misma, debe aceptar la idea de una inmanencia quebrada [*faillée*], discontinua». Cf. Mengue, P., «Le peuple...», *cit.*, pp. 19, 27; Mengue, *Utopies...*, *cit.*, p. 46 ss.

⁶⁵ Deleuze, G., *Périclès...*, *cit.*, pp. 7-8.

del Hombre), introduce una trascendencia que remite la vida y sus potencias a una normatividad superior, a valores que la regulan.⁶⁶ En un sentido amplio, son ejemplos de trascendencia tanto las variaciones de un mundo suprasensible (Dios, la esencia, lo verdadero) como las Ideas del mundo inteligible de Platón, el Sujeto trascendental kantiano, los Derechos del Hombre o simplemente el Hombre, así como toda posición de valor superior y universal (el Bien, la Justicia).⁶⁷

Es posible percibir que esta crítica de la trascendencia afecta la utopía, en la medida en que ésta es comprendida como un relato que describe una comunidad ideal, necesariamente trascendente a la situación actual. El principio de inmanencia rechaza los ideales y, por tanto, la posibilidad de una utopía. Las diferentes tentativas por plantear «otro mundo», aun si no es en clave religiosa sino política, introducen una trascendencia disimulada.⁶⁸

2. Ahora bien, la idea deleuzeana de inmanencia no se reduce a su rechazo a las trascendencias. Desde el punto de vista afirmativo, el principio de inmanencia no propone impugnar todo ideal, sino reevaluarlo a partir de lo que provoca en sí mismo, al margen de los avatares históricos posteriores. En rigor, Deleuze no reivindica cualquier ideal sino el caso particular de la revolución, con el propósito de escapar a las supuestas «lecciones» pesimistas de la historia que quieren demostrar, en virtud de los «fracasos» de los movimientos emancipatorios, la inutilidad de toda acción transformadora.

Concretamente, la inmanencia constituye un tipo de evaluación que, en lugar de considerar el éxito o el fracaso histórico de un movimiento transformador, se atiene a los efectos que provocó al tiempo que se llevaba a cabo. Dejando a un lado los resultados negativos en que pudo haber desembocado, el principio de inmanencia invita a pensar y sopesar el impacto de una acción

⁶⁶ Por razones de espacio y de pertinencia temática, dejaremos a un lado el problema del lazo entre el nihilismo y la trascendencia. Cabe señalar que, según la crítica nietzscheana prolongada por Deleuze, los ideales de cualquier índole envuelven una posición nihilista en la medida en que desdoblán la realidad introduciendo un corte o una discontinuidad entre la realidad real y la ideal. Ellos se erigen como una ficción aún más real que la propia realidad en su condición de modelo, jerárquicamente más fundamental. Cf. «La critique nietzschéenne et deleuzienne de l'Idéal» en Mengue, *Utopies...*, cit., p. 23 ss.

⁶⁷ Cf. Mengue, *Utopies...*, cit., p. 40. El caso de los derechos humanos ilustra de manera adecuada el abordaje deleuzeano, dado que su posición crítica impugna su estatus trascendente y abstracto. Deleuze no objeta los derechos humanos en cuanto tales, sino que señala su condición de meras idealidades abstractas que no tocan lo esencial de los modos de existencia de los seres humanos y que resultan impotentes frente al dominio capitalista (Deleuze, G.,-Guattari, F., *Qu'est-ce...*, cit., p. 103). Véase también Deleuze, G., *L'Abécédaire...*, cit., «G comme Gauche».

⁶⁸ En esta línea, Mengue critica a Negri y Hardt por esbozar «otro mundo» que, en lugar de tener un sentido inmanente —el mundo no cesa de cambiar, de modo que a cada momento es otro—, envuelve una acepción trascendente —«otro mundo» mienta un mundo sin dominación, finalmente justo y reconciliado. La inmanencia de las relaciones de fuerza y de potencia, de desigualdad y de dominación, resulta así negada por la posición de un mundo diferente. Cf. Mengue, P., *Utopies...*, cit., p. 31, nota 15.

