

# *Filosofía del espacio y teoría de la acción en Gilles Deleuze*

## *Philosophy of space and theory of action in Gilles Deleuze*

RAFAEL E. MC NAMARA  
(UBA – UNLaM)

### RESUMEN

Nos proponemos pensar una teoría de la acción implícita en la filosofía deleuziana del espacio. El concepto de *profundidad*, en el que se despliega el carácter de la *intensidad* como *afirmación de la diferencia*, funciona como presupuesto de esta teoría. A partir de dos textos de Ruyer y Simondon mencionados por Deleuze, los afectos aparecen como expresión de aquella dimensión espacial *en* el sujeto. La *profundidad* se articula a su vez con las síntesis temporales en un recorrido que encuentra en la noción de *pliegue* el concepto adecuado para pensar un sujeto de la acción alternativo al yo sustancial.

### PALABRAS CLAVE

DELEUZE, ESPACIO, ACCIÓN, PROFUNDIDAD, PLIEGUE

### ABSTRACT

We aim to think a theory of action that is implicit in Deleuze's philosophy of space. The concept of *depth*, in which *intensity* is thought as *affirmation of difference*, works as an *a priori* for this theory. Through two texts by Ruyer and Simondon mentioned by Deleuze, affects appear as an expression of that spatial dimension *in* the subject. Also *depth* is linked with the temporal synthesis finding, lastly, in the notion of the *fold*, the right concept to think a subject of action which is an alternative to the substantial I.

### KEY WORDS

DELEUZE, SPACE, ACTION, DEPTH, FOLD

## INTRODUCCIÓN: ¿QUIÉN?

PARECE DIFÍCIL construir una teoría de la acción a partir de la filosofía deleuziana. ¿De qué acción podría hablarnos el filósofo de lo impersonal? De la negación de Bartleby hasta el devenir-imperceptible, del yo disuelto al cuerpo sin órganos, todo el pensamiento deleuziano pareciera conducir a la imposibilidad de pensar un sujeto de la acción. El problema solo es abordado explícitamente en *L'image-mouvement*, bajo el concepto de *imagen-acción*. En efecto, es posible encontrar allí una teoría de la acción, si se acepta que esos escritos ofrecen conceptos que pueden referirse no solo al cine sino también al universo material donde los humanos vivimos y morimos. Esa teoría permite pensar, sin duda, algunos de los aspectos más importantes de cualquier acto. Sin embargo, en el contexto de los estudios sobre cine, ese tipo de imagen forma parte del pasado. Todo cambió después de la Segunda Guerra, y los pensadores cinematográficos no solo dejaron de creer en la imagen-acción, sino que se hizo imposible seguir utilizándola de otra manera que no fuera paródica. Y si, como dice el filósofo siguiendo a Nietzsche, hay un médico de la civilización en todo verdadero pensador, esa imposibilidad solo puede ser el síntoma de algo más profundo. Es por eso que aquí se toma otro rumbo para pensar una posible teoría de la acción deleuziana. En efecto, el sujeto de la acción ya no puede ser el *yo* de una voluntad fundamental que actúa a partir de una conciencia clara. Si el sistema deleuziano es el del yo disuelto, ¿quién y cómo actúa?

Es posible encontrar una solución a este problema a partir de la teoría deleuziana de la *intensidad* desplegada en el capítulo quinto de *Différence et répétition*. Más específicamente, interesan algunos aspectos de la filosofía deleuziana del espacio relacionados con una de las tres características de la *intensidad*: la afirmación de la diferencia. En esa línea, se revelará como fundamental el concepto de *profundidad*. Lejos de ser un rodeo, este aspecto de la ontología del espacio está íntimamente ligado a la teoría de la acción buscada. En efecto, al desplegar dos pistas que el propio Deleuze ofrece en una nota aparentemente marginal,<sup>1</sup> se verá que hay una relación esencial entre la filosofía del espacio implícita en el capítulo mencionado y un posible concepto deleuziano de acción. En lo que sigue se intentará desplegar algunos hilos de los dos textos mencionados por el autor esperando mostrar, a partir de allí, que en el enlace entre espacio y acción está el germen de un pensamiento que será retomado en la última teoría deleuziana de la subjetividad: aquella que, a partir de su encuentro con Foucault, la piensa como *pliegue*.

1 Cf. Deleuze 1968, p. 304.

## II. PROFUNDIDAD Y FLUCTUATIO ANIMI

Partamos de un ejemplo concreto. Un niño juega al borde de un precipicio. Da pequeños saltos, corre, se detiene, se acerca y se aleja del abismo despreocupadamente. A metros de él, un espectador adulto siente cada vez más ansiedad. Un paso en falso puede ser fatal. ¿Qué hacer? El observador quisiera tomar al niño y llevarlo a un lugar seguro, lejos del vacío, pero una acción apresurada puede desencadenar la catástrofe. ¿Llamar al niño con un grito de alarma? Puede asustarse y caer. ¿Acercarse a él, para alejarlo del precipicio? Puede creer que es un juego, escapar, y caer. ¿Dejar el asunto y rogar que él solo se percate del peligro? Esto también parece riesgoso. Cualquier decisión es difícil, y sus consecuencias pueden pesar sobre la conciencia del adulto más tarde. Es que justamente el niño no parece tener la más mínima conciencia del peligro, y no cabe esperar que la tenga en los próximos segundos. La ansiedad del observador crece, mientras la tranquilidad del niño parece imperturbable. Esto se debe a que el mismo paso tiene una significación muy distinta según sea visto desde la perspectiva del niño o del adulto. El espacio de un metro que separa al infante del precipicio no significa nada para éste, mientras que al adulto le genera una ansiedad insoportable. vértigo y angustia. Parece evidente que los dos personajes habitan espacios diferentes. El niño se desplaza por un espacio *plano*. La mirada del adulto, en cambio, percibe un espacio *profundo*.

