

GILLES DELEUZE Y LA UTOPIA. UNA CONSIDERACIÓN (IN)ACTUAL

Gilles Deleuze and Utopia. An (in)actual Consideration

ANTONIO CASTILLA CEREZO
Universitat de Barcelona | España

Fecha de envío: 26/04/2024 | Fecha de aceptación: 12/09/2024 | DOI: 10.24310/crf.17.2.2025.19052

Resumen

Suele asumirse que Gilles Deleuze no es un «pensador utópico». Sin embargo, hay en su obra (y, en especial, en los escritos que firmó conjuntamente con Félix Guattari) determinados pasajes que, aunque poco numerosos, apuntan con claridad hacia una acepción para nada habitual del término «utopía». El propósito central de este artículo consiste en atender a las implicaciones teóricas principales de esos pasajes, mostrando tanto lo que en ellos permite atribuir a Deleuze (y Guattari) una actitud «utópica» como lo que no. Secundariamente, se tratará de vincular las conclusiones a las que se haya llegado respecto a esos pasajes con los sentidos que en otros autores de alguna manera ligados a los dos citados tienen las palabras «actualidad» e «inactualidad».

Palabras clave

Gilles Deleuze; Félix Guattari; filosofía; utopía; inactual.

Abstract

It is usually assumed that Gilles Deleuze is not a «utopian thinker». However, there are certain passages in his work (and, in particular, in the writings he co-signed with Félix Guattari) that, although few in number, clearly point to a not at all usual meaning of the term «utopia». The central purpose of this article consists in attending to the main theoretical implications of these passages, showing both what in them allows us to attribute to Deleuze (and Guattari) an «utopian» attitude and what does not. Secondly, we will try to link the conclusions reached with respect to those passages with the meanings that in other authors somehow linked to the two mentioned have the words «actuality» and «inactuality».

Keywords

Gilles Deleuze; Félix Guattari; philosophy; utopia; inactual.

INTRODUCCIÓN

En la pregunta por la actualidad de un pensamiento filosófico existe un peligro en el que no siempre se repara y que consiste en aceptar, ni que sea implícitamente, que ese estado de cosas al que llamamos «actualidad» es un criterio legítimo para determinar el valor de aquel pensamiento, perdiéndose con ello de vista la posibilidad de que, por el contrario, sea justamente ese pensamiento la medida que deberíamos adoptar para medir el valor de nuestra «actualidad». Este peligro, de por sí preocupante cuando condiciona la actitud que adoptamos hacia a la obra de un pensador ya fallecido, muestra toda su virulencia cuando se transforma en un imperativo en virtud del cual los pensadores aún vivos se ven conminados a abordar tan solo problemas «actuales», es decir, impuestos por otros. La pregunta surge, entonces, inevitable: ¿quiénes son esos «otros»?

En las primeras líneas del aforismo 81 de *Minima moralia*, Theodor W. Adorno aborda este mismo problema en los términos que siguen:

Entre las fatales transferencias del terreno de la planificación económica a la teoría, que ya no se diferencia en nada de las líneas generales del todo, se cuenta la creencia en la administrabilidad del trabajo intelectual en función de aquello de lo que es necesario o racional ocuparse. Se juzga sobre el orden de las prioridades. Pero al despojar al pensamiento del momento de la espontaneidad, su necesidad queda cancelada. El pensamiento se reduce así a disposiciones sueltas y cambiantes. Igual que en la economía de guerra se decide sobre las prioridades en la distribución de las materias primas y en la fabricación de este o aquel tipo de armamento, se infiltra en las teorías una jerarquía de cosas importantes con ventaja para las cuestiones de importante actualidad o de especial relevancia y con aplazamiento o indulgente tolerancia de lo no principal, que sólo puede pasar como ornamento de los hechos fundamentales, como *finesse*. La noción de lo relevante se establece desde puntos de vista organizativos, y la de lo actual se mide por la tendencia objetiva más poderosa del momento. La esquematización según lo importante y lo accesorio suscribe en la forma el orden de valores de la praxis dominante aunque ésta lo contradiga en su contenido (Adorno, 2022: 141-142).

Detengámonos unos instantes en este texto de Adorno, que se estructura, si no hemos entendido mal, en los siguientes cuatro pasos: en primer lugar, en él se sostiene que el hecho de que al trabajo intelectual se le asignen desde fuera las tareas que debe afrontar resulta de la aplicación al ámbito teórico de unos modos de funcionar previamente operativos e, incluso, dominantes en el terreno económico; acto seguido, se declara que esa aplicación, por anular la espontaneidad del pensamiento, impide a este permanecer fiel a sus propias necesidades; a continuación, se afirma que, al arruinarse la fidelidad a su propia necesidad interna, el pensamiento ofrece de la actualidad un examen poco profundo, que se entrega rápidamente a la verborrea, reiterando una serie de lugares comunes cada vez que afronta uno de esos asuntos que, justamente, le son impuestos exteriormente; y, por último, se advierte que incluso (y, acaso, en particular) cuando el contenido del pensamiento así desvirtuado se pretende crítico con el estado de cosas actual, el hecho mismo de que haya asumido que ese estado es lo que debe dictar aquello sobre lo que debe pensarse implica una adhesión profunda al *status quo* que ningún antagonismo de superficie puede compensar.

