

Spinoza en Deleuze: cartas políticas

EMILIO J. LAFFERRANDERIE

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen: Pensar una política en Gilles Deleuze exige comprender la huella filosófica que ha dejado en su obra Baruch Spinoza. Las sendas de ambos filósofos se entrecruzan en problemas, preguntas y consecuencias. Hay tres conceptos que serán puestos en relación en el presente trabajo: crítica, derecho y multitud. El objetivo es elucidar cómo se pueden abrir nuevos modos de experiencia política a partir de la conjunción de dos filosofías articuladas por un suelo común: la immanencia y la vida.

Palabras clave: crítica, derecho, multitud, potencia, vida.

Abstract: To think a Deleuzian politics requires to understand the philosophical mark left in his work by Spinoza. Both philosophers' paths crisscross in their problems, questions and consequences. In this paper three concepts will be put in relation: critique, right and crowd. The aim is to elucidate how man can open new ways of political experience from the conjunction of two philosophies articulated upon a common ground: immanence and life.

Keywords: critique, right, crowd, potency, life

Nietzsche comparaba la historia del pensamiento con el lanzamiento de una flecha, la cual es recogida por otro filósofo quien la vuelve a lanzar aún más lejos y en otra dirección. Ese gesto tal vez pueda resumir el vínculo que une a Spinoza con Deleuze. Hay una flecha que lleva el nombre del filósofo holandés que contiene el trazo de sus conceptos y problemas, que si bien ha sido recogida en múltiples ocasiones no siempre ha sido vuelta a lanzar. Tal vez solo haya sido pensada en su integridad dos veces en la historia de la filosofía. La primera, en el idealismo alemán. La segunda, un siglo y medio después, por Gilles Deleuze.

“Es sobre Spinoza que trabajé lo más seriamente según las normas de la historia de la filosofía”, dice Deleuze, “es fácil de otorgarle el lugar más importante en la serie del cartesianismo, solamente que él desborda ese lugar por todos lados”³⁵⁹. Con ese “desbordamiento” del marco cartesiano, Deleuze se refiere a leer a Spinoza por fuera (o por el límite externo) de las coordenadas de la historia de la subjetividad o como un particular extravío panteísta de la racionalidad moderna. Ahí reside el primer acto deleuziano: captar en Spinoza otras tonalidades de aquellas que lo ubican dentro de esa convención llamada *historia de la filosofía* como un autor más al interior de la época de la imagen del mundo. La estrategia de lectura deleuziana se define por trabajar aspectos impensados presentes en los textos, como si en cada obra filosófica habitara una línea de ideas que solo puede ser activada por otro pensador y de forma diferida, de modo que se pueda desplegar con nuevos elementos lo (im)posible de un concepto. Tres serán los conceptos desplegados por Deleuze a partir de Spinoza: crítica, derecho y multitud.

La primera idea que activa Deleuze en Spinoza es la función filosófica de la *crítica*. “Aún hoy no puede leerse el *Tratado teológico-político* sin descubrir en él la función de la filosofía como ejercicio radical”³⁶⁰ de la crítica. Una *crítica* que tomará diferentes nombres o modulaciones en los diversos escritos deleuzianos, pero que logra condensarse en un texto titulado “Para acabar de una vez con el juicio”³⁶¹. En ese escrito, a partir de Artaud, Deleuze asocia a

359 Deleuze, Gilles y Claire Parnet, *Dialogues*, París: Flammarion, 1996, p. 22.

360 Deleuze, Gilles, *Spinoza. Filosofía práctica*, traducción de Antonio Escohotado, Barcelona: Tusquets, 2001, p. 19.

361 Cf. Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama, 1996, p. 176.

Spinoza con el acto fundacional de establecer una *crítica* frente al sistema de poder que organiza y administra las diversas formas de habitar. Este sistema es denominado *doctrina del juicio* y aparece como una elaboración –una *episteme*, en palabras de Foucault– sostenida por el principio de autoridad.