Estas dos dimensiones del espacio se pueden pensar a partir de otro ejemplo. Un hombre decide abandonar a su prometida. La cita a una hora determinada, y se pone un límite para concretar el plan. La acción, desde un punto de vista objetivo, parece sencilla: a la hora indicada tomará su mano, la mirará gravemente, y le dirá que ya no la ama. Pero en esa acción operan otros intereses, algunos confesables, otros no tanto. Cuando llega el momento, la ansiedad crece y nuestro personaje busca en vano el coraje para llevar a cabo su plan. La simpleza del gesto a realizar contrasta con la enorme dificultad de su acto. Esto sucede porque, según Ruyer, el «espacio vital de todo hombre, incluso de todo ser viviente, posee un relieve axiológico, una dimensión no geométrica que le da una profundidad no material, una dimensión de lo importante, lo grave. [...] La afectividad es la percepción confusa de esta dimensión, de esta profundidad».<sup>2</sup> Hay aquí una primera tesis a considerar: la afección funciona como puerta de acceso a un plano *profundo* del espacio, «dimensión dinámica por excelencia».<sup>3</sup>

A partir de las dos situaciones descriptas, y otras similares, es posible pensar una teoría de la acción que supone una cierta concepción del espacio.

2 Ruyer 1956, p. 244. Los dos ejemplos anteriores, ligeramente modificados, fueron extraídos de este artículo.

3 *Ibid.*, p. 245.

No se pretende agotar aquí todos los matices del anudamiento entre acción y espacialidad, sino solo explorarlo a partir del enlace entre *afectos y profundidad*, tal como aparece sugerido en el capítulo quinto de *Différence et répétition*. Allí Deleuze construye un sistema de la *intensidad* que además de ser una de las mitades del campo trascendental –siendo la teoría de la *Idea* la que lo completa–, lleva implícita una ontología del espacio.<sup>4</sup>

El trabajo de Ruyer aparece citado durante la exposición de uno de los aspectos fundamentales de la *intensidad*: la afirmación de la diferencia.<sup>5</sup> El pasaje pone en evidencia el rol central de ese concepto en la filosofía de la diferencia que Deleuze propone en esta obra, y el aspecto que nos ocupa lleva implícita su crítica general a la representación como imagen del pensamiento. Se muestra allí que la *negación* –pensada como categoría ontológica esencial en algunos sistemas filosóficos– no es para Deleuze más que el efecto desnaturalizado de una *afirmación* más fundamental. Del mismo modo, la *oposición* es sólo una proyección superficial y distorsionada de la *diferencia*.<sup>6</sup> En el marco de una filosofía del espacio, *negación* y *oposición* solo son válidas en el plano de lo *extenso* y *cualificado*, conceptos que caracterizan el espacio empírico y constituyen la base de la representación y la identidad. Frente a estas, Deleuze propone una nueva filosofía que tiene en la *intensidad* uno de sus ejes fundamentales. Las consecuencias de este desarrollo a la hora de pensar la espacialidad son radicales, y suponen una inversión de la imagen clásica que la filosofía se hizo del espacio: mientras que habitualmente fue pensado como *extensión*, Deleuze muestra que su dimensión fundamental es *intensiva*. En ese sentido, Gregory Flaxman supo aislar un aspecto central de la ontología deleuziana del espacio al contraponerla con la estética trascendental kantiana.<sup>7</sup> Si, como dice Deleuze, Kant propuso un nuevo modo de pensar el tiempo al liberarlo

4 Los distintos aspectos de esta ontología son objeto de una investigación en curso. Aquí solo se abordará uno de ellos.

5 No se tomarán en cuenta otras menciones, sin embargo fundamentales para otros temas, que Deleuze hace de este autor. Para el rol de Ruyer en la teoría deleuziana de la Idea: cf. Pachilla, P., «El mundo entero es un huevo. Ruyer, Deleuze, y la génesis ideal como embriología», en Osswald y Kretschel 2016, pp. 43-51. Para la influencia de Ruyer en la obra deleuziana en su conjunto: cf. Bogue, R., «Raymond Ruyer», en Jones y Roffe 2009, pp. 300-320. Curiosamente, el artículo de Bogue descarta la mención del artículo que aquí interesa por considerar que «no toca temas que sean centrales para ninguno de los dos filósofos» (*ibid.*, p. 319). Sin embargo, lo contrario parece ser el caso: dicho texto aborda la teoría de los valores ruyeria, a la que el autor dedicaría más tarde dos libros. En el caso de Deleuze, se espera mostrar que no cabe subestimar la importancia del concepto de *profundidad*.

6 Cf. Deleuze 1968, pp. 301-305.

7 Cf. Flaxman, G.: «Transcendental Aesthetics: Deleuze's Philosophy of Space», en Buchanan y Lambert 2005, pp. 176-188.

de su subordinación al movimiento,<sup>8</sup> cabe preguntar si el espacio es objeto de un tratamiento análogo en la filosofía crítica. La respuesta es negativa, ya que el espacio kantiano no transgrede, en lo fundamental, la imagen tradicional que lo piensa como una dimensión extensa cuyas características coinciden con la geometría euclidiana. Flaxman muestra que existe en este punto una oposición radical entre las filosofías de Kant y Deleuze. Según el primero, el espacio sería una forma extensiva, homogénea y plana. El segundo, en cambio, piensa el espacio trascendental como una profundidad intensiva y heterogénea. En la filosofía genética de Deleuze se trata incluso de mostrar que el espacio extensivo y homogéneo *resulta* del juego de las intensidades en una *profundidad* originaria.