política adoptando como centro de gravedad lo que hizo hacer, lo que provocó en su gesta. Ocurre lo mismo con la creencia o la apuesta por este mundo, cuyo eje es desplazado por Deleuze desde el objeto en el cual se cree o apuesta, al modo de ser de aquél que cree o apuesta.⁶⁹ La idea de inmanencia implica permanecer en el propio acto revolucionario, en lugar ir más allá o trascenderlo.⁷⁰

Es así como Deleuze plantea un triunfo «inmanente» de toda revolución. En el marco de sus disquisiciones sobre el arte en *Qu'est-ce que la philosophie?*, explica que los monumentos artísticos no conmemoran ni honran acontecimientos pasados, sino que le comunican al porvenir «las sensaciones que encarnan el acontecimiento: el sufrimiento siempre renovado de los hombres, su protesta recreada, su lucha siempre retomada». Nuestro autor se pregunta si, como el sufrimiento es eterno y las revoluciones no sobreviven a su victoria, «todo es en vano». Pero esta es una mala manera de plantear el problema, un modo inadecuado de evaluar:

*«el éxito de una revolución no reside sino en ella misma, precisamente en las vibraciones, los abrazos, las aperturas que ella dio a los hombres en el momento en que se hacía, y que componen en sí un monumento siempre por venir, como esos túmulos a los que cada nuevo viajero aporta una piedra. La victoria de una revolución es inmanente, y consiste en los nuevos lazos que instaure entre los hombres, aun cuando éstos no duren más que su materia en fusión y muy pronto dejen lugar a la división, a la traición».*⁷¹

Deleuze recurre a Kant al momento de afirmar que el concepto de revolución no reside en la manera en que ésta puede ser llevada adelante en un campo social relativo, sino en el *entusiasmo* con el cual es pensada, lo cual no implica nada racional o razonable. La victoria de la revolución radica en el «entusiasmo inmanente» que generó, al margen de las decepciones históricas.⁷² Esta manera de evaluar remite a una distinción aristotélica prolongada en la *actio immanens* medieval: los efectos de una acción permanecen en los agentes, sin trascenderlos.⁷³

⁶⁹ Cf. Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce...?*, cit., pp. 71-72; Deleuze, G., *Cinéma 1. L'Image-temps*, Paris, Minuit, 1991, pp. 164 ss.

⁷⁰ El término *inmanencia* remite al verbo «immanere» (del griego *emménō*), que es un vocablo raro del latín tardío que significa «permanecer en». «Immanere» está compuesto por la conjunción de «in» y «manere», verbo del que toma la significación de «quedarse en el mismo lugar», «permanecer fijado» (en francés, *demeurer*; en inglés, *stay*; en alemán, *bleiben*). En un sentido general, «inmanencia» señala el estado de lo que permanece dentro, lo que es interior o inherente a una cosa. Cf. Lalande, *op. cit.*, p. 468; Forcellini, V., *Totius Latinitatis Lexicon*, I-IV, Leiden, 1940, p. 1972; Magnavacca, *op. cit.*, p. 344.

⁷¹ Cf. Deleuze, G.-Guattari, F., *Qu'est-ce ...?*, cit., p. 167, la *itálica* es nuestra.

⁷² Cf. *Ibid.*, pp. 96-97.

⁷³ Aristóteles diferencia las potencias (*dýnamis*) cuyo fin es el uso —por ejemplo, el fin de la vista es la visión, y fuera de ésta no se produce ninguna obra (*érgon*) en base a la vista— y las potencias que producen algo —como la edificación, que produce una casa. En este se-

En suma, el principio de inmanencia en el campo político se define por dos operaciones diferentes: la crítica de toda trascendencia y la re-evaluación de las acciones transformadoras a partir de sus efectos momentáneos. Si tenemos en cuenta que la revolución es un tipo de utopía —lo veremos a continuación—, y aplicamos la matriz interpretativa que venimos de analizar, podemos afirmar el principio deleuzeano de inmanencia mantiene una relación tensa con la utopía: por un lado, la impugna a causa de su condición ideal; por otro lado, se concentra en los efectos inmanentes que ella genera, sin rechazar el ideal en cuanto tal («Incluso las ilusiones de trascendencia nos sirven y ofrecen anécdotas vitales».⁷⁴