En el análisis del concepto del *juicio*, Deleuze detecta dos elementos: una ley trascendente y un afecto particular, el miedo. Ambos desarrollan sus efectos en la vida cotidiana, en la legislación política y en los diversos modos de existencia. Cuando Deleuze define que la idea que anima la *Ética* de Spinoza es construir el “anti-sistema del Juicio”³⁶² se dirige directamente a problematizar los elementos de esta codificación. Es ahí donde encuentra que el Juicio y su efecto de sujeción o servidumbre implican transformaciones sociales para capturar la potencia de esa fuerza de existir (*conatus*) con la finalidad de orientarla hacia posiciones funcionales para el mantenimiento del orden. El sistema del Juicio es correlativo a la codificación de un Orden.

La eficacia de este sistema de poder, citando a Spinoza, “consiste en mantener engañados a los hombres y en disfrazar el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación”³⁶³. El poder actúa como un velo que se adhiere e interioriza. El análisis de Spinoza prefigura indudablemente toda la dinámica del hombre alienado y se inscribe dentro de esa línea que define a la filosofía como método de pensamiento o esclarecimiento de las determinaciones hacia la libertad.

Sin embargo, Deleuze parece leer en Spinoza una singularidad mayor que la polaridad libertad-esclavitud. Se trata de poder entender, por medio de la *crítica*, el mecanismo que sostiene toda forma de codificación social. Para ello, Deleuze va a comprender la *Ética* como un campo de ideas para hallar los orígenes del sistema del juicio. La noción de poder asociada a lo divino es la siguiente estación. Ahí se encuentra, según Deleuze, la solidez del sistema del juicio. ¿Cómo participa el poder de la idea de lo divino? Esa es la pregunta que sugiere continuar: “Uno de los puntos fundamentales de la *Ética* consiste en negar a dios todo poder análogo al de un tirano o incluso de un príncipe

362 Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus, 2005, p. 38.

363 Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 64.

ilustrado”³⁶⁴. En este acto de sustraer el poder a lo trascendente, Spinoza libera lo político –en tanto ejercicio de administración y articulación de las potencias de los modos humanos– de lo teológico. Esta separación genera un movimiento, un procedimiento de des-teologización de la potencia. Ese movimiento es la práctica de la *inmanencia*, es decir, el despliegue de la potencia de existir en un solo plano que distribuye la fuerza en todos los modos de vida. Una causa que se diferencia de sus efectos pero los contiene en su despliegue. No hay jerarquías en un plano de inmanencia. Una de las consecuencias prácticas de afirmar la inmanencia en Spinoza es aquella que sintetiza el *Tratado teológico-político*: no hay pueblo elegido ni en lo divino ni en lo social.

El denominado *naturalismo* de Spinoza se basa entonces en diseminar la potencia y sus efectos en todos los modos de existencia. Ese es el sentido político de la crítica al poder trascendente: la afirmación igualitaria de un *conatus* irreducible a cualquier sistema de subordinación. De igual modo, dentro de este marco naturalista, se discierne la necesidad crítica de Spinoza al dualismo cartesiano no como una temática aislada con interés antropológico o mental, sino como la búsqueda de suprimir la jerarquía del alma sobre el cuerpo, de la voluntad sobre los afectos. Se busca excluir del despliegue de la potencia cualquier causa trascendente o interiorización velada como la idea de alma. Por tanto, la crítica teológica de Spinoza, seguida de su conocida excomunión, solo se logra comprender cuando se analiza como un movimiento no solo de negación de un poder trascendente, sino de la construcción de una posibilidad política articulada en términos de potencia. Así, Spinoza construye un naturalismo vital que aparece como una línea de fuga de la codificación teológica y soberana del poder.