«Profundidad» es justamente el nombre de la *intensidad* en el pasaje que nos ocupa. Deleuze dice allí que «las oposiciones siempre son planas; expresan solo sobre un plano el efecto desnaturalizado de una profundidad original».<sup>9</sup> En función de esta tesis el filósofo puede, una vez más, volver a su habitual crítica al sistema hegeliano. Para Deleuze, la dialéctica entendida como síntesis de opuestos presenta una falsa filosofía de la diferencia. No ha de buscarse la solución de los problemas en una síntesis de términos contradictorios, identificables cada uno por su lado, sino en una síntesis intensiva que se produce en la *profundidad*, es decir, en un plano trascendental donde las diferencias se acoplan en tanto tales. El lugar mismo en el que dos términos pueden oponerse no es más que un espacio extenso *constituido* por disparidades intensivas que tienen su propio orden de comunicación en una profundidad original. El artículo de Ruyer intenta caracterizar los modos en los que esa profundidad puede ser *sentida* por un sujeto cualquiera. Los ejemplos citados arriba permiten pensar ese sentimiento como precondition de la acción. Este aspecto afectivo expresa, para este filósofo, un «*décalage*»<sup>10</sup> espacial (es decir un desfase, desajuste o diferencia). Es este el punto preciso en que la ontología del espacio se anuda con una teoría de la acción.

Los ejemplos de Ruyer muestran situaciones de desfase entre lo que Deleuze llamaría las dimensiones *extensiva* e *intensiva* del movimiento: facilidad de tomar la mano de la futura ex novia, dificultad extrema de comunicarle la decisión de abandonarla. En el vocabulario ruyariano, el *décalage* se da entre

8 Cf. Deleuze 1968, pp. 119 y ss.

9 *Ibid.*, p. 304 (trad. cast. en Deleuze 2002: p. 353; se indicará la traducción cada vez que corresponda). Esta tesis es recurrente en el Deleuze de esos años. Por ejemplo, en una entrevista de marzo de 1969, durante una consideración acerca de las diferencias entre Hegel y Marx en particular y su concepción de la filosofía en general, el filósofo afirma que «bajo las falsas oposiciones, descubrimos sistemas mucho más explosivos, conjuntos disimétricos en desequilibrio» (Deleuze 2002b, p. 200).

10 Ruyer 1956, p. 245.

las dimensiones *geométrica* y *axiológica* del espacio. Pero lo fundamental es que hay que ver allí una pura diferencia *implicada* en la *profundidad*. Se trata, para Ruyer, del conflicto entre dos intuiciones axiológicas.<sup>11</sup> Esa diferencia está a la base del sentimiento de profundidad. Para explicar esto el autor recurre a una analogía estereoscópica: la superposición de dos imágenes desfasadas habilita una síntesis donde se forma la tercera dimensión. Ahora bien, se podría objetar que la profundidad estereoscópica parece una creación artificial a partir de dos imágenes planas. Pero esto es así solo en apariencia. En realidad, Ruyer otorga un privilegio a la profundidad cuando dice que «es poco probable [...] que la estereoscopia cree la profundidad. Más bien la fija y la mide en tanto que la expresa».<sup>12</sup> Es decir que las dos imágenes, lejos de construir artificialmente una profundidad inexistente, vienen a expresar una profundidad real y anterior. Allí también, en un movimiento típicamente deleuziano, la diferencia intensiva, siendo ontológicamente previa a la extensión, solo resulta perceptible al estar implicada en una cualidad actual. La diferencia empírica entre forma y fondo, es decir, la percepción de una profundidad extensiva, no es más que una huella cuyo origen debe ser buscado en un plano intensivo. Esa intensidad original es, según Deleuze, algo que solo puede ser sentido. En consonancia con esto, Ruyer insiste en que esta experiencia axiológica posee un carácter afectivo, no intelectual.

En ese punto Ruyer coincide con el otro autor mencionado por Deleuze en la misma nota: Gilbert Simondon. Los dos toman como punto de partida una crítica a las teorías de Kurt Lewin.<sup>13</sup> Esta coincidencia permite anclar toda la discusión en torno a la *profundidad* en el nexo entre espacio y acción. En palabras de Ruyer, si bien la teoría del psicólogo polaco es preferible a la de aquellos que reducen la causa de la acción a un movimiento cerebral (al menos Lewin tiene en cuenta la influencia del espacio vital en la conducta), falla porque reduce todo a fenómenos actuales. El psicólogo rechaza, de ese modo, todo recurso a lo que el filósofo llama «dimensión axiológica».

En línea con Ruyer, Simondon reprocha al mismo autor que solo considere individuos ya constituidos, sin tener en cuenta la individuación. En términos

11 No hay que creer, sin embargo, que se trata de sentimientos meramente subjetivos. En lo que a la «realidad» del relieve axiológico respecta, Ruyer no deja lugar a dudas: «nuestra creencia personal es absolutamente realista»; y si bien puede haber profundidades falsas, «no habría relieve imaginario si el mismo relieve no existiera realmente» (*ibid.*, p. 258).

12 *Ibid.*, p. 245.

