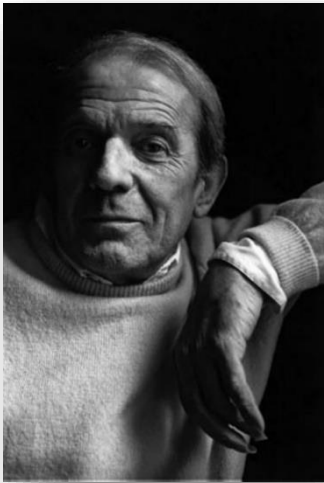


Introducción a la filosofía de Gilles Deleuze

ESTER ASTUDILLO



Gilles Deleuze nació en París en enero de 1925, aunque pasó la mayor parte de su infancia entre la capital francesa y la casa de los Deleuze en Deauville, situado en la Baja Normandía. Entre los acontecimientos más significativos de su adolescencia destaca la muerte de su hermano mayor, Georges, oficial del ejército francés capturado por los alemanes durante la Segunda Guerra Mundial, fallecido en el trayecto hacia un campo de concentración. Debido a esta pronta pérdida, la relación de Gilles con su familia se resentirá notablemente dada la heroificación de su hermano por parte de sus padres, que a partir de entonces considerarán cualquier logro conseguido por Gilles insignificante.

En plena Francia ocupada, Deleuze, tras terminar el liceo, decide no entrar en la Resistencia francesa y comienza sus estudios de Filosofía en La Sorbona, donde tendrá como profesores al fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty, Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Jean Hyppolite, y Maurice de Gandillac, quien será su director de tesis de licenciatura. Sus primeros trabajos publicados antes de 1948, fecha en la que termina la licenciatura en Filosofía, están fuertemente marcados por la obra de Sartre, a quien sigue defendiendo a comienzos de la década de los sesenta, cuando el existencialismo comienza a ser suplantado por el estructuralismo lingüístico.

Entre 1948 y 1952 realiza sus estudios de doctorado sobre David Hume, que culminan en 1953 con la publicación de *Empirismo y subjetividad*, obra en la que ya aparece la influencia de uno de los filósofos que estará presente en todo el trabajo desarrollado posteriormente por Deleuze: Henri Bergson.

Entre 1952 y 1964, fecha en la que entrará en la Universidad de Lyon como profesor de filosofía moral, Deleuze impartirá clases en diversos institutos como el Liceo de Orléans o el Louis le Grand en París. En dichos años, aparte del matrimonio con Fanny Grandjouan, con quien permanecerá casado hasta su muerte en 1995, la actividad de Deleuze está marcada por una ausencia de publicaciones, actividad que retomará en 1962 con su libro *Nietzsche y la filosofía* y al que seguirán sus libros sobre Kant en 1963, Proust en 1964, Bergson en 1966 y Spinoza en 1968.

A partir de 1969, tras la publicación de sus dos grandes trabajos *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969), Deleuze permanecerá en la Universidad París VIII, invitado por Michel Foucault, hasta su retirada del mundo académico en 1987 debido a razones de salud. En este retorno a París conoce, en 1969, a Félix Guattari, asiduo de los cursos de Lacan, que ejerce como psicoanalista en la clínica experimental de La Borde. En ese momento, Deleuze planea junto a Félix Guattari la que será la obra que les dará la fama: *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Tras su publicación, en 1972, este libro será inmediatamente proclamado como el paradigma teórico del “espíritu” de Mayo del 68. En él, la crítica al psicoanálisis tanto de Freud como de Lacan se funde con las críticas al marxismo, la dialéctica, y el estructuralismo para generar una nueva teoría del psicoanálisis que reniega de la influencia directa de la familia sobre la formación del inconsciente, y amplía dichas influencias al carácter histórico y sociopolítico del entorno. Esta nueva forma de psicoanálisis, llamada esquizoanálisis, estaba encaminada a la «liberación» que todo sujeto debe ejercer respecto a la opresión de las ideologías e instituciones sociales devenidas históricamente.

En 1980 se publica la segunda parte de *El AntiEdipo*, titulada *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Deleuze y Guattari participan activamente de la vida cultural y política tanto francesa como internacional.