Cito a Deleuze en *Spinoza y el problema de la expresión*: “En páginas muy hermosas, Ferdinand Alquié ha mostrado cómo Descartes había dominado la primera mitad del siglo XVII llevando hasta su extremo la empresa de una ciencia matemática y mecanicista; el primer efecto de ésta era desvalorizar la Naturaleza, retirándole toda virtualidad o potencialidad, todo poder inmanente, todo ser inherente. La metafísica cartesiana completa la misma empresa, porque busca el ser fuera de la naturaleza, en un sujeto que la

364 Deleuze, Gilles, *Spinoza. Filosofía práctica*, p. 119.

piensa y en un Dios que la crea. En la reacción anticartesiana, al contrario, se trata de restaurar los derechos de una Naturaleza dotada de fuerzas o de potencia”³⁶⁵. Restaurar los derechos de la *naturaleza* (o la inmanencia) es el núcleo de la *crítica*. Dentro de la lectura de Deleuze, Spinoza se sitúa a inicios de la modernidad filosófica en un lugar diferenciado. Por una parte, separa lo teológico de la potencia vital; por otra, evita subordinar la naturaleza a ser un objeto de investigación para el sujeto cognoscente. No hay subjetividad spinozista porque implicaría pensar al hombre como “un imperio dentro de un imperio”³⁶⁶. El paso político radica en la des-subjetivación del hombre como condición para afirmar la necesidad de un lazo social con una potencia mayor a la voluntad individual.

Los derivados de esta lectura se traducen en que para Spinoza-Deleuze no hay *crítica* posible sin antes apropiarse de una potencia que supera en producción y origen a cualquier formulación subjetiva. La potencia, en tanto marca de la inmanencia, no es una propiedad o un atributo. La potencia es el campo desde donde interviene la *crítica* y adquiere la determinación para crear textos como el *Tratado teológico-político* o el inconcluso *Tratado político*. A esa determinación *crítica* se le suma un nuevo elemento que es formulado por Deleuze en el seminario que dictó sobre el filósofo holandés en diciembre de 1980: el spinozismo “socava el principio de la competencia del sabio o de la competencia de alguien superior. Esto políticamente es decisivo. Nadie es competente para mí. Nadie puede ser competente para mí. He aquí la gran idea que anima la Ética”³⁶⁷. En este socavar se constituye la *crítica* a todo aquel que se apropia, bajo el modelo del Sabio o del Padre superior, la competencia de administrar el curso y los hábitos de las poblaciones. La frase “nadie es competente para mí” se enmarca dentro de un esquema de pensamiento que recusa los mecanismos discursivos de toda *doctrina del juicio*: subordinar la potencia de los otros bajo argumentos de conocimiento o autoridad. La *competencia* a la que hace referencia Deleuze no es homologable a un proceso reactivo frente a la autoridad. Se busca exactamente lo contrario: afirmar un

365 Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, traducción de Horst Vogel, Barcelona: Muchnik Editores, p. 219.

366 Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Trotta, 2000, p. 125.

367 Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, p. 38.

territorio donde la competencia del *sistema del juicio* no tenga jurisdicción sobre las personas.

En otras palabras, nadie dispone de jurisdicción sobre la potencia que constituye a cada ser humano. Acá se esclarece uno de los caracteres centrales del spinozismo político al cual Deleuze se adhiere. La potencia de existir no es evaluable; al contrario, ella es la que evalúa. La *crítica* permite liberar lo político de los modelos históricos de Autoridad, por ejemplo los formulados por Kojève³⁶⁸: el Padre, el Sabio, el Juez. Este autor define a la autoridad en las siguientes palabras: “Todas las formas de la autoridad tienen en común que permiten ejercer una acción que no provoca reacción, porque quienes podrían reaccionar se abstienen consciente y voluntariamente de hacerlo”³⁶⁹. La autoridad, entonces, produce el efecto de la *abstención* de la potencia, su meta final es neutralizar las fuerzas singulares. Siguiendo el análisis de este autor, se clarifica la intención deleuziana. Hay en Spinoza una recusación de estas formas de autoridad como componente de la organización de la doctrina del juicio: el Padre (representa la tradición, lo trascendente), el Sabio (el conocimiento), el Juez (aquel que participa de la idea de justicia).

