

‘Philia’ y verdad en Gilles Deleuze*

Gonzalo Montenegro Vargas

Doctorando en Filosofía, Universidad de Chile

Desde el momento en que Aristóteles pondera la importancia de la amistad hacia el amigo respecto de la amistad prodigada a la verdad y se incline por el privilegio de ésta última, el asunto fundamental de la filosofía no cesará de establecer relaciones entre esta tendencia a la verdad y el consecuente amor a la sabiduría de que consta su nombre¹. El filósofo será tanto un amigo de la verdad (un *filalethes*) como de la sabiduría. En ambos casos es evidente que, a pesar de la distancia manifiesta del filósofo hacia el amigo, la filosofía dependerá igualmente de formas de *philia* (amistad, amor) que determinan el sentido y alcance de su tarea: aspirar a la verdad como a la sabiduría. Por su parte, la indicación aristotélica compromete también a la filosofía en la disyuntiva respecto de la amistad a partir de la cual se entiende. Corresponde a la filosofía una *amistad de verdad* que se comprende desde una disyuntiva inherente a la amistad griega, la que vincula las relaciones de amistad a una rivalidad o distancia conforme a la cual la relación de amistad es inmediatamente la relación de los pretendientes que pugnan por alcanzar una meta determinada; de manera que sólo a partir de un *agon filial* es que puede cobrar sentido la diferencia instalada por el propio Aristóteles entre el amigo y la verdad.

Deleuze se ha hecho eco en *¿Qué es la filosofía?* de esta problemática introduciendo un elemento anexo, quizá análogo, al de la verdad y al de la sabiduría: el concepto. El filósofo define, así, su tarea también desde la amistad que traba con éste. Ello introduce una variación que vuelve explicativamente sobre las anteriores, la *philia* por la que un pensador se entrega a la verdad o a la sabiduría no trata en ningún caso de una relación empírica o externa establecida entre el filósofo y cualesquiera amigos, sino antes bien de una tendencia en que la pugna o separación que la motiva (el *agon*) se instala en el corazón del pensamiento

* Ponencia presentada en el Coloquio “Los sentidos de la verdad” realizado por el Círculo de Filosofía de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano en Noviembre de 2007

¹ Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Ed. del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, Libro I, Cap. 6.

que concibe o que entiende². Ciertamente, en este sentido apunta la diferencia que Aristóteles establece entre la percepción característica de la sensibilidad y la de la inteligencia³ o la que separa la consecución de la finalidad inherente a la intelección del *telos* que rige la búsqueda del bien⁴. En ambos casos el pensamiento consta de una alteridad interna que le permite alcanzar sus objetos sin salir de sí mismo. De hecho, la amistad respecto del concepto no indica un uso a establecer por un sujeto determinado en relación con ciertos conceptos dados. Ser amigo del concepto significa para el filósofo hallarse atravesado por y propugnar una relación determinada con una serie de personajes que Deleuze caracteriza como conceptuales. Personajes conducentes a la creación del concepto por la que se define el pensamiento⁵. Relaciones y tipos de relaciones, distancia y variaciones introducidas, pasiones o disposiciones afectivas, distribución de las cuestiones de hecho y de derecho, anécdotas características de la vivencia⁶ concurren todas a cualificar al pensador de tal forma que se lo descubre atravesado por muchos amigos que son a su vez la forma en que él traba una relación de amistad característica para con la verdad o la sabiduría. El concepto para Deleuze, sin embargo, no representa un recurso heurístico, sino antes bien la preeminencia de la creación respecto de la búsqueda de la verdad o la sabiduría. Deleuze propondrá incluso prescindir de ellas, en cualquier caso, el pensador que aspire a la verdad lo hará acompañado de diversos personajes: Nietzsche de *Dioniso*, Platón de *Sócrates*, Aristóteles del *Maestro*⁷.

² “... el amigo tal como aparece en la filosofía ya no designa a un personaje extrínseco, un ejemplo o una circunstancia empírica, sino una presencia intrínseca al pensamiento, una condición de posibilidad del pensamiento mismo” Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es filosofía?* Ed. Anagrama, Barcelona, 1993, ‘Introducción’, p. 9.

³ Cfr. Aristóteles. *Acerca del alma*. Ed. Gredos, Madrid, 1988, Libro II, 5, 417b 20.

⁴ Cfr. *Ética Nicomáquea*, Libros VIII y XIX. En ellos Aristóteles considera como consustancial a la consecución de la felicidad el poder compartirla con otros, de modo que alcanzar el bien sumo requiere de la relación filial con otros (amistad). No es lo que acontece con la inteligencia que puede alcanzar su propio bien sin el concurso de los otros.