Durante la década de los ochenta, Deleuze volverá a su interés hacia la estética y el arte ya introducidos en *Mil Mesetas*, mediante la publicación de *Bacon. Una lógica de la sensación*, en 1981, y sus libros sobre cine *La imagen movimiento*, en 1983, y *La imagen tiempo*, en 1985, donde aplica las teorías de la imagen de Bergson y las del signo de Peirce en aras de elaborar una teoría del cine como arte del espacio y el tiempo propiamente moderno. Tras una última colaboración con Félix Guattari en *¿Qué es la Filosofía?*, publicado en 1991, Deleuze, encerrado en su casa de la avenida Niel debido a la constante necesidad de oxígeno para poder respirar, se defenestrará a sí mismo el 4 de noviembre de 1995 tras una aguda crisis respiratoria que no pudo soportar. Félix Guattari muere de una crisis cardíaca el 29 de agosto de 1992 a la edad de 62 años.

1. Resumen de la recepción de su filosofía: el indiferente a la posmodernidad

La apuesta filosófica de Deleuze consiste prioritariamente en un intento de ir más allá de la filosofía moderna mediante la superación de todo lo que implica el concepto de representación y la división sujeto-objeto. Para ello lleva hasta el extremo el potencial no desarrollado de conceptos o problemáticas fundamentales en el ámbito de esta misma filosofía moderna que trata de superar. Debido a ello, algunos comentaristas han resaltado cómo la filosofía de Deleuze, al igual que la de Derrida, es una filosofía que se realiza siempre desde textos ajenos. Es decir, el método de construcción y avance de la filosofía se realiza como crítica a lo ya escrito, partiendo de un problema planteado por otro autor, normalmente uno afianzado dentro de la historia de la filosofía, en este caso Hume, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Bergson, etc. El principal problema es, pues, la cuestión

de la autoría y el rigor histórico. A este respecto, es corriente entre los comentaristas de este filósofo francés el caracterizar su método de análisis y crítica de otros filósofos como la creación de un «monstruo» en el que los autores originales jamás pensaron, una tergiversación.

Por otra parte, existe una divergencia fundamental de opiniones en lo referente a su recepción.

- a) Unos opinan que la filosofía realmente propia del pensamiento deleuziano es la que realizó durante los años setenta en colaboración con Félix Guattari, de corte más político.
- b) Otros, en cambio, mantienen que el verdadero potencial filosófico del trabajo de Deleuze está contenido en sus dos grandes textos previos: *Diferencia y repetición*, y *Lógica del sentido*, de corte plenamente filosófico.

Sea como fuere, se ha de reconocer la postura mantenida por Slavoj Žižek, según la cual, el obrar metodológico de Deleuze en sus obras en solitario consiste en partir de lo ya conformado, sea la materia, el pensamiento, o el lenguaje, para llegar al «acontecimiento del sentido como devenir incorporal» —postura metodológica que el materialismo del autor esloveno apoya y defiende—, mientras que en el trabajo desarrollado con Guattari prevalece «la lógica del devenir como producción de seres materiales». Es decir, mientras que antes de la colaboración con Guattari la metodología consistía en explicar lo inmaterial (lo virtual) a partir de lo material (lo actual), con posterioridad a la misma el método pasa a explicar lo material (lo actual) a partir de su producción desde lo inmaterial (lo virtual). Una postura que Žižek critica como idealista.

Además, este es el argumento básico de la crítica materialista al pensamiento deleuziano, originalmente desarrollada por Alain Badiou, cuyo culmen literario se produjo con la publicación de su libro sobre la obra deleuziana en 1997. En él, se caracteriza a Deleuze como un pensador completamente tradicional y académico cuyo principal problema es la cuestión, ya clásica, de lo uno y lo múltiple, o cómo poder explicar la multiplicidad actual a partir del devenir único virtual en que consiste el “despliegue” de lo Uno. Una posición, la de Badiou, ampliamente criticada a su vez por seguidores de Deleuze como François Dosse, Anne Sauvagnargues o Michael Hardt, quienes han realizado un gran esfuerzo por difundir, ampliar y desarrollar el pensamiento deleuziano en los ámbitos de la historia de la filosofía, la estética y la teoría política, respectivamente

Sí se da, sin embargo, un consenso tanto entre sus seguidores como sus detractores, que consideran su obra como ajena al vago concepto de «postmodernidad», relacionado directamente con la obra de Rorty, Vattimo o Rovatti. En lugar de ello, ha sido creada *ex profeso* una nueva «etiqueta» o «pseudo-corriente» filosófica para caracterizar de forma concreta el objetivo filosófico tanto de su pensamiento como del de Foucault o Derrida: la filosofía de la diferencia, no humanista y post-estructuralista (Deleuze es claramente anti-saussurianiano y anti-lacaniano). Deleuze nunca cae en la trampa de los juegos del

lenguaje que ya había inaugurado Wittgenstein y que está tan en boga en la postmodernidad: todo se reduce al lenguaje, no existe nada más allá. Tal afirmación no tiene ningún valor para él. Hay posibilidad de conocimiento en el sujeto, pero necesita liberarse, desterritorializarse, en su terminología.