La segunda idea que Deleuze activa en Spinoza es la relación del *derecho* y la *potencia de existir*. Hay en la filosofía de Spinoza una búsqueda inicial de reformar el entendimiento, de hacer del trayecto de vida la pregunta central de la filosofía. “En Spinoza se encuentra sin duda una filosofía de la vida; consiste precisamente en denunciar todo lo que nos separa”³⁷⁰ de la fuerza de existir, de los encuentros y desencuentros de esa fuerza inmanente que es el *conatus* o deseo humano.

Después de haber realizado una *crítica* sobre los efectos del sistema del juicio en el territorio político, es posible centrarse en la pregunta sobre cómo articular la potencia inmanente a la vida en un campo colectivo. Spinoza comparte las preocupaciones de su época y las interrogantes sobre cómo adviene el estatus de lo civil. Al igual que Hobbes, Spinoza decide partir de una concepción de

368 Cf. Kojève, Alexander, *La noción de autoridad*, traducción de Heber Cardoso, Buenos Aires: Nueva Visión, 2006, p. 41.

369 *Ibid.*

370 Deleuze, Gilles, *Spinoza. Filosofía práctica*, p. 37.

la naturaleza humana para explicar la emergencia y la particularidad de lo político. El *Tratado político* se abre con una definición al respecto: “Los filósofos conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética, y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra que o debería ser considerada como una quimera o solo podría ser instaurada en el país de la Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hace falta alguna”³⁷¹.

El realismo al que invoca Spinoza en el Prólogo del último libro que escribió lo sitúa limitando un terreno de pensamiento entre dos polos. Por un lado, la sátira, que devalúa y ridiculiza al ser humano considerándolo incompetente³⁷² y no susceptible de intervención política. La sátira deriva inevitablemente en un régimen basado en la sustracción de la potencia de las personas. Por otro lado, la *utopía*, entendida en este contexto no como la realización de nuevas posibilidades de vida, sino como producto de ideas inadecuadas-imaginarias sobre qué es el hombre. La utopía estaría concebida en la creencia de un ideal humano distante de lo real, es decir, sería una tesis ingenua del hombre frente a la cual Spinoza opondrá la simpleza áspera de lo geométrico. En ese sentido, Spinoza se desmarca de la sátira y la utopía. Teoriza al revés: parte de la potencia para construir lo político.

¿Cómo estructurar lo político a partir de fuerzas de existir que son diferentes en su intensidad y practicidad? ¿Cómo articular el lazo social hacia el estado civil si la experiencia muestra, como dice Spinoza, que los afectos que constituyen al ser humano pueden ser equívocos y pueden desembocar en la violencia o la servidumbre sostenida por la obediencia y el miedo? Spinoza da la pauta diferenciando el estado natural del derecho natural³⁷³. Al primero lo define como el espacio donde “cada individuo es autónomo mientras pueda evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos”; en

371 Spinoza, Baruch, *Tratado político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial, 2004, pp. 81-82.

372 “(...) la sátira es la risa que comunica la tristeza, la sátira es otra manera de decir que la naturaleza humana es miserable, es la proposición del juicio moral” (Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, p. 42).

373 Cf. Chauí, Marilena, *Política de Spinoza*, traducción de Florencia Gómez, Buenos Aires: Gorla, 2004, p. 172.

el estado natural los “hombres apenas pueden ser autónomos”³⁷⁴, es decir, están sujetos a las variaciones y volubilidades de las afecciones que no pueden articularse en un común. Todo el análisis de Spinoza sobre la crítica del estado natural no se ancla en la oposición naturaleza-cultura o naturaleza-Estado, sino en poder desviarse de esta paradoja por considerarla equívoca.

El *derecho natural* no equivale en Spinoza, y en la asimilación deleuziana de este concepto, un sinónimo del *estado de guerra* hobbesiano, donde al carecer de una ley que organice y sancione no hay condiciones para el orden social. El *derecho natural* para Spinoza es la expresión de la potencia de existir o *conatus* y aparece como la base de la concepción política. Pareciera entonces que en Spinoza la oposición central radica entre el estado natural y el derecho natural: el primero asociado a los azares de la potencia de existir; el segundo, a la articulación de esta potencia.