Sumemos a todo ello el hecho de que, si existe un tema que nuestra época señala como «inactual», muy probablemente este sea el de la utopía.

Agobiados como estamos por la crisis climática, el agotamiento de los recursos naturales, las incógnitas que plantean los vertiginosos avances de la tecnología, y no sé cuántas cosas más, aceptamos con demasiada facilidad que «lo actual» es la distopía, esto es, el sentimiento de la inminencia de un futuro que nos parece en gran medida indeseable. En un ambiente intelectual marcado por ese signo, preguntar si la filosofía de Gilles Deleuze es o no utópica y, en caso afirmativo, en qué sentido lo es, no parece la vía más apta para determinar el grado de «actualidad» de su pensamiento. No debemos, con todo, caer en este tipo de conclusiones, a todas luces precipitadas; en lugar de ello, hemos de considerar detenidamente dicho asunto, contemplando la opción de que una revisión exhaustiva de sus presupuestos y de sus conceptos fundamentales despeje un camino para la comprensión del nexo que la noción de «utopía» mantiene con el orden de problemas antes apuntado, y al que se pretende apuntar mediante el empleo de los términos «actual» e «inactual».

I. SOBRE «UTOPIA» Y «DESTERRITORIALIZACIÓN»

Como acabamos de anticipar, el término «utopía» no parece formar parte del listado de asuntos relevantes para el pensamiento deleuzeano. Esto es igualmente válido para aquellos autores que, como el mismo Deleuze, se formaron durante el período de mayor influjo del estructuralismo sobre la filosofía francesa. En este sentido puede citarse como ejemplo también a Michel Foucault, quien al comienzo de *Les mots et les choses* reprodujo, como es sabido, un célebre texto de Borges del que advirtió que no solamente la risa, sino también el malestar que le suscitaba (y que era, justamente, lo que le había forzado detenerse en él) provenía del hecho de que tal texto no constituyera una utopía, sino una heterotopía. Abundando en esta última distinción, Foucault señaló en ese mismo libro que las utopías parecen desafiar a lo real, pero lo hacen desde un lugar tramposo, pues no cuestionan el fondo lingüístico sobre el que la realidad se sostiene sino que, apoyándose sobre ese fondo, se entregan a la imaginación de un mundo *otro* que no difiere en lo esencial de una evasión y que comporta, en consecuencia, un abandono del terreno de lo propiamente político. En palabras de este autor:

[...] Las utopías consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun si su acceso es quimérico. Las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la «sintaxis» (...). Por ello, las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la fábula; las heterotopías (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases (Foucault, 2003: 3).

Pasando ahora al término «desterritorialización», este sí decididamente deleuzeano-guattariano, advertiremos ante todo que remite a un proceso en virtud del cual el territorio deja de estar bien definido; ahora bien, como justamente es eso (o sea, un territorio) lo que supuestamente la utopía no tiene, cabría pensar que por esta vía podría reintroducirse la problemática del pensamiento utópico en la filosofía de Deleuze. Sin embargo, esta operación no resulta ni mucho menos inmediata, ya que podríamos decir que, aunque la utopía es una construcción social-política imaginaria que no tiene aún territorio, supone la pretensión de llegar a tenerlo y, por consiguiente, apunta en un sentido inverso al de la decidida apuesta por la desterritorialización con la que se identifica generalmente la actitud filosófica de Deleuze y Guattari. Así, estos dos últimos autores no podrían estar verdaderamente interesados en la noción de «utopía», tal y como habíamos ya afirmado en relación a Deleuze. Pero también cabría considerar que, tal vez, si la utopía no tiene lugar (como invita a pensar su propia etimología) es porque cualquier lugar es el suyo, o sea, porque no cabe identificarla con un *no where* (o, lo que es igual, con una carencia de lugar), sino con un *now here*¹ (es decir, porque tiene lugar únicamente «aquí y ahora»). Si así fuera, entonces la utopía no consistiría en un proyecto que se trataría de realizar en el futuro, sino en una manera de incidir en el presente y no implicaría, por lo tanto, la búsqueda de

1. Este juego de palabras es desarrollado por Deleuze en *Difference et répétition* (Cf. Deleuze, 2002: 420) a partir de la alusión a una célebre obra de carácter utopista escrita por Samuel Butler y titulada *Erewhon*, título que resulta de la inversión del orden de las letras de la palabra *nowhere*.

un territorio específico, sino un vínculo con lo que Deleuze y Guattari llamaron «la tierra». En esta contraposición entre «territorio» y «tierra», que ocupa un lugar central en el capítulo 4 de *¿Qué es la filosofía?*, el último de estos dos términos designa al fondo de desterritorialización sobre el que se recortan los territorios y que, por ello mismo, no reclama actualizarse en un territorio específico, sino en un territorio cualquiera.