13 *Cf. ibid.*, pp. 243-244; Simondon 2009, pp. 311 y ss. Con respecto a este último, Deleuze declara en otro lugar que estas están «entre las páginas más bellas del libro» (Deleuze 2002b, p. 121). La teoría del psicólogo se puede ver en Lewin 1988, pp. 129-147.

deleuzianos se podría decir que los dos objetan lo mismo: la reducción del espacio a su dimensión extensiva y cualificada. En efecto, cuando el psicólogo define el campo de la acción como un espacio de fuerzas que oponen barreras, influencias y obstáculos a la voluntad del sujeto, piensa tanto a este como al espacio que lo circunda como objetos ya individuados, es decir, actuales. Esta concepción se cristaliza en el concepto de *espacio hodológico*, a partir del cual Lewin propuso pensar el espacio vital de la persona como un medio discreto, direccional y dinámico en el que sujeto puede encontrar tanto medios para realizar sus acciones como obstáculos. Las conductas del individuo se traducen, en ese espacio, como recorridos posibles. Simondon objeta a esta teorización que presente la *disparidad* constitutiva de la acción como una diferencia entre el individuo y su entorno, sin tener en cuenta las disparidades más sutiles, pre y trans-individuales, portadas por el individuo mismo.<sup>14</sup> Así presentada, la teoría de Lewin remite a lo que Deleuze llama «oposiciones calificadas» repartidas en una extensión dada.<sup>15</sup> Desde la perspectiva simondoniana, esta explicación vuelve por completo ininteligible la acción del individuo, ya que la diferencia entre este y su entorno es demasiado grande como para ser superada. En cambio, son las sutiles diferencias –*disparidades*– implicadas en el individuo y las múltiples perspectivas que lo habitan las que, al ser integradas en una *decisión*, permiten pensar la emergencia de una acción. Estas disparidades constituyen todo un espacio intensivo ontológicamente previo a la dimensión hodológica. Se vuelve a encontrar aquí algo del orden del *décalage* ruyeriano: «el mundo anterior a la acción no es solamente un mundo en el que existe una barrera entre el sujeto y su meta; es sobre todo un mundo que no coincide consigo mismo, porque no puede ser visto desde un único punto de vista».<sup>16</sup> Al igual que Ruyer, Simondon recurre a la teoría de la percepción para pensar la *diferencia* constitutiva de este espacio pre-individual. De allí surge el concepto, tan importante para Simondon y como para Deleuze, de *disparidad*:

Esta palabra es tomada de la teoría psicofisiológica de la percepción; existe *disparidad* cuando dos conjuntos gemelos no completamente superponibles, tales como la imagen retiniana izquierda y la imagen retiniana derecha, son captados conjuntamente como un sistema, pudiendo permitir la formación de un conjunto único de grado superior que integra todos sus elementos gracias a una dimensión

14 Cf. Simondon 2009, p. 311, nota al pie.

15 Cf. Deleuze 1968, p. 303 (trad. cast.: p. 352). El filósofo vuelve a utilizar el concepto lewiniano para caracterizar el espacio de la *imagen-acción* en Deleuze 1985, p. 167.

16 Simondon 2009, p. 312.



nueva (por ejemplo, en el caso de la visión, la superposición de los planos en profundidad).<sup>17</sup>

Este espacio en desfase consigo mismo, que Deleuze caracteriza a partir de las nociones de *profundidad* y *distancia* en estado de *implicación intensiva*, es entonces un espacio pre-hodológico –o pre-individual–: «el ser contiene bajo forma de parejas de elementos dispares una información *implícita* que se realiza, se descubre en el desarrollo». <sup>18</sup> El ser vivo contiene siempre una carga de realidad pre-individual. Esa carga no realizada puede ser pensada, al igual que la *profundidad* deleuziana, como la sombra que rodea el objeto y de la que el objeto surge. <sup>19</sup> Esa sombra nunca es del todo anulada mientras el ser tenga vida (la anulación o relajación de todas las tensiones equivale a la muerte). Cabe volver, en este punto, a los términos de la discusión con Lewin. Ruyer le reprochaba basar toda su teoría en elementos actuales. Simondon, por su parte, cuestionaba la reducción del espacio a elementos individuados que hacían que las diferencias fueran demasiado grandes. La nueva teoría de la acción se propone pensar el acto, en cambio, como una integración de micro-procesos de individuación cuyo elemento es un espacio problemático conformado por series de elementos dispares:

El espacio hodológico es ya el espacio de la solución, el espacio significativo que integra los diversos puntos de vista posibles como unidad sistemática, resultado de una amplificación. Antes del espacio hodológico existe ese encabalgamiento de perspectivas que no permite captar el obstáculo determinado, porque no existen dimensiones en relación a las cuales se ordenaría el conjunto único. La *fluctuatio animi* que precede a la acción resuelta no es hesitación entre varios objetos o incluso entre varios caminos, sino superposición cambiante de conjuntos incompatibles, casi semejantes y sin embargo dispares. <sup>20</sup>

Las antinomias axiológicas de Ruyer aparecen aquí multiplicadas en perspectivas sutiles, inestables y difusas. El proceso de amplificación invocado en este texto supone el surgimiento de una nueva dimensión que, en cierto modo, viene a resolver el problema de la disparidad al encarnar una profundidad anterior. Una vez más, el ejemplo más claro es el de la percepción visual. Se sabe que el ojo izquierdo y el derecho producen dos puntos de vista diferentes del

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 304, nota al pie.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 305. Énfasis añadido.

<sup>19</sup> «Esa síntesis de la profundidad que da al objeto su sombra, pero que también lo hace surgir de esa sombra...» (Deleuze 1968, p. 296. Trad. cast.: p. 344).