El derecho natural de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza “lo hace con el máximo derecho de la naturaleza”³⁷⁵. Este derecho natural, que equivale a la presencia de una potencia vital en cuanto es articulada en conjunto, no aparece en Spinoza como una experiencia individual que sea necesario socializar como requisito de una configuración colectiva. Por tanto, el supuesto antagonismo entre derecho natural y vida social es discutido por Spinoza cuando concibe la vida política como la constitución *en una sola mente* de todas las potencias de existir.

Deleuze lo interpreta de la siguiente manera: “para Spinoza no renuncio a mi derecho de naturaleza. Hay una célebre fórmula de Spinoza en una carta: Yo conservo el derecho de naturaleza aún en el estado civil. Esta célebre fórmula significa, para cualquier lector de la época que, sobre este punto, hay una clara ruptura con Hobbes. Este, de cierta manera, conservaba también el derecho natural en el estado civil, pero solo en provecho del soberano”³⁷⁶. La alusión de Deleuze sobre esta carta tal vez sea otro de los elementos nucleares que permanece del spinozismo en su filosofía política. Ese derecho es la reserva

374 Spinoza, Baruch, *Tratado político*, p. 99.

375 *Ibid.*, pp. 94-95.

376 Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, pp. 63-64.

de una potencia de vida irreductible al estado civil. Un vitalismo llamado por Deleuze a preservar la intensidad de una fuerza que, si bien configura el lazo social, no queda retenida por las razonables aspiraciones colectivas.

La Carta L de Spinoza que comenta Deleuze, redactada en 1674 a Jarig Jellis, comienza así: “En lo que concierne a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me preguntas, radica en que yo siempre conservo incólume el Derecho natural y no pienso que la Autoridad Política Suprema de ninguna ciudad le corresponda más derecho sobre sus súbditos que el que está en proporción con la potestad por la que aquella supera al súbdito, que es lo que siempre ocurre en lo (el estado) Natural”³⁷⁷. La vida social no implica una transferencia absoluta del derecho natural sobre la configuración del Estado. Todo lo contrario, el derecho natural o la potencia de existir no es subsumible a una codificación, no solo porque la preexiste y la condiciona, sino porque no deja de desbordar el lazo social desde el inicio.

¿Cómo retiene Deleuze toda la temática spinozista del derecho natural, de la potencia como constitutiva de lo social y al mismo tiempo como reserva que recusa la absorción de la potencia en la organización colectiva? Las definiciones políticas deleuzianas sobre la noción de *línea de fuga* parecen situarse en este marco: “Una sociedad, un campo social, no se contradice, sino que ante todo se fuga, se escapa por todas partes, las líneas de fuga son primeras. Lejos de estar fuera del campo social o de salirse de él, las líneas de fuga constituyen su rizoma o su cartografía”³⁷⁸. Aquello que hace fugar y desplazar las extensiones y las codificaciones de lo social no es un elemento ajeno a su constitución, sino que es la causa que lo genera. El mítico pasado bárbaro, el estado de guerra, el individualismo extremo no son en la lectura de Deleuze líneas de fuga o procesos de despliegue de vida. No se trata de la oposición entre orden y anarquía, sino del espacio político compuesto por codificaciones y líneas de fuga.

377 Spinoza, Baruch, *Correspondencia completa*, traducción de Juan Domínguez Sánchez, Madrid: Hiperión, 1998, p. 139.

378 Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, traducción de José Luis Pardo, Valencia: Pre-Textos, 2007, p. 125.

Cito a Deleuze: “Para mí, el estatuto de los fenómenos de resistencia no plantea problema alguno, ya que las líneas de fuga son determinaciones primeras, pues el deseo distribuye el campo social, y son más bien los dispositivos del poder los que son producidos por estos agenciamientos y a la vez los aplastan o lo obstruyen”³⁷⁹. Lo social, entonces, no se configura como oposición a la potencia del derecho natural: ese es el modelo de Hobbes, cuyo objeto principal es construir el valor de la *seguridad*. En Spinoza-Deleuze se puede constatar que la noción de política no se dirige al planteamiento de una determinada forma-Estado ni a concebir toda codificación como perteneciente a esa estructura llamada *plan de organización*. La fundación política no implica una modificación de lo natural en el hombre por una dimensión artificial³⁸⁰.