Una vez observado esto último, regresemos aún por unos instantes al término «utopía». Como es bien sabido, esta palabra proviene de una celeberrima obra de Tomas Moro, cuyo título completo es, si lo traducimos del latín, el que sigue: *Librillo verdaderamente dorado, no menos beneficioso que entretenido, sobre el mejor estado de una república y sobre la isla de Utopía*. Pues bien, como indica ese título, el primer asunto relevante en dicho texto de Moro consiste en determinar cuál es para una república el «estado óptimo» e, inmediatamente después, y dado que el escrito en cuestión se pretende tan «beneficioso» como «entretenido», se tratará de considerar en qué medida es posible que la «cosa pública» se aproxime al «estado óptimo» previamente descrito. Tenemos aquí un nuevo motivo para considerar que Deleuze no es un pensador utópico, pues el problema que por relación a las categorías de la modalidad le interesó no fue tanto el de lo posible como el de lo virtual. Recordemos que en referencia a este último término escribió Deleuze en el «Anexo» a sus *Dialogues* con Claire Parnet, que lo virtual constituye una «nube de imágenes»² (Deleuze, 1996: 179) —esto es, un ambiente— que envuelve a lo actual y que no se confunde, por lo tanto, con la cosa concreta; en segundo lugar, que las virtualidades se emiten y se absorben, se crean y se destruyen «en un tiempo más corto que el mínimo de tiempo continuo pensable» (Deleuze, 1996: 179), de manera que nunca son del todo previsibles; y, finalmente, que su carácter fugaz mantiene a los virtuales bajo el principio de incertidumbre o de indeterminación, de modo que no sabríamos decir exactamente qué es lo que está sucediendo o, mejor aún, qué es lo que está como flotando en ese ambiente.

Lo dicho en los últimos cuatro párrafos puede proporcionar argumentos a dos posturas contrarias, tanto es así que ha servido de base para cierta controversia. Marcelo Antonelli ha mencionado a algunos autores como

2. La traducción de este fragmento, así como la de todos los que en este artículo extraemos de ediciones no publicadas en castellano, es nuestra.

ejemplos de cada una de esas dos posiciones encontradas en un pasaje que comienza señalando que Ian Buchanan atribuye a Deleuze

[...] una confianza utópica en la posibilidad de transformar por completo nuestra manera de pensar y de cambiar las cosas mediante nuevos agenciamientos³. En otro sentido, Paul Patton le adjudica un «utopismo político inmanente», cercano en algunos aspectos al de John Rawls, que busca expandir los límites de lo que es políticamente practicable⁴. Por su parte, François Zourabichvili halla en la «conciencia universal minoritaria» la utopía deleuzeana⁵, mientras que René Scherer la encuentra en la propuesta de una «creencia en este mundo»⁶. 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 virtual⁷ (Antonelli, 2012: 519-520).

El mismo Antonelli se ha posicionado en esta discusión afirmando que no hay ninguna utopía en el pensamiento de Deleuze, y ello por los siguientes tres motivos: en primer lugar, porque Deleuze reivindica la noción de «devenir», que contrapone a la de «historia», siendo esta la única por relación a la cual (según Antonelli) tiene sentido emplear el concepto de «utopía»; segundo, porque Deleuze apela a la necesidad de crear «un pueblo que falta» y desatiende, en consecuencia, a los relatos utópicos contruidos por un pueblo ya existente; tercero y último, porque Deleuze no manifestó nunca el menor interés por la realización de un imposible, sino solo por la permanente creación de nuevas formas de vida. Lo que nos resulta más llamativo en esta argumentación es que las «nuevas formas de vida» recién aludidas constituyen, justamente, el contenido de la utopía deleuzeana según autores como Zourabichvili o Scherer (si bien cada uno de ellos verbaliza esta cuestión en sus propios términos), de manera que la contraposición empleada en este punto no parece servir de base para un razonamiento concluyente.

3. (Buchanan, 2000: 117 ss., 164 ss.)

4. (Patton, 2009: 75-86)

5. (Zourabichvili, 1998: 355)

6. (Scherer: 1998: 126)

7. (Mengue, 2009: 108)

II. LA UTOPIA EN ESCRITOS DE DELEUZE ANTERIORES A

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

Los textos a los que a continuación atenderemos contienen ciertos elementos que pueden contribuir a reforzar una y otra de las dos posturas recién mencionadas, si bien en la mayoría de los casos parecen fortalecer la posición de quienes entienden que en el pensamiento Deleuze no hay utopía alguna.

El primero de tales textos se encuentra en el prólogo escrito por este autor para *La anomalía salvaje*, de Toni Negri. Nos estamos refiriendo al pasaje en el que, tras resumir en pocas líneas una de las tesis centrales de la interpretación que Negri hace del pensamiento de Spinoza (esto es, la del carácter antijurídico de ese pensamiento), Deleuze escribe lo siguiente:

Aunque se indique la importancia y la novedad de esta tesis de Negri, el lector puede desconfiar de la atmósfera de utopía que se desprende de ella. También Negri señala el carácter excepcional de la situación holandesa, que hace posible la posición spinozista: contra la familia Orange, que representa una *potestas* conforme a la Europa monárquica, la Holanda de los hermanos De Witt puede intentar promover un mercado como espontaneidad de las fuerzas productivas o un capitalismo como forma inmediata de socialización de las fuerzas. Anomalía spinozista y anomalía holandesa... Pero, en un caso tanto como en el otro, ¿no es la misma utopía? [...] (Deleuze, 2007: 176).