<sup>20</sup> Simondon 2009, p. 312.



mismo espacio visual. Son dos cuadros no superponibles, es decir, *disparos*. Se trata de dos imágenes bidimensionales imposibles de reunir en una tercera –de ahí que, como se dijo antes, el problema de una oposición extensiva no se resuelva con una síntesis que reuniría los opuestos–. Para que la percepción unificada sea posible, la diferencia entre las dos imágenes se debe integrar en un sistema superior en el que su *disparidad* sea como el índice de una nueva dimensión: la *profundidad*. Pero esa profundidad actual no es más que la marca disimétrica de su origen en la *otra profundidad*, aquella del encabalgamiento de perspectivas *disparos*. Profundidad que Deleuze califica como *intensiva* y que se debe distinguir cuidadosamente de la tercera dimensión del espacio extensivo. En la ontología deleuziana del espacio, habría que pensar la amplificación simondoniana como el proceso que opera el pasaje que va de la intensidad a la extensión, o más precisamente, de la *profundidad intensiva* al *fondo extensivo* a partir de la integración de las *disparidades* en un sistema *metaestable*. La relación de prioridad entre estos dos procesos queda clara cuando Simondon dice que «el sistema en el cual el ser actúa es un universo de metaestabilidad; la *disparidad previa* entre mundos perceptivos deviene *condición* de estructura y de operación en estado de equilibrio metaestable». <sup>21</sup>

De modo que para pensar la estructuración de un espacio hodológico –espacio de la acción concreta– que permita la resolución de antinomias morales o decisiones complejas es necesario remontarse a una dimensión más *profunda* de lo real. Allí, lo *axiológico* ruyeriano y lo *pre-individual* simondoniano se reúnen en la *profundidad* deleuziana.

### III. EL TIEMPO Y EL AFUERA

La espacialidad que aquí se intenta pensar también está cargada de tiempo. En efecto, al desplegar otros aspectos de los potenciales pre-individuales, Simondon habla de un «aspecto histórico» de la individuación que permanece implicado en el individuo ya desarrollado. Así, para que haya individuación no solo se deben cumplir condiciones energéticas y materiales en un espacio dado. Para completar el cuadro debe haber también una condición *acontecimental* (o bien, en el caso de seres complejos, una serie de condiciones *acontecimentales* que disparan las distintas fases de su individuación). Esta condición supone que la individuación solo se cumple si el sistema en estado metaestable se encuentra con un germen de estructuración que sea compatible con su carga de potenciales pre-individuales (esto es, con lo que Deleuze llamaba su propia «sombra»). Esta serie de encuentros azarosos dejan sus rastros en el individuo y constituyen su aspecto histórico. Por eso todo geólogo tiene también algo de historiador: «sabe interpretar en función de la historia de las rocas el tamaño

21 *Ibid.*, p. 316. Énfasis añadido.

relativo de los cristales que las constituyen».<sup>22</sup> De este modo, el individuo actual no solo arrastra una especie de mochila de potenciales pre-individuales, sino que también es portador de la totalidad de su pasado.

También en Ruyer existe una sospecha de este pasado contemporáneo del presente, aunque solo en relación a algunos objetos singulares, portadores de una cierta profundidad histórica. En estos casos se puede hablar de «impresiones de profundidad» dadas por «la historia y el pasado lejano».<sup>23</sup> Según este ejemplo, la oscura percepción del tiempo también es un aspecto que da a los objetos y espacios una sensación de profundidad. De ahí que el objeto pueda ser, al mismo tiempo, aquello que es en su dimensión actual –un bloque de piedra, un utensilio cualquiera, una escultura, etc.–, pero también mucho más, según su historia. Así, el «encanto de la cultura consiste precisamente en dar relieve a las cosas al desdoblarlas mediante la refracción del tiempo».<sup>24</sup>

Se puede encontrar en estos breves comentarios la sospecha de una dimensión temporal de la profundidad espacial. En la ontología deleuziana este aspecto pasa a primer plano. En efecto, la profundidad intensiva aparece en Deleuze como una segunda síntesis espacial, paralela a la segunda síntesis del tiempo. De este modo, la profundidad como sombra de la que emerge cada objeto tiene su correlato en el *pasado puro* del que cada presente constituye la punta más contraída –cabe recordar que Deleuze piensa el pasado puro a partir del célebre cono bergsonianos del tiempo<sup>25</sup>–. Si esto es así, hay que pensar entonces la profundidad como fundamento de los objetos extensos con sus cualidades, del mismo modo en que el pasado puro es postulado como fundamento que permite pensar la sucesión de los presentes. En efecto, el capítulo segundo de *Différence et répétition* muestra que el pasar «horizontal» de los presentes debe ser profundizado en otra dimensión, «vertical», que le sirve de substrato. No queda más que extraer una nueva consecuencia: en el cruce entre la *profundidad* espacial –donde encontramos tanto el *décalage* ruyariano como la *disparidad* simondoniana– y el *pasado puro* como dimensión que al mismo tiempo preexiste y coexiste con el presente,<sup>26</sup> se produce una suerte de dinamismo espacio-temporal pre-individual que se debe postular como *condición* de toda acción.

En su estudio sobre Bergson, Lapoujade dice que «nuestra libertad reside ante todo en esos miles y miles de sentimientos, pensamientos, percepciones, cuya síntesis *somos*».<sup>27</sup> Desde el punto de vista deleuziano, esta concepción de

22 *Ibid.*, p. 111.

23 Ruyer 1956, p. 251.

24 *Ibid.*

25 *Cf.* Bergson 2006, p. 172, retomado en Deleuze 1966, 1968 y 1985.

26 *Cf.* Deleuze 1968, p. 111.