2. Hacia una filosofía de la diferencia

Una previa: nociones capitales para entender a Deleuze:

- a) Virtual/actual no opuesto a real; lo virtual también es real, solo que no está actualizado.
- b) Noción de sujeto: algo que damos por hecho pero que no existe hasta después, una vez las percepciones y sensaciones han hecho su tarea. La percepción por sí es ya sustantiva (Hume), aunque luego Deleuze se separe de Hume y el suyo sea un empirismo trascendental.
- c) La filosofía es ante todo creación de conceptos desde un plano de inmanencia absoluto, que es aquel desde donde se formulan las preguntas. No hay afuera posible. La filosofía no es reflexión, no es historización, no es meditación. Tampoco equivale a la historia de la filosofía, que es solo un relato. El tiempo es un factor capital aquí: los conceptos están vivos, se trata de recuperarlos y elaborarlos, en analogía a lo que sucede en el interior del sujeto que evoluciona, sintetiza, elabora, avanza en su vida tomando conciencia de sus determinaciones y liberándose de ellas. El tiempo permite el devenir, y que pasado y presente estén vivos simultáneamente, en síntesis. Deleuze acabó con cierto malentendido del eterno retorno nietzscheano.
- d) Si la filosofía es creación ante todo, ahí tenemos otro escollo, porque a menudo los términos utilizados son los mismos que los de la tradición filosófica, pero los conceptos no lo son. Esto remite a lo dicho anteriormente, al efecto del tiempo y al relato de la historia. Pero además de los conceptos, el filósofo debe establecer el plano al que los conceptos pertenecen, el plano de inmanencia, que nunca es exactamente el mismo. El plano de inmanencia filosófico en realidad está laminado, estratificado como un hojaldre, y él dice que los filósofos recurren a él y lo agujerean para ‘pescar’ conceptos de la tradición y ‘refrescarlos’ y ‘ponerlos al día’ según el plano de relevancia del momento dado, no voy a decir ‘actualizarlos’ porque eso en Deleuze tiene otro significado. Sin embargo, la noción de *concepto* no es la noción al uso. Leyéndolo me recordó a la noción de *prototipicidad*, que está bastante estudiada es psicolingüística: la reducción por abstracción al mínimo indispensable de características necesarias para determinar que x es efectivamente (x). (x) pertenece al plano virtual, pero no es discursivo, ni referencial, ni acontece. Pensemos en el prototipo de árbol (algo claramente

creado por nosotros que no existe fuera de su plano de inmanencia correspondiente) y que determinará que nos decantemos por calificar algo que sí acontece fuera del plano de inmanencia, ahí fuera, como efectivamente árbol (x) o arbusto (y) o matorral (z), por ejemplo. La discriminación no siempre es fácil ni meridiana.

- e) ¿Qué es lo dado en filosofía? La filosofía necesita un presupuesto pre-filosófico para existir: la existencia del caos, que la filosofía vendría a ‘ordenar’. Es lo necesario para poder pensar sin en realidad pensarlo, un plano de inmanencia, para que devenga necesario convenir su establecimiento, que es algo que no se decreta. Ese es un implícito que viene de fuera de lo propiamente filosófico. La filosofía entonces juega con ese afuera-adentro, que irá surgiendo en todo el pensamiento de Deleuze y que solucionará al final de su carrera con la idea de *pliege*, que inventa en su estudio sobre Leibniz y el Barroco.