Este señalamiento del carácter utópico de una propuesta como algo que puede generar desconfianza en sus lectores resulta matizado, no obstante, en *El Anti-Edipo*, concretamente en un pasaje de dicho libro en el cual, tras afirmar que el deseo es productivo, se advierte que su producción no es, sin embargo, fantasmática (o sea, que no resulta de la aspiración a conseguir un objeto imaginario del que se carecería), sino que tan solo produce a partir de lo que se encuentra. Dicho en otros términos: no es que no exista la carencia, sino que esta también es producida; lo fantasmático (y, por lo mismo, lo imaginario) no es, pues, primero, y por este motivo que los fantasmas no son individuales, sino siempre de grupo. Es así, aclaran Deleuze y Guattari, porque si el deseo produce lo real —o sea, porque si entre las máquinas deseantes y las máquinas sociales-técnicas no hay diferencia de naturaleza, de manera que el deseo no constituye una realidad meramente mental o psíquica, opuesta a la

realidad material de la producción social—, entonces producirá algo que no se reduce a la esfera de lo individual. Dicha identidad de naturaleza entre los dos tipos de máquinas mencionados es, así, la razón última por la que estos dos autores no tienen interés en diferenciar el fantasma individual del fantasma de grupo, sino que optan por establecer una distinción entre dos tipos de fantasma de grupo, vinculando solo a uno de ellos las utopías del siglo XIX, en las líneas que siguen:

[...] El fantasma nunca es individual; es fantasma de grupo, como supo mostrarlo el análisis institucional. Y si hay dos clases de fantasmas de grupo, es debido a que la identidad puede ser leída en los dos sentidos, según que las máquinas deseantes sean tomadas en las grandes masas gregarias que forman, o según que las máquinas sociales sean relacionadas con las fuerzas elementales del deseo que las forman. Por tanto, puede suceder, en el fantasma de grupo, que la libido cargue el campo social existente, comprendido en sus formas más represivas; o puede suceder, al contrario, que proceda a una contracatexis que conecte el deseo revolucionario con el campo social existente (por ejemplo, las grandes utopías socialistas del siglo XIX funcionan, no como modelos ideales, sino como fantasmas de grupo, es decir, como agentes de la productividad real del deseo que hacen posible una descarga, retiro de catexis, o una «desinstitución» del campo social actual, en provecho de una institución revolucionaria del propio deseo) [...] (Deleuze, Guattari, 1985: 37).

Más allá incluso del hecho de que en este punto Deleuze y Guattari entiendan ciertas utopías como manifestaciones del deseo revolucionario, el motivo de nuestro interés por el pasaje que acabamos de reproducir es que en él se apunta una distinción que, como veremos, años más tarde dichos autores establecieron (en *¿Qué es la filosofía?*), no ya entre dos tipos de vínculo entre el deseo y lo real, sino directamente entre dos sentidos del término «utopía». Si esta última diferencia se anuncia en las líneas que recién citadas es porque en ellas Deleuze y Guattari hablan de la utopía, no ya en los términos de un modelo ideal, que es como frecuentemente se la entiende, sino en otro sentido, menos habitual —de tal manera que, cuanto menos implícitamente, están afirmando la existencia de dos sentidos distintos—, del término «utopía». Esta acepción menos usual de la utopía es algo que, según Deleuze y Guattari, no cabe encontrar solo en proyectos decimonónicos del estilo de, pongamos por caso, el de

Fourier, sino siempre que (como advirtiera Pierre Klossowski) los afectos o las pulsiones, en lugar de reducirse a meros efectos de la infraestructura, pertenecen inmediatamente a esta última. Así:

[...] Si todavía es preciso hablar de utopía [...] a lo Fourier, ciertamente no es como modelo ideal, sino como acción y pasión revolucionarias. Klossowski, en sus obras recientes, nos indica el único medio para superar el paralelismo estéril en el que nos debatimos entre Freud y Marx: descubriendo la manera como la producción social y las relaciones de producción son una institución del deseo y como los afectos o las pulsiones forman parte de la propia infraestructura. Pues forman parte de ella, están allí presentes en todos los modos, creando en las formas económicas su propia represión así como los medios para romper con esta represión (Deleuze, Guattari, 1985: 69-70).

Claro que entender que la producción deseante forma parte de la infraestructura supone desligarla de la superestructura o, lo que es igual, de la ideología. Ahora bien, desvincular la producción deseante de la ideología y, a la vez, relacionarla con la última de las acepciones del término «utopía» que hemos mencionado es lo que lleva a Deleuze y a Guattari a hablar de la existencia de una utopía «activista». Esta sería justamente aquella que, en lugar de proponer (ideológicamente) un modelo ideal de sociedad que se trataría de realizar en un momento futuro, consistiría únicamente en el modo en que los afectos y las pulsiones inciden directamente en la producción de realidad (no solo a nivel individual, sino también social) que tiene lugar en el presente. Pero, justo después de sostener que existe una utopía activista (esto es, no vinculada por principio a lo imaginario, sino a lo real), estos dos autores cuestionan que a tal cosa deba llamársele «utopía» (sin duda, porque esta palabra se asocia comúnmente a un sentido que no es el que venimos desarrollando en las últimas líneas). En suma, Deleuze y Guattari emplean la palabra «utopía», o bien en su acepción más habitual, y entonces no les interesa en modo alguno, o bien en el sentido que acabamos de especificar, en cuyo caso sí que lo reivindican, pero con la precaución que recién mencionada.