27 Lapoujade 2011, p. 36.

la libertad se completa diciendo que todas esas afecciones que nos constituyen no están en la interioridad de un sujeto sustancial sino que son constitutivas de una espacialidad en la que las nociones de adentro y afuera son por completo relativas. En efecto, la *emoción* bergsoniana invocada por Lapoujade como condición de la acción solo se despliega en la dimensión intensiva del espacio. Ese afecto, que parece surgir de las profundidades del yo, no es más que la siempre renovada síntesis de movimientos intensivos que atraviesan el mundo. Esas miles y miles de micro-afecciones no son, entonces, meros movimientos interiores, sino vibraciones del universo en nosotros. El sujeto libre es similar a un lago cuyas ondulaciones son expresión lejana del movimiento de los astros. Así, la acción no emerge del más profundo *adentro* sin venir también del más lejano *afuera*. No es otro el sentido de la formulación tardía, en la obra deleuziana, de la subjetividad como *pliege*. Según esta teoría, el sujeto emerge como doblez de la línea del afuera, que no es otra que la de las fuerzas preindividuales. Así, más allá de las individuaciones históricas, Deleuze vislumbra en la teoría foucaultiana del poder un plano previo al de los individuos constituidos, un plano informal de entrelazamiento de fuerzas. Llama *afuera* a ese plano, diferenciando ese concepto de la idea de un mero *exterior*. Siguiendo la inspiración spinozista siempre presente en Deleuze, hay que decir que la exterioridad define el régimen de las partes extensivas –*partes extra partes*–. El *afuera*, en cambio, remite más bien a la dimensión intensiva, de ahí que su topología sea otra, irreductible a la pareja interior-exterior. De este modo, cuando habla del sujeto como *pliege*, Deleuze mismo lo refiere como «un modo intensivo y no un sujeto personal».<sup>28</sup> Una subjetividad cualquiera solo es pensable, en el sistema deleuziano, como *implicando* toda esa dimensión intensiva y fundamental del espacio. Cualquier acción debe concebirse entonces como resultado de intensidades que, al plegarse en afectos subjetivos, producen un contacto entre el afuera más lejano y el adentro más profundo. Esos afectos se pueden pensar a partir de las nociones de *sentimiento de la profundidad* –Ruyer– y *fluctuatio animi* –Simondon–. A partir de allí es posible articular una teoría de la acción que tiene en la ontología del espacio su condición necesaria, aclarando que no se trata del espacio inerte que la tradición ha pensado como extensión. Al contrario, es en su aspecto intensivo que el espacio se temporaliza y donde se anudan, por lo tanto, las síntesis del tiempo con las del espacio. Es decir que, más allá de que en algunos de estos textos el filósofo parezca dar cierta prioridad a la temporalidad,<sup>29</sup> el sistema de

28 Deleuze 1990, p. 135.

29 Por ejemplo, cuando en *Différence et répétition* postula que las síntesis espaciales *reposan* sobre las temporales (cf. Deleuze 1968, p. 296). Joe Hughes ha insistido sobre este punto en una lectura sugerente, aunque por completo diferente de

las síntesis pre-subjetivas solo puede ser pensado espacio-temporalmente. La topología del pliegue muestra con claridad este nudo desde el momento en que, a partir de su movimiento de invaginación, «libera un tiempo que condensa el pasado adentro, hace venir el futuro del afuera, y los confronta en el límite del presente viviente».<sup>30</sup>

Se reúnen aquí una serie de nociones. En primer lugar, ya en *Différence et répétition* Deleuze pensaba la segunda síntesis temporal como lugar de la libertad. En efecto, si el presente es la capa más contraída de un pasado puro que remite, finalmente, a una especie de memoria-mundo, la libertad consiste en elegir el nivel que será actualizado.<sup>31</sup> En segundo lugar, desde el punto de vista espacial se da un proceso paralelo según el cual una acción determinada estabiliza un espacio en desfasaje consigo mismo. El ejemplo del adulto contemplando al niño que juega al borde del precipicio es claro: el espacio se carga de potenciales que remiten a mundos posibles y a pasados coexistentes. Ese desfasaje del mundo del afuera tiene su correlato en la *fluctuatio animi* que afecta al espectador. Esta internalización afectiva constituye el tercer momento en la génesis de la acción y puede ser pensada como un acto de plegamiento que expresa un mundo posible o una «interioridad de espera».<sup>32</sup> A partir de allí solo queda el momento de la explosión. La acción emerge, en un cuarto momento, como la integral de todas las intensidades presentes en el *afuera*, condensadas en el *adentro*. La subjetividad actuante es, entonces, un *pliegue* que envuelve y expresa todas las singularidades en el mismo acto en que se actualiza en una de ellas. Por lo tanto, nunca es un sujeto sustancial el que actúa, y el afecto que lo mueve a la acción no viene de una interioridad cerrada sino de un *afuera* que no remite a objetos externos, sino a la *profundidad intensiva*, campo de individuación cargado de potenciales pre-individuales.

Desde el punto de vista del tiempo y la memoria la situación es similar, aun cuando esta dimensión pueda parecer la de un interior espiritual. Es posible que, en este punto, haya alguna ambigüedad en Bergson, pero no la hay en Deleuze. En su lectura del primero, el segundo no deja de enfatizar que buscamos los recuerdos allí donde están, en el tiempo, del mismo modo en que se buscan los objetos allí donde están, en el espacio. Quizás este haya sido uno de los motivos por los que el cine interesó a nuestro autor, ya que muestra bien la

la que aquí se propone (cf. Hughes 2009, pp. 163 y ss.).

30 Deleuze 1986, pp. 126-127. Poco después de la publicación de este libro, el filósofo, lejos de otorgar prioridad al espacio o al tiempo, habla conjuntamente del «espacio-tiempo» como límite común a todas las disciplinas del pensamiento, como algo ya siempre «*inscrito*» en toda actividad científica, filosófica o artística (cf. Deleuze 2003, pp. 293-294).