3. Un segundo punto de encuentro entre la utopía y la inmanencia remite a la distinción entre tipos de utopía. Deleuze precisa que la diferenciación entre un socialismo científico y otro utópico no tiene mayor importancia, sino que «lo que cuenta son los diversos tipos de utopía, siendo la revolución uno de esos tipos». De dicha variedad de clases, nuestro autor menciona dos claramente contrapuestas: «las utopías autoritarias o de trascendencia y las utopías libertarias, revolucionarias, inmanentes.»⁷⁵

La tipología propuesta por Deleuze tiene como criterio exclusivo la inmanencia y la trascendencia; las primeras guardan un carácter positivo —son libertarias—, mientras que las segundas actualizan el riesgo del autoritarismo y la trascendencia intrínseco a toda filosofía y a toda utopía. Es justo observar que, al margen de esta escueta alusión, Deleuze no describe las clases de utopía ni tampoco las retoma en otro análisis.⁷⁶ Ello no obstante, nuestro

gundo caso, la potencia tiene como resultado otra cosa además del uso, de manera que su acto está en lo que se hace —la edificación en lo que se edifica, la acción de tejer en lo que se teje. Por el contrario, en el primer caso la potencia no tiene otro resultado que el acto mismo, de manera tal que el acto está en el propio agente: la visión en el que ve, la especulación en el que especula, la vida y la felicidad en el alma. La inmanencia aparece vinculada al primer tipo de potencia, cuyo acto permanece en el agente, mientras que la trascendencia remite al segundo caso, en el que la actualización de la potencia consiste en un objeto diferente del agente (cf. Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe (griego, latín, castellano) por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998, 1050 a 24-35). En la terminología escolástica del siglo XIII encontramos la distinción entre *actio transiens* y *actio immanens*: mientras que la primera es una acción cuyo efecto se dirige a otro ente exterior al agente —v.gr., dibujar, pintar, esculpir, calentar—, la acción inmanente es aquella que permanece en el agente perfeccionándolo, aún si sus consecuencias pueden afectar a otro —v.gr., entender, sentir, reflexionar, querer. El carácter «transitivo» o bien «inmanente» de los efectos constituye el criterio de distinción entre los distintos tipos de *actio*: la *actio transiens* procede del agente hacia una cosa exterior, hacia un objeto al que de alguna manera modifica, mientras que la *actio immanens* no se proyecta hacia el exterior sino que persiste en el mismo agente como perfección suya, sin modificar en absoluto su objeto —el hecho de ver no modifica al objeto visto, sino sólo al ser que ve. Cf. «*immanentia*» en Magnavacca, *op. cit.*, p. 344.

⁷⁴ Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce..., cit.*, p. 71.

⁷⁵ Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce..., cit.*, p. 96.

⁷⁶ Cf. Mengue, *Utopies..., cit.*, p. 46 ss. Mengue adopta una perspectiva crítica al sostener que «invocar las *utopías de inmanencia* es bautizar la dificultad, y no resolverla». *Ibid.*,

autor reivindica la conexión entre la revolución como utopía de inmanencia y «lo que hay de real aquí y ahora en la lucha contra el capitalismo», lo cual permite relanzar «nuevas luchas cada vez que la precedente es traicionada».⁷⁷

Encontramos en este abordaje de la utopía, que distingue entre buenas y malas según sean immanentes o trascendentes, un enfoque vinculado con la transitoria reivindicación de la utopía a causa de su relación con la historia —cf. *supra* §II. En este caso, no es la utopía a secas, sino la utopía de inmanencia, la que habilita la función crítica de la filosofía, su anti-capitalismo.

VI. Conclusión

En este trabajo hemos desarrollado la cuestión de la utopía en el pensamiento de Gilles Deleuze según dos vías diferentes. Primero, hemos argumentado que su filosofía es incompatible con la utopía en razón de sus opciones fundamentales: el devenir, la fabulación, la creación de lo posible. Segundo, hemos puesto de relieve una ambivalencia del principio de inmanencia en el terreno de la filosofía política. Su efecto principal radica en el rechazo de toda trascendencia por su condición abstracta, «presuntuosa», ajena a los modos de existencia concretos de los hombres. Sin embargo, hemos mostrado que no descarta por completo la idea de utopía. Por un lado, Deleuze distingue las utopías immanentes o libertarias de las utopías trascendentes o autoritarias; por el otro, sugiere una evaluación immanente de las acciones utópicas. Ambos enfoques conviven en el pensamiento de nuestro autor.