III. DOS OBSERVACIONES (A MODO DE INCISO)

Antes de abordar los dos pasajes de *¿Qué es filosofía?* a los que, como anticipamos, prestaremos especial atención, conviene introducir las siguientes dos observaciones.

La primera de ellas es la siguiente: si puede asumirse en términos generales que Deleuze es lo que escolarmente se ha dado en llamar un «filósofo de la diferencia», entonces habrá que entender que no es un «filósofo de la identidad» ni, por lo mismo, tampoco un «filósofo de la oposición». En efecto, las diferencias no se confunden con la oposición entre una tesis y una antítesis, sino que mantienen relación con términos que, en tanto que diferenciados unos de otros, se aproximan o se alejan entre sí indefinida, asintóticamente. Ahora bien, cuando Deleuze y Guattari emplean el término «absoluto» en el capítulo 4 de *¿Qué es la filosofía?* (más exactamente, cuando hablan allí de «desterritorialización absoluta»), debemos tener presente que ese término significa para un filósofo de la diferencia algo muy distinto de lo que quiere decir para un filósofo de la oposición. Así, cuando un filósofo de este último tipo habla de «absoluto» se refiere a algo que se alcanza solamente cuando las oposiciones han sido dialécticamente superadas, de modo que entiende el absoluto como un punto de llegada o, lo que es lo mismo, de detención; por el contrario, en el capítulo de *¿Qué es la filosofía?* al que acabamos de referirnos, «absoluto» es un adjetivo que se atribuye tan solo a aquella diferencia que se prolonga indefinidamente, privando así de sentido a la pretensión de alcanzar un punto de llegada (o, lo que es igual, de detención) para el movimiento del pensar. Si la filosofía de la diferencia no puede tener simpatías por la dialéctica hegeliana es, primero, porque esta presupone que no solo es posible, sino también (e, incluso, sobre todo) deseable alcanzar el saber absoluto mediante la superación de las oposiciones que se despliegan a lo largo de la Historia de las ideas; pero, en segundo lugar, porque esa misma dialéctica pretende explicar la Historia, lo que en principio resulta extraño para un filósofo, ya que este trabaja con conceptos, esto es, con algo fijo, lo que deja por resolver la pregunta a propósito de cómo es posible dar una explicación de la Historia (o sea, de algo cambiante) mediante conceptos. Más todavía, las explicaciones del cambio se encuentran siempre expuestas a un mismo peligro, que amenaza a las explicaciones en general, a saber: cuando se pretende que un fenómeno ha sido enteramente explicado,

parece que este no podría haber sido de otro modo, de modo que lo que se suprime la contingencia en general —y, por consiguiente, también la contingencia de los encuentros, sin la cual el deseo no puede, según hemos visto, incidir inmediatamente sobre la producción de lo real—.

La segunda observación que nos parece preciso introducir en este punto es la que sigue: hemos dicho que, si Deleuze busca una utopía, esta será la de un pueblo que falta, y no la de un pueblo ya existente. Deleuze no pudo dejar de tener presente en este sentido el «caso Heidegger», y ello porque este pensador alemán sostuvo que la filosofía primera es la ontología, es decir, la investigación que trata de dar respuesta a la pregunta por el ser; ahora bien, como «el ser» no es ningún ente, no se encuentra en ningún lugar concreto y, a la vez, acontece por doquier (o, por lo menos, allí donde quiera que hay ente). Esta diferencia entre «ser» y «ente» resuena en la distinción que Deleuze y Guattari establecieron entre «los territorios» y «la tierra», y ello por el siguiente motivo: los territorios, que son concretos, se definen sobre el fondo (que los atraviesa) de la tierra; pero la tierra, justamente en la medida en que atraviesa a los territorios sin confundirse con ellos, es la potencia de desterritorialización que cada territorio contiene. Pero, entonces, la filosofía sería ya en Heidegger indisoluble de un movimiento que, atravesando lo concreto (o sea, a los entes), no se confundiría con ente alguno; así, el pensamiento heideggeriano parecería compatible con una desterritorialización que no pudiera contenerse en ningún territorio, que es a lo que Deleuze y Guattari parecen referirse en su último libro mediante el empleo del término «tierra». Y, sin embargo, Heidegger sostuvo, no solo que la filosofía apareció por vez primera en un instante y un lugar muy específicos (la Grecia antigua), sino también que en la época moderna la misión histórica de restaurar la ontología —cuya decadencia se confundiría con la de la misma Europa, aprisionada por «la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro» (Heidegger, 2003: 42)— corresponde al pueblo alemán, esto es, a un pueblo ya existente, el cual, «por encontrarse en el centro [de Europa], sufre la mayor presión de estas tenazas, por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico» (Heidegger, 2003: 43). No sería, pues, un pueblo por venir el que tendría que ver con una desterritorialización operada cada vez con más intensidad sobre el presente, sino un pueblo existente, el alemán —lo que constituye

una reterritorialización del pensamiento incompatible, a nuestro modo de ver, con la utopía activista que hemos encontrado apuntada en Deleuze y Guattari—.