31 Cf. Deleuze 1968, p. 113.

32 Deleuze 1986, p. 112.

co-implicación de estos dos *afueras* –el temporal y el espacial–. En efecto, la expresión más acabada de las capas de pasado en sus distintos niveles ha sido quizás lograda por la profundidad de campo en cineastas como Orson Welles y Alain Resnais. Capas de pasado y planos desfasados de espacios potenciales forman juntos esa *profundidad objetiva*, ese *afuera absoluto* que al ser plegado en un mundo posible da lugar a la acción libre.<sup>33</sup> En este sentido, es posible que actuar no sea tanto ejecutar una acción como *expresar* un mundo cargado de intensidades y virtualidades al actualizarlas.<sup>34</sup> Quizá sea este el punto más alto al que se puede llegar en el camino hacia la verdadera libertad si pensamos a Deleuze a partir de su spinozismo. En efecto, si «todo el esfuerzo de la *Ética* está destinado a romper el vínculo tradicional entre libertad y voluntad»,<sup>35</sup> resulta claro que el agente que aquí se busca no puede ser un sujeto sustancial dotado de una voluntad, sino más bien una subjetividad que emerge como adyacencia en los bordes de un sistema intensivo preindividual. No es otro el sentido de la subjetivación pensada como *pliegue*: fulguración que, como la esencia spinoziana del modo finito, *expresa* una potencia singular que ontológicamente la precede.

33 Conviene hacer aquí una aclaración terminológica. Se habrá notado que pongo en el mismo plano dos conceptos que aparecen bastante alejados en la obra deleuziana: la *profundidad* y el *afuera*. A partir del prólogo que Deleuze escribe para la edición italiana de *Lógica del sentido* se ha considerado que el filósofo simplemente abandona el concepto de *profundidad* (cf. Deleuze 2003, pp. 58-60; Lapoujade 2016, p. 39). Pero tal abandono es solo aparente. «Profundidad» se dice de muchas maneras en el sistema deleuziano. Una de ellas, como ya puede sospecharse, es «afuera». Se trata siempre del plano de las intensidades nómadas o, como se dice en *Différence et répétition*, implicadas en sí mismas. Ambos conceptos admiten, por otra parte, un doble uso: así como existe un *afuera relativo* y un *afuera absoluto* en el *Foucault*, la profundidad de *Différence et répétition* remite, algunas veces, a la segunda síntesis espacial como «sombra del objeto», y otras al *spatium* intensivo o «espacio puro» correspondiente a la tercera. Dados los límites de este trabajo, no se profundizará en estas distinciones, sin embargo esenciales a la hora de construir una ontología deleuziana del espacio. En la medida en que aquí importa sacar a la luz algunos aspectos de esa ontología presupuestos por una teoría de la acción, basta con decir que las intensidades vienen de ese espacio preholológico que puede ser pensado como un *afuera profundo*.

34 Algo similar sugiere Lapoujade en su comentario sobre Bergson (cf. Lapoujade, 2011, p. 42). Esta vía ya estaba sugerida en el estudio deleuziano sobre el bergsonismo, donde se afirmaba que «si el hombre accede a la totalidad creadora abierta es en tanto actuante, creando más bien que contemplando» (Deleuze 1966, p. 118). El estudio de Lapoujade retoma las cosas allí donde las dejó Deleuze, haciendo de la teoría de la emoción y el acto libre –solo esbozadas en las últimas páginas de *Le bergsonisme*– el centro de su lectura.

35 Deleuze 1981, p. 113 (trad. cast. en Deleuze 2001, pp. 101-102).

## IV. CONCLUSIÓN

Al igual que en su maestro Spinoza, hay en Deleuze un abandono de la teoría sustancialista del sujeto que actúa. La versión deleuziana de esta ilusión bien fundada se ofrece, como se dijo, en *L'image-mouvement*, con el concepto de *imagen-acción*. Allí se muestra una génesis material del sujeto de la acción tal como lo piensa el cine clásico a partir de los distintos tipos de montaje orgánico. El punto de partida es un universo de imágenes materiales, un puro caos de partículas que chocan entre sí –*partes extra partes*– hasta que se produce una brecha que genera un centro de indeterminación. Esa brecha no es más que una demora entre la acción sufrida y la reacción ejecutada por una imagen que, a partir de allí, se transforma en privilegiada. Alrededor de ella se produce una curvatura del universo que constituye una percepción centrada –este es el primer momento material de la subjetividad. Se trata ya de un espacio extensivo, enfrentado a un sujeto que lo evalúa en función de sus propios motivos, deseos y comportamientos. La capacidad de ese sujeto de actuar sobre dicho espacio, de responder a sus desafíos y superar los obstáculos que le presenta, es caracterizada como el segundo momento material de la subjetividad. Entre los dos, la brecha se llena con la afección del sujeto por sí mismo. Este tercer momento de la subjetividad es, entonces, un *yo siento*, que permite al sujeto internalizar la situación para luego actuar en consecuencia. Estos tres momentos forman el *esquema sensoriomotor* y constituyen la base de la taxonomía deleuziana de las imágenes (imagen-percepción, imagen-acción, imagen-afección). A partir de aquí se construye, según Deleuze, todo el maravilloso mundo del cine clásico y sus variantes –montajes orgánico, dialéctico, extensivo e intensivo. Con todas sus diferencias, lo común a estas estéticas cinematográficas es la constitución de un sujeto que actúa en un mundo cuyas coordenadas son las del espacio hodológico lewiniano. Es un cine que cree en la unión entre el hombre y el mundo y, sobre todo, en la capacidad de aquel de cambiar su situación a partir de una acción consciente –sea individual o colectiva.<sup>36</sup>

Esta dimensión de la subjetividad permanece válida en la medida en que se podría decir que es una ilusión trascendental, necesaria para la vida. El problema es que ofrece solo un primer aspecto de la teoría de la acción deleuziana, y no precisamente el más fundamental. De hecho *L'image-mouvement* termina con la crisis de ese modelo, y todo el segundo tomo muestra los distintos modos en que el cine moderno pensó sobre las ruinas de ese mundo clásico. Es por eso que aquí se intentó otro recorrido para pensar la génesis del sujeto de la acción. En efecto, la teoría de la imagen-movimiento despliega un constructivismo con tres momentos materiales de la subjetividad que parte solo del juego

36 Cf. Deleuze 1983, caps. 3 y 4.

entre lo que Deleuze llama, en los estudios sobre Spinoza, «partes extensivas» –materia-luz y materia-movimiento en su versión bergsoniana. No se tiene en cuenta, en todo ese desarrollo, la dimensión intensiva en sí misma, verdadero origen del individuo.