La deducción inmanente de la potencia permite habilitar espacios de desplazamientos o *fenómenos de resistencia* sobre las codificaciones de poder que normalizan el orden social. Y lo hacen de manera inevitable: no hay campo social sin líneas de fuga que lo desestabilicen, ampliándolo, recontextualizándolo, dividiéndolo, creando nuevas posibilidades de vida que son posibles de generar en la medida en que las *doctrinas del juicio* o las codificaciones cerradas de poder sean fisuradas en su homogeneidad. Lo propio de la potencia de existir es establecer asimetrías al interior de un campo social: ese es el significado de las “líneas de fuga” como acción política, como procedimiento de intervención en el tejido social.

La tercera idea o carta política que recibe y construye Deleuze en Spinoza se llama *cuerpo sin órganos* o *multitud*. El concepto aparece con énfasis en el *Tratado político*, particularmente asociado a la idea de democracia de la cual la *multitud* es la causa de su constitución. La *multitud* es el movimiento de la potencia que configura la democracia. Es una idea que Spinoza desarrolla de manera fragmentaria en su último libro, pero el concepto ha tenido una re-actualización a partir de la lectura de Antonio Negri, Michael Hardt³⁸¹ y Paolo

379 *Ibid.*

380 Cf. Chauí, Marilena, *op. cit.*, p. 275.

381 Cf. Negri, Antonio y Michael Hardt, *Multitud, guerra y democracia en la era del Imperio*, traducción de Juan Antonio Bravo, Buenos Aires: Debate, 2004.

Virno³⁸², todos lectores de Spinoza a partir del marco político deleuziano, fundamentalmente de *Mil mesetas*.

Lo central que comparten estos autores es pensar la idea de la *multitud* como un espacio político alternativo al orden social global. La ambición teórica se articula en plantear una política que no aspira ni busca *representación*. Su fuerza consiste en ser irreducible a los códigos de inserción y regulación que todo sistema prescribe. Negri lo plantea como una acción sin mediadores o retomando la idea de Spinoza pensada por Deleuze: la *multitud* es una línea de fuga de las estratificaciones sociales.

A partir de una lectura comparativa de Hobbes y Spinoza, el filósofo contemporáneo Paolo Virno contrapone el concepto de *pueblo* con el de *multitud*. Define al pueblo, siguiendo a Hobbes, como un conjunto producido en simultaneidad al Estado. Cito a Hobbes: “ahora bien, antes de la constitución del Estado el pueblo no existía, ya que no era una persona única sino una multitud de personas singulares”³⁸³. Por consiguiente, la *multitud* es un conjunto de singularidades heterogéneas que no es posible de ser codificada. Es una línea de fuga. Es el desplazamiento de la potencia de existir buscando configurar nuevas posibilidades de vida, nuevas distribuciones del campo social. En este punto, la *multitud* y las prácticas artísticas parecen encontrarse en un terreno común: desplazar las codificaciones que normalizan el orden social. La *multitud* funciona como un equivalente de la noción deleuziana de *cuerpo sin órganos*, la cual se “contrapone a todos los estratos de organización, tanto a los del organismo como a los de las organizaciones de poder”³⁸⁴. Hay rasgos que comparten: una potencia, una multiplicidad, un devenir. En el orden mundial globalizado que Negri define como *estado de guerra*, o Agamben como *estado de excepción constante*, el concepto de *multitud* abre preguntas sobre la política, sobre qué significa articular fuerzas o qué implica esa palabra inestable que denominamos *vida*.

382 Cf. Virno, Paolo, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, traducción de Adriana Gómez, Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.

383 Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*, traducción de Joaquín Rodríguez, Madrid: Trotta, 1999, p. 71.

384 Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, p. 127.