IV. SOBRE EL CAPÍTULO 4 DE *¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?*

El tramo de la obra escrita conjuntamente por estos dos autores en el que, como hemos venido anunciando, nos centraremos en el presente apartado se articula alrededor de cuatro distinciones.

La primera de ellas es la que acabamos de anticipar, ya que no es otra que la distinción entre «territorio» y «tierra».

En cuanto a la segunda, está directamente vinculada a la anterior, pues es la que se establece entre «desterritorialización» y «territorialización» (o, también, «reterritorialización»), términos a propósito de los cuales Deleuze y Guattari observaron, en las líneas que citamos a continuación, que corresponden a dos movimientos mutuamente complementarios, por lo que no cabe determinar *a priori* cuál de ellos es cronológicamente anterior al otro:

[...] Los movimientos de desterritorialización no son separables de los territorios que se abren sobre otro lado ajeno, y los procesos de reterritorialización no son separables de la tierra que vuelve a proporcionar territorios. Se trata de dos componentes, el territorio y la tierra, con dos zonas de indiscernibilidad (del territorio a la tierra) y la reterritorialización (de la tierra al territorio). No puede decirse cuál de ellos va primero [...] (Deleuze, Guattari, 1993: 86).

Tras establecer estas primeras dos distinciones, dichos autores se centran en el término «desterritorialización», por relación al cual diferencian ante todo las «desterritorializaciones de trascendencia» y las «desterritorializaciones de inmanencia». Las desterritorializaciones de trascendencia son aquellas que dejan atrás los territorios concretos para ir «hacia arriba» o, si se quiere, «de la tierra al cielo», operación vinculada a una mentalidad que suele encontrarse en los Estados imperiales. Por su parte, las desterritorializaciones de inmanencia predominaron en la Grecia antigua, lo que mantiene relación, siempre a juicio de Deleuze y Guattari, con la circunstancia de que los primeros filósofos fuesen extranjeros, pero que no llegasen a ser propiamente filósofos hasta que se instalaron en *polis*

griegas, o sea, hasta que se encontraron con un medio determinado. Así pues, lo que dio lugar a la filosofía fue un encuentro entre cierto tipo de individuos y un determinado ambiente o, si se quiere, entre un movimiento de desterritorialización absoluta y un medio relativo.

Es para caracterizar ese ambiente propio de la Grecia antigua que Deleuze y Guattari introdujeron en el capítulo 4 de *¿Qué es la filosofía?* una cuarta y última distinción, que separa la desterritorialización relativa (es decir, la propia de la antigua Grecia, y que no excluye la posibilidad de que tenga lugar una reterritorialización) y la desterritorialización absoluta (que, a su vez, es lo que aportaron al medio griego los filósofos llegados del extranjero en la antigüedad). Introducir esta cuarta distinción sirve a Deleuze y Guattari para caracterizar la desterritorialización absoluta como un elemento inherente al pensamiento, el cual, cuando logra trabajar sin ataduras, no se atiene a límite alguno —que es lo que por vez primera se atisbó, de nuevo según estos dos pensadores, en el encuentro que tuvo lugar en la antigüedad entre determinados extranjeros y el medio griego—.

Sin embargo, el interés prioritario de Deleuze y Guattari no es hablar de la antigua Grecia, sino del mundo actual y, por lo tanto, del capitalismo. En relación a este asunto central, dichos dos autores señalan que en el capitalismo también se produce, como en la Grecia antigua, la articulación de una desterritorialización relativa y de una desterritorialización absoluta, pero a una escala mucho mayor. Esto podría permitir a la desterritorialización alcanzar su absoluto y, por lo tanto, afectar a toda la tierra; sin embargo, en el mundo moderno la desterritorialización no alcanza verdaderamente su absoluto por cuanto, aunque el capitalismo es el sistema de producción que dispone de más medios para llevar la desterritorialización al infinito, es también el que puede obstaculizar en mayor grado el salto al absoluto de ese proceso. Por lo mismo, la posición de la filosofía en el mundo moderno es paradójica; así, de una parte, el capitalismo ofrece al pensamiento más posibilidades que ningún otro sistema —en la medida en que está en el núcleo mismo de este último llegar a la desterritorialización absoluta (que, como hemos anticipado, constituye una tendencia inherente al pensamiento)— pero, de otra, en ninguna época anterior encontró la filosofía tantos obstáculos, ya que el capitalismo no cesa de reterritorializar los flujos de pensamiento. En un contexto semejante, la tarea (política) que corresponde a la filosofía únicamente puede consistir en hacer reales las

potencias de desterritorialización que el capitalismo es capaz de liberar, pero que comúnmente inhibe por múltiples medios. Esta paradójica situación tiene consecuencias muy diversas, algunas de las cuales han sido expuestas, a nuestro parecer de manera lúcida y concisa, por Yves-Charles Zarka en su prólogo al volumen titulado *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*. Una de esas consecuencias es, a juicio de Zarka, el hecho de que en la situación moderna se haya creado un marketing filosófico en virtud del cual se invierte la relación entre el periodista y el intelectual, siendo ahora el periodista quien determina lo que se ha de decir y cómo hay que decirlo, quien fija el valor, establece aquello de lo que hay que hablar y de lo que es conveniente callar, deslizándose así el diálogo hacia un formato de entrevista cuya consigna global parece ser ««el pensamiento en un minuto», en suma, el pensamiento que no piensa nada» (Zarka, 2010: 8). De ello surgen, en primer lugar, una cierta cantidad de clowns mediáticos que pueden hacerse pasar (y, lo que es todavía peor, ser tomados) como filósofos, cuando lo que tienen es en realidad una particular capacidad para adaptarse al sistema de producción del pensamiento vigente en la actualidad; y, segundo, el pensamiento como lugar común, que tiende a sofocar al pensamiento verdaderamente creativo.