Desde el punto de vista de las prácticas políticas transformadoras, la filosofía deleuzeana no puede ser evaluada sólo por su desconfianza hacia el advenimiento de todo proyecto utópico. Antes bien, se trata de una filosofía de la inmanencia radical que, lejos de ser una mera aceptación de lo dado, apuesta por el devenir como generación de novedad, por los procesos minoritarios de fabulación como modos de ser ajenos a los modelos mayoritarios, por la creación de lo posible y su concomitante entusiasmo immanente, sea cual fuere el resultado histórico posterior.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Agamben, G., «L'immanence absolue», traducción de Judith Revel, en Alliez, E. (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Synthélabo, 1998, pp. 165-188.
- Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe (griego, latín, castellano) por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998.

p. 54.

⁷⁷ Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce..., cit.*, p. 96.

- Badiou, A., *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Paris, Hachette, 1997.
- Bogue, R., «Fabulation, narration and the people to come», en Boundas, C. (ed.), *Deleuze and philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, pp. 202-223.
- Buchanan, I., *Deleuzism. A Metacommentary*, Edinburgh, Edinburgh U. P., 2000.
- De Beistegui, M., «The Vertigo of immanence: Deleuze's spinozism», University of Warwick/Università degli Studi di Milano, *Research in Phenomenology*, 35, The Netherlands, 2005, pp. 77-100.
- Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- Deleuze, G., *Cinéma I. L'Image-temps*, Paris, Minuit, 1991.
- Deleuze, G., *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (con la colaboración de Cl. Parnet), Vidéo Éd. Montparnasse, 1996.
- Deleuze, G., *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1996.
- Deleuze, G., *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 2002.
- Deleuze, G. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, edición de D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2003.
- Deleuze, G., *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2004.
- Deleuze, G., *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, edición de D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2004.
- Deleuze, G., «Un manifeste de moins», en C. Bene y G. Deleuze, *Superpositions*, Paris, Minuit, 2004, pp. 85-131.
- Deleuze, G., *Pourparlers*, Paris, Minuit, 2005.
- Deleuze, G., «L'Épuisé», en S. Beckett, *Quad*, Paris, Minuit, 2006, pp. 55-106.
- Deleuze, G., *Le Pli*, Paris, Minuit, 2007.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2008.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *L'Anti-Édipe*, Paris, Minuit, 1973.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 2005.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 2006.
- Deleuze, G. y Parnet, C., *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994.
- Forcellini, V., *Totius Latinitatis Lexicon*, Leiden, 1940.
- Kerslake, C., *Immanence and the vertigo of philosophy: from Kant to Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh U. P., 2009.
- Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1968.
- Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Bs. As., Miño y Dávila, 2005.
- Mengue, P., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.
- Mengue, P., «People and fabulation», en Buchanan, I. y Thoburn, N. (eds.), *Deleuze and politics*, Edinburgh, Edinburgh U. P., 2008, pp. 218-239.
- Mengue, P., *Utopies et devenir deleuziens*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- Mengue, P., «Le peuple qui manque et le trou du politique», en Antonioli, M., Char-del, P.-A., et Regnauld, H. (dir), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Paris, Ed. Du Sandre, 2009, pp. 19-35.
- Montebello, P., *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
- Montebello, P., *Deleuze, philosophie et cinéma*, Paris, Vrin, 2008.
- Patton, P., «Deleuze, Rawls et la philosophie politique utopique», en *Cités «Deleuze politique»*, n.º 40 (2009), Paris, PUF, 2010, pp. 75-86.

- Pellejero, E., *Deleuze y la redefinición de la filosofía*, Jitanjáfora Morelia Editorial, Red Utopía, 2007.
- Sauvagnargues, A., «Nouveau», en Sasso, R.-Villani, A. (dir.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 2003, pp. 266-270.
- Scherer, R., *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998.
- Shirani, T., *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- Zourabichvili, F., «Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)», en Alliez, E. (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Synthélabo, 1998, pp. 335-357.
- Zourabichvili, F., « Les deux pensées de Deleuze et de Negri: une richesse et une chance », entretien avec Yoshihiko Ichida, 2002, URL= http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=imprimer&id_article=38 [última consulta: 31/07/2012].