Un afuera-adentro que es del todo relevante también para la noción de la emergencia del sujeto: ¿cuándo podemos decir que ‘emerge’ el sujeto desde un no-sujeto indeterminado? A ese no-sujeto lo llamaré espíritu, un término clásico que debe ser entendido de otra forma, como potencia, movimiento, síntesis dentro del (o gracias al) tiempo. ¿Y cómo pueden darse los cambios en el sujeto una vez subjetivado? ¿Desde dónde? ¿Desde fuera o desde dentro? ¿Cómo se ejerce la desterritorialización, según su teoría del esquizoanálisis en su fase filosófica más política, y vuelve este a territorializarse de acuerdo con los cambios que ‘libremente’ decide para/desde su nueva subjetividad? Todo el pensamiento de Deleuze está atravesado por una cierta paradoja, la del dentro-fuera, sujeto-mundo. En concreto, para la cuestión de los cambios de la subjetividad, junto con Guattari, inventaron el término-concepto de *rizoma*.

- f) La filosofía debe ser relevante para los no-filósofos. Si no, ¿qué sentido tendría? Pero a su vez, cabe señalar otra paradoja: la filosofía depende de un presupuesto no-filosófico, que ya hemos reseñado en el punto (e). Pero entonces la filosofía está haciendo trampa. ¿Podemos fiarnos de ella? ¿Qué legitimidad tiene?
- g) Su discurso más político, el esquizoanálisis (para los no iniciados podríamos decir que tiene semejanzas con el de Freud y el de Marx), es un poco un híbrido de ambos: de Freud toma la tesis de ciertas determinaciones que modelarán el ‘espíritu’ en una subjetividad singular, solo que estas determinaciones no son las familiares, como defiende Freud, sino las del modo de producción capitalista (¿de eso ya hace 50 años! ¿Qué diría hoy?). En este cambio de paradigma se acerca a Marx, pero claro está, la preocupación de Marx no era la subjetividad individual, sino lo social en cuanto resultado de las determinaciones del modo de producción.
- h) Deleuze se cuida mucho de distinguir la filosofía de la ciencia y de las creencias/opiniones/religión. La verdad de la filosofía tiene otra naturaleza, y nunca podrá ser substituida por esos otros tipos de verdades. No hay que temer

que la ciencia jamás suplante a la filosofía, puesto que parten de planos de inmanencia diferentes.

Deleuze dedica su tiempo al análisis de las que, para él, serán las figuras clave de una filosofía propiamente moderna que esconde el potencial de una ontología y una teoría del conocimiento que eviten todo rastro de trascendencia, platonismo, mecanicismo, y hegelianismo. Así, tras la publicación de su estudio sobre Hume, seguirán los textos dedicados a Nietzsche, Proust, Kant, Bergson y Spinoza.

Se centra inicialmente en la caracterización del sujeto como el efecto de un proceso, de una síntesis temporal de sensaciones. Para Deleuze, el sujeto no es un principio primero del conocimiento de la realidad sino, antes que nada, algo que ha devenido ontológicamente desde un fondo pre-subjetivo no indiferenciado. Si bien qué sea ese fondo y cómo esté estructurado es algo que Deleuze, al inicio de su carrera, deja para más adelante: ahora tiene claro que no se puede partir de lo pensado por *un* sujeto directamente sin antes problematizar la supuesta unidad de ese mismo sujeto. Así pues, dado que el sujeto es un haz de percepciones –como afirmaba Hume–, una de las tareas primordiales de la filosofía será analizar el modo en que esa multiplicidad de percepciones van a devenir un sujeto. Pero en este punto Deleuze se separa de Hume, pues no invocará ningún principio estricto que determine la naturaleza del sujeto en la formación de su propia subjetividad. En lugar de ello, el propio sujeto ya conformado tendrá la posibilidad de *desterritorializarse* a sí mismo, para *devenir* con el mundo de otras maneras con las que se conformó inicialmente su subjetividad. Este será el punto nodal de su teoría del *esquizoanálisis*: devenir con el mundo en algo diferente.

En las ciencias biológicas también existe este posicionamiento relativamente ‘nuevo’ o innovador, llamado *emergencia*, de finales del s. XX: no hay individuo dado ni ‘acabado’, está permanentemente en emergencia, en equilibrio homeostático con el medio, permanentemente en construcción o autopoiesis (Maturana y Varela). Enfoque también de arriba-abajo. Paradigma aplicado a la biología, pero especialmente prolífico en las ciencias sociales y la psicología.