Que un diagnóstico semejante coincida en gran medida con el que casi al inicio de estas páginas identificamos en el aforismo 81 de *Minima moralia* acaso no resulte tan sorprendente si reparamos en que el primero de los dos pasajes del capítulo 4 de *¿Qué es la filosofía?* en los que se abordan los problemas ligados a la noción de «utopía» Deleuze y Guattari sostienen que la filosofía se encuentra más lejos de la opinión pública o del consenso impuesto por los medios de comunicación masivos que de «lo que Adorno llamaba «dialéctica negativa», y de lo que la escuela de Frankfurt designaba como “utopía”⁸» (Deleuze, Guattari, 1993: 101). De esta declaración nos parece conveniente retener los siguientes dos aspectos:

En primer lugar, que el hecho de que contenga no solamente la única ocasión en la que Deleuze mencionó a Adorno en su obra escrita, sino también una referencia a aquella modalidad de la dialéctica en la que la negación (y, por consiguiente, la oposición entre dos términos) no constituye el paso previo a una negación-de-la-negación (por la que se

8. A este último respecto, el referente explícito de Deleuze y Guattari es *El espíritu de la utopía*, de Ernst Bloch.

superaría dicha oposición), como en Hegel. Esto no significa, sin embargo, que en este punto Deleuze y Guattari renieguen de la «filosofía de la diferencia» para abrazar la «filosofía de la oposición», pues lo que en este pasaje están afirmando dichos autores es, literalmente, que la filosofía está más cerca de posiciones como la de Adorno que de la opinión pública, del consenso masificado, etc., con lo que (en la medida en que estar cerca de algo es estar necesariamente fuera de ese mismo algo) implícitamente estarán poniendo a Adorno todavía *fuera* de la filosofía, por más que próximo a esta.

Y, segundo, que la alusión a la utopía contenida en ese fragmento debe complementarse con esta otra, que aparece algo más adelante en el mismo párrafo:

[...] es con la utopía con lo que la filosofía se vuelve política, y lleva a su máximo extremo la crítica de su época. La utopía no se separa del movimiento infinito: designa etimológicamente la desterritorialización absoluta, pero siempre en el punto crítico en el que ésta se conecta con el medio relativo presente, y sobre todo con las fuerzas sofocadas en este medio (Deleuze, Guattari, 1993: 101).

A esto último debe añadirse que, de nuevo según Deleuze y Guattari, la revolución (término tan caro a estos dos autores, como han mostrado en múltiples lugares de su obra conjunta) no es un sueño que se realizaría traicionándose, sino una utopía de inmanencia que únicamente tendría lugar, si es que llega a tenerlo, aquí y ahora.

Pasemos a continuación, y brevemente, al segundo y último pasaje del capítulo 4 de *¿Qué es la filosofía?* en el que se alude de manera explícita a la utopía. Ese texto nos advierte que si «utopía» es una mala palabra es porque no se la suele relacionar con el devenir, sino con la Historia. Ahora bien, ¿no se está estableciendo con ello una oposición frontal entre «devenir» e «Historia» y, por lo tanto, abandonando la actitud característica de la filosofía de la diferencia? Una vez más, no pensamos que eso suceda en la obra de Deleuze y Guattari; en esta ocasión porque, casi a reglón seguido de la afirmación que acabamos de parafrasear, dichos autores caracterizan al devenir como algo que nace «en la Historia, y se sume de nuevo en ella, pero no le pertenece» (Deleuze, Guattari, 1993: 112), es decir, como un acontecimiento que surge siempre de encuentros que pueden ubicarse históricamente, pero que no se reducen a esa ubicación. Es por

esto, finalmente, que el devenir no tiene ni pasado, ni futuro, sino solo «ahora» (*now*) y, también, que carece de origen y de destino, teniendo lugar únicamente «aquí» (*here*).