Según lo visto aquí, el fundamento de toda acción debe ser buscado en esa *profundidad intensiva* que Deleuze propone como segunda síntesis espacial en la que, al mismo tiempo, se presiente la defundamentación universal de la tercera.<sup>37</sup> Con Ruyer y Simondon se vio que la afección funciona, en el sujeto, como expresión de ese espacio pre-hodológico. La percepción estereoscópica sirve, en ambos autores, como una analogía que permite pensar la experiencia de un espacio en desfase consigo mismo. Como dice Simondon, la vacilación previa a la acción no es meramente subjetiva, sino que supone la experimentación de una espacialidad cargada de potenciales, un espacio no totalizable en una imagen estable. En Ruyer se trata de un sentimiento de profundidad que remite a un plano del espacio realmente existente. Ambos desarrollos sirven a Deleuze para pensar la *intensidad* como afirmación de la diferencia, más allá de toda oposición y negación. Es en la positividad de ese elemento intensivo que se articula una espacialidad que es la condición del espacio individuado donde operan los esquemas sensoriomotores. Solo la individuación de esa carga de potenciales preindividuales permite pensar la condición de la acción como síntesis pasiva de intensidades pre-subjetivas. La génesis de la acción se puede pensar entonces, primero, como constitución de una profundidad intensiva o campo de individuación a partir de las síntesis del espacio y el tiempo; y luego, como *pliegue* que, al envolver esas capas espacio-temporales produce un *adentro* subjetivo, lugar del afecto previo a la acción. Por último, se ha postulado que la teoría deleuziana del sujeto como *pliegue* arroja una nueva luz sobre la teoría de la individuación. Se articulan allí todos los aspectos de una espacialidad intensiva que a su vez, como sucedía ya en *Différence et répétition*, está cargada de tiempo, en la medida en que el pliegue subjetivo produce un *adentro profundo* que contiene todas las capas de pasado en contacto topológico con un Todo pensado como *afuera*, del que viene el futuro como tercera síntesis. El *pliegue* cumple, entonces, con el sueño spinozista de forjar una noción de libertad que no deba nada al concepto de voluntad personal. El sujeto que actúa se puede pensar, entonces, no como un yo consciente y dominante, sino como una singularidad que expresa –de manera clara y confusa– algunas de las potencias del universo.

37 Cf. Deleuze 1968, p. 296.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BERGSON, H. 2006: *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, trad. Ires P., Buenos Aires: Cactus.
- BUCHANAN, I. y LAMBERT, G. 2005: *Deleuze and space*, Edinburgh University Press.
- DELEUZE, G. 1966: *Le bergsonisme*, París: PUF.
- , 1968: *Différence et répétition*, París: PUF.
- , 2002: *Diferencia y repetición*, trad. Delpy M. S. y Beccaeccece H., Buenos Aires: Amorrortu.
- , 1981: *Spinoza. Philosophie pratique*, París: Minuit.
- , 2001: *Spinoza. Filosofía práctica*, trad. Escotado A., Barcelona: Tusquets.
- , 1983: *Cinema 1. L'image-mouvement*, París: Minuit.
- , 1985: *Cinéma 2. L'Image-temps*, París: Minuit.
- , 1986: *Foucault*, París: Minuit.
- , 1990: *Pourparlers*, París: Minuit.
- , 2002b: *L'île deserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, París: Minuit.
- , 2003: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, París: Minuit.
- HUGHES, J. 2009: *Deleuze's Difference and repetition*, Londres: Continuum.
- JONES, G. y ROFFE, J. 2009: *Deleuze's philosophical lineage*, Edinburgh University Press.
- LAPOUJADE, D. 2011: *Las potencias del tiempo. Versiones de Bergson*, trad. Ires P., Buenos Aires: Cactus.
- , 2016: *Deleuze, los movimientos aberrantes*, trad. Ires P., Buenos Aires: Cactus.
- LEWIN, K. 1988: *Teoría del campo en la ciencia social*, trad. Laffite M. y Juncal J., Barcelona: Paidós.
- OSSWALD, A. y KRETSCHEL, V. 2016: *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*, Buenos Aires: RAGIF. Disponible en <http://deleuziana.com.ar/>
- RUYER, R. 1956: «Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61e Année, No. 3/4 (Juillet-Décembre 1956), pp. 242-258.
- SIMONDON, G. 2009: *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, trad. Ires P., Buenos Aires: Cactus.

RAFAEL MC NAMARA es Licenciado en Filosofía (UBA); becario doctoral UBACyT; docente de Filosofía (UNLaM).

*Línea de investigación:*

Filosofía contemporánea, Ontología del espacio, Gilles Deleuze.

*Publicaciones:*

Mc Namara, Rafael: «Del caballero de la fe al devenir-imperceptible: derivas del mito de Abraham entre Kierkegaard y Deleuze». *Areté. Revista de filosofía*, Vol. 27, nro. 2, ISSN: 1016-913X (v. impresa); 2223-3741 (v. en línea). Segundo semestre 2015.

Mc Namara, Rafael: «De espectros, memorias y visiones. Aproximación al cine de Jonathan Perel», *Revista iberoamericana*, volumen 81, número 251, abril-junio 2015, ISSN 2154-4794, pp. 483-502.

*Dirección*

Artigas 295, 1° 12, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

*Correo electrónico:* rafael.mcnamara@gmail.com