Para Deleuze, el elemento capital que sintetice las percepciones y haga de algo indeterminado un sujeto es el tiempo *à la Bergson*: el sujeto conforma junto con el tiempo un haz que actualiza simultáneamente el pasado y el presente (actualizar no en sentido aristotélico, como potencia, sino como opuesto a virtual, a idea, es decir: realiza, materializa). Así pues, la afirmación deleuziana de que el sujeto no es un principio dado es obviamente anticartesiana; sin embargo, Deleuze nunca afirmará que el sujeto no exista, sino que únicamente no es primero: Pero, ¿qué es lo dado? Es, nos dice Hume, el flujo de lo sensible, una colección de impresiones e imágenes, un conjunto de percepciones. Es el conjunto de lo que aparece, el ser igual a la apariencia; es el movimiento, el cambio, sin identidad ni ley. ¿Cómo denominar entonces este ámbito de lo pre-subjetivo no indiferenciado?

En este respecto, Deleuze retoma un concepto clásico de la filosofía y lo afirma rotundamente. Este no es sino el de *espíritu*, pero de un espíritu diferenciado por completo de la noción de sujeto: «El espíritu no es sujeto; no necesita de un sujeto del que sea el espíritu». El último gran principio rector de la filosofía que Deleuze deduce de su análisis de Hume es la primacía de la acción sobre la existencia: el devenir, el movimiento.

2.1. Nietzsche y el eterno retorno

Deleuze propone una nueva lectura de Nietzsche y enuncia que el eterno retorno no debe ser confundido de ninguna manera con un retorno de lo idéntico, en el que lo que vuelve es algo ya reconocido como idéntico a sí mismo. Por el contrario, la diferencia temporal –primera diferencia respecto a la identidad de lo percibido como idéntico– es precisamente el objeto propio del eterno retorno. Lo que vuelve, para el Nietzsche de Deleuze es, pues, la diferencia. Pero, ¿diferencia de qué? De sí misma. Éste y no otro es, por tanto, para Deleuze, el problema fundamental del tiempo, que hace posible que el presente pase y que, por tanto, existan tanto el pasado como el futuro.

De nuevo es aplicable aquí la noción de *emergencia* para entender la concepción de Deleuze sobre el tiempo, el pasado y el presente: Deleuze ha concluido que el efecto del tiempo es el sujeto, la subjetividad. Pero su indagación no se para ahí: ahora se pregunta directamente, de forma empírica y material, ¿qué es el tiempo? Y su respuesta es: «diferencia en sí misma», puesto que es la única manera de que el pasado –la memoria– se constituya en el presente, en el acto. O, en otras palabras, el pasado, si bien diferenciado del presente, está dentro del mismo, pero no como una cosa está dentro de otra, sino como dos efectos de un mismo proceso de diferenciación. Lo cual implica que no existe esa sucesión cronológica de instantes presentes idénticos cada uno a sí mismo y diferenciados de cada otro instante –como si fueran cosas–, de modo que el conjunto de instantes por detrás de uno determinado en que ahora percibimos y actuamos fuera el pasado, y el conjunto de instantes por venir, el futuro. El pasado es la síntesis presente de impresiones y sensaciones y el presente es, en cambio, la diferenciación misma en presente y pasado que se deriva de esta síntesis (símil con la historia de la filosofía).

2.2. Crítica de las filosofías representacionistas

Esta diferencia –propiamente hablando, este ir diferenciándose– conlleva una gran cantidad de consecuencias con respecto al devenir de la filosofía misma, lo que conduce a Deleuze a realizar un análisis sistemático de cómo el verdadero potencial filosófico de la primacía de la diferencia ha sido obviado históricamente mediante la teoría de la representación, que implica la primacía de lo idéntico sobre lo diferente. Deleuze determina ocho postulados no críticos aceptados por la tradición filosófica que han hecho posible dicha subordinación de la diferencia a la identidad.

Según esos postulados, la verdad no podrá consistir en un proceso de reconocimiento del original idéntico virtual que se repite actualizado-degradado (la Idea platónica), sino que este concepto representacionista de verdad estallará completamente mediante una lógica de las apariencias nietzscheanas. Ya no existirán originales ni copias, sino que todo serán *simulacros* cuya verdad ni siquiera podrá consistir simplemente en el aparecer de su apariencia –en su desvelamiento heideggeriano– pues para Deleuze, no es verdad únicamente lo que aparece actualizado, sino que también existe su doble virtual. En palabras del mismo Deleuze, «ya no hay punto de vista privilegiado», ni siquiera desde el punto de vista relativo del aparecer de algo a alguien. No es, pues, que la verdad sea perspectivista, sino que se torna imposible cualquier concepto de verdad de corte representacionista. Dicho abandono de la primacía de lo idéntico sobre la diferencia es un problema tan crucial para el desarrollo de la filosofía moderna, y está tan enraizado en su propia lógica oculta por la historia de la filosofía y la dialéctica hegeliana, que Deleuze llega a afirmar que «definimos la modernidad por la potencia del simulacro», siendo este último el concepto destinado a sustituir la noción platónica de «copia de un modelo original» por la de «copia sin modelo original».