A MANERA DE CIERRE

El porvenir hacia el que los devenires apuntan no es en ningún caso un futuro histórico, sino lo infinito (en el sentido de las líneas que se aproximan entre sí indefinida, asintóticamente). Ahora bien, mientras que Foucault denominó «actual» a lo que apunta hacia aquello que, como lo infinito, no es un resultado específico y previsible ni puede serlo, en cambio Nietzsche llamó «inactual» a eso mismo. La razón de esta divergencia terminológica es, a nuestro parecer, la que sigue: Foucault calificó de «actual» a esas instancias por la relación que estas mantienen con el aquí y el ahora (esto es, porque son manifestaciones de un «activismo» que no se confundiría con un proyecto que alguien aspiraría a realizar en el futuro), mientras que Nietzsche calificó a ello mismo de «inactual» porque la utopía «activista» (por emplear aquí de nuevo este término acuñado por Deleuze y Guattari) es un modo de incidir en el presente que opera «a la contra» del resto de aspectos del presente mismo —o sea, porque aunque esa actividad solo tiene lugar en el presente, solo aparece bajo el aspecto de una resistencia presente al mismo presente—. Si no hay contradicción alguna entre Foucault y Nietzsche a este respecto es, pues, porque esos dos autores describen desde perspectivas complementarias (como, por otra parte, Deleuze y Guattari en los diversos pasajes de su obra conjuntamente escrita en los que abordan esta cuestión) aquel factor que les pareció que en el presente podía continuar abriendo espacios para lo imprevisible, asunto este constituye a nuestro juicio un problema político central de nuestro tiempo —en la medida en que las tecnologías actuales apuntan, como ha observado Eric Sadin, hacia una dimensión anticipativa cuyo propósito es el de «predecir una multitud de gestos, hechos y tendencias, consumando parcialmente la ambición ancestral y demiúrgica de querer penetrar el futuro» (Sadin, 2017: 34)—. Mantener (cuanto menos, en parte) imprevisibles los movimientos del pensar puede parecer una utopía muy poco ambiciosa; pero si, como hemos anticipado, el pensamiento tiende, cuando se articula con un medio particular, a poner en cuestión nuestra relación con ese medio, entonces esa utopía tal vez podría erigirse

una vía de acceso privilegiada para abordar una parte significativa de los problemas políticos de nuestra época.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Adorno, Th. (2022): *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal (trad. Joaquín Chamorro Mielke).

Antonelli, M. [en línea]: «El problema de la utopía en Gilles Deleuze», en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* 47 (2012), pp. 519-539. DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2012.047.07> [Consultado: 24/02/2024].

Buchanan, I. (2000): *Deleuzism. A Metacommentary*, Edinburgh: Edinburgh U. P.

Deleuze, G. (2002): *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu (trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece).

Deleuze, G. (2007): *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos, pp. 175-177 (trad. José Luis Pardo).

Deleuze, G., Guattari, F. (1985): *El Anti Edipo*. Barcelona: Paidós (trad. Francisco Monge).

Deleuze, G., Guattari, F. (1993): *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama (trad. Thomas Kauf).

Deleuze, G., Parnet, C. (1996): *Dialogues*. Paris: Flammarion.

Foucault, M. (2003): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI (trad. Elsa Cecilia Frost).

Heidegger, M. (2003): *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa (trad. Angela Ackermann Pilári).

Mengue, Ph. (2009): *Utopies et devenirs deleuziens*. Paris: L'Harmattan.

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

Sadin, É. (2017): *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra (trad. Javier Blanco y Cecilia Paccazochi).

Scherer, R. (1998): *Regards sur Deleuze*. Paris: Kimé.

Zarka, Y. Ch. (2010): «Deleuze y la filosofía», en Y. Ch. Zarka (ed.), *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 7-11 (trad. Heber Cardoso).

Zourabichvili, F. (1998): «Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)», en E. Alliez (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Paris: Synthélabo, pp. 335-357.

ANTONIO CASTILLA CEREZO: Licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad de Barcelona y doctor en Filosofía por esa misma universidad, en cuyo Departamento de Filosofía es actualmente profesor agregado. Comenzó su carrera docente en México, concretamente en la Universidad Autónoma de Zacatecas y en el Instituto de Comunicación, Artes y Humanidades de Monterrey. Entre sus investigaciones filosóficas publicadas destacan los siguientes libros: *La condición sombría. Filosofía y terror* (Plaza y Valdés, 2014); *La imagen-grito. Estudios sobre cine de terror* (Comares, 2018); *Una extraña triangulación. Lenguaje, obra y literatura en Michel Foucault* (Comares, 2019); *Ilustración y (anti-)cartoon. Estudios sobre cine de animación clásico* (Comares, 2023).

Líneas de investigación: Sus principales líneas de investigación son la estética (en particular, del cine) y la filosofía contemporáneas, con especial atención a los desarrollos del pensamiento nietzscheano en lengua francesa (Bataille, Foucault, Deleuze), italiana (Colli) y española (Zambrano).

Publicaciones recientes:

– Castilla Cerezo, A. (2025), Mostrando el proceso. El ejemplo de La casa Lobo, *Con A de Animación*. (21), 104-121. <https://doi.org/10.4995/caa.2025.21983>

– Castilla Cerezo, A. (2025), María Zambrano. Crítica de la razón discursiva, *El Ciervo*. (810), 28-29. <https://elciervo.es/articulos/maria-zambrano-critica-de-la-razon-discursiva/>

– Castilla Cerezo, A. (2025), El planeta salvaje (1973) y el surgimiento del cine de animación moderno. En: Crespín Perales, M.; Méndez Lloret, M. I. (2025), *Cine y filosofía. Miradas oblicuas*, Tirant Humanidades, Valencia, 171-189.

Correo: acastillac@ub.edu