3. Capitalismo y esquizofrenia (en colaboración con Guattari)

Estos textos presentan una gran dificultad intrínseca de comprensión, causada por el gran número de neologismos inventados y conceptos creados –como ya hemos visto, esa es una función primaria de la filosofía según los propios autores.

A diferencia del psicoanálisis, que construye un inconsciente (léase virtualidad de la conciencia) fijo estructurado en torno a las relaciones familiares primarias (Freud) o de parentesco, organizadas según una estructura lingüística (Lacan, Lévi-Strauss), el esquizoanálisis prescinde de una primacía de las relaciones familiares en la individuación. Gran parte –si no toda– la concepción de lo virtual en Deleuze es transportada al ámbito del inconsciente para desarrollar los fundamentos de una nueva práctica psiquiátrica.

Dado que el ámbito de relaciones de formación del inconsciente no incluye únicamente la familia, sino toda relación social institucionalizada o no en tanto que síntesis de un pasado sociohistórico con el que cada individuo debe mediar, es preciso establecer unos conceptos primarios que permitan entablar las relaciones entre dichas formaciones sociohistóricas y la conformación del inconsciente. Con este fin son definidos los conceptos de *territorialización*, *desterritorialización*, y *reterritorialización*, basados en los algo más abstractos de *codificación*, *descodificación*, y *recodificación*.

Existen tres grandes momentos del desarrollo de las relaciones sociales en función de sus formaciones sociohistóricas: los salvajes, los bárbaros, y los civilizados, a los que corresponden tres máquinas: la máquina territorial primitiva, la máquina despótica y la máquina capitalista, cada una de las cuales no es más que una lógica productiva, un proceso o devenir. El único concepto completamente positivo e intensivo capaz de ejercer la función del devenir o del eterno retorno no es sino el deseo, que los autores opondrán al falo lacaniano.

El esquizoanálisis intentará proponerse a sí mismo como forma de liberación, no tanto de las instituciones sociohistóricas, como de las reterritorializaciones psíquicas efectuadas sobre los individuos por la sociedad burguesa. El punto al que tanto Deleuze como Guattari señalan es la conceptualización del «deseo como instancia revolucionaria», dado que «la sociedad capitalista puede soportar muchas manifestaciones de interés, pero ninguna manifestación de deseo, pues esta bastaría para hacer estallar sus estructuras básicas, incluso al nivel de la escuela materna». Ahora bien, para que dicha irrupción del acontecimiento sea posible, lo primero que hay que realizar es la descodificación y desterritorialización de la propia subjetividad, que permita el libre pensamiento individual.

En los años ochenta, la incursión de Gilles Deleuze en el ámbito estético supone la concepción del arte –de la práctica artística en tanto que desarrollo de las capacidades creativas– como lugar propio en el que realizar la desalienación subjetiva y la autoliberación respecto a las codificaciones y territorializaciones sociales impuestas en la formación de la subjetividad y devenir con el mundo mediante la práctica artística.

4. El otro

Se abre a la subjetividad propia la posibilidad de una relación dinámica con la otredad. La única condición para ello es no concebir esta relación con el otro como una relación intersubjetiva o personal. Ningún rastro de humanismo, personalismo, o subjetivismo se halla en el pensamiento de Deleuze. Para éste, el otro no es sino la «expresión de un mundo posible». El otro es un hábito en el campo de inmanencia del yo, según ya dijo Spinoza, igual que el sujeto es un hábito en el campo de inmanencia de la conciencia. Deleuze defiende el devenir inhumano, devenir-con-el-mundo, de forma semejante a como lo hizo Spinoza. No es una perspectiva de abajo arriba, el ser para llegar a conquistar la esencia que se nos presupone a los humanos; sino de arriba abajo, el hombre es aquello que puede ser, movimiento constante, potencia, emergencia, desterritorialización constante de sus determinaciones sociohistóricas. Es en ese sentido en el que debemos interpretar su caracterización de filósofo no-humanista.