⁵ La singularidad a la que alude Deleuze para definir en *¿Qué es la filosofía?* al concepto, presenta una determinación mucho más radical en *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968, Chap. V ‘Synthèse asymétrique du sensible’. La singularidad está representada en esta obra fundamentalmente por el ser de lo sensible (la intensidad) que se caracteriza por la deriva incesante de bifurcación o diferenciación respecto de sí. El ser de lo sensible vuelve a ser tematizado con connotaciones equivalentes en *Logique de la sensation*. Éditions de la différence, Paris, 1981, Chap. VI ‘Peinture et sensation’. Esta marcada tendencia a dotar de un estatuto estético a la singularidad atraviesa incesantemente a *¿Qué es filosofía?* donde la analogía estética suele apoderarse de parte de importantes capítulos especialmente aquellos en los que Deleuze y Guattari describen la consistencia del concepto.

⁶ Deleuze y Guattari establecen cinco rasgos característicos de los personajes conceptuales que, correspondientes con los indicadores señalados, son los siguientes: rasgos relacionales, dinámicos, páticos, jurídicos y existenciales. Cfr. *¿Qué es la filosofía?*, I Parte, Cap. 3 ‘Los personajes conceptuales’, pp. 72 y ss.

⁷ Llama la atención cómo respecto de los pasos más relevantes emprendidos por la filosofía aristotélica éste contemple la figura de su maestro al que por lo demás no cita siempre de manera directa. Por ejemplo, respecto de la famosa referencia acerca de que se debe más a la verdad que a Platón Aristóteles no cita, en efecto, a Platón y en una larga frase justifica su separación respecto de las ideas de los *amigos* - la famosa frase corresponde más bien a una paráfrasis introducida siglos más tarde que será con el tiempo atribuida a Aristóteles. Lo que queda en evidencia con ello es que Aristóteles no puede pensar sino distinguiéndose y dialogando con su amigo, mas no se trata de una operación conciente o explícita, sino de una condición de posibilidad inherente a cada pensamiento en su hacerse de unos determinados personajes conceptuales.

Deleuze descubre en el pensamiento filosófico una tendencia radical a iniciarse desde un lanzamiento de dados, más que desde una disputa entre opiniones o rivales de cualquier tipo (incluso filosóficos). El *agon* es poco afín a su pensamiento de la amistad. El personaje conceptual, nos dice Deleuze, es el encargado de sumirse en el caos y extraer de él los dados que habrá de lanzar sobre la superficie en la cual se definirán las regiones y zonas de que consta cada concepto⁸

Por una parte, [el personaje conceptual] se sumerge en el caos, del que extrae unas determinaciones de las que hará los rasgos diagramáticos de un plano de inmanencia: es como si se apoderara de un puñado de dados, en el azar-caos, para echarlos sobre una mesa. Por la otra, hace corresponder con cada dado que cae los rasgos intensivos de un concepto que viene a ocupar tal o cual región de la mesa como si ésta se hendiese en función de las cifras⁹

El personaje conceptual y particularmente el Amigo, no es otro con el cual se pueda sostener una lucha en el diálogo y colaborar gracias a ello en el descubrimiento de la verdad (amistad como *agon*), tampoco es un hermano en el que materializar la fe caritativa en Dios (amistad como fidelidad¹⁰). Deleuze cree que al *amigo* afín al pensamiento es el que constituye trazos fragmentarios en el caos, el que instala en él un plano sobre el cual habrán de distribuirse azarosamente los conceptos. Ahora bien, no indica esto que los fragmentos sean de naturaleza distinta a los conceptos, pues éstos no se definen sino a partir de la singularidad que les caracteriza. Tampoco indica ello que el plano o la mesa sobre la que se lanzan las suertes puedan estar dados de antemano. Es en el propio lanzamiento que se constituye un plano determinado por variedades inconmensurables de regiones y zonas, a la vez que tales zonas definen su singularidad característica. El plano no mienta un espacio dado, tampoco un espacio extenso, si se quiere en él es posible descubrir sólo la lejanía de lo fragmentario¹¹. De hecho, el intento de introducir la singularidad o fragmentariedad del concepto en un plano de generalización lleva hasta un modo de pensamiento absolutamente distinto del requerido por la conceptualización filosófica porque su *parcialidad* no remite

⁸ *¿Qué es la filosofía?*, I Parte, Cap. 3.

⁹ Cifras que definen la complejidad del concepto. *¿Qué es la filosofía?*, p. 77.

¹⁰ Tendremos siempre en consideración el asiento de la fidelidad en la fe. La amistad y el amor, por lo demás, se asientan para el cristianismo en la caridad (*caritas*), la que se define como fe y amor a Dios (San Pablo, *Epístola I a los Corintios*, 13) que éste mismo manda sea también dirigido hacia el prójimo. En esta inversión se juega también la correspondencia del amor a Dios con el amor de Dios, pues el amor que se dirige a Dios éste manda sea dedicado al prójimo tal como él nos ama a cada uno de nosotros (*Levítico*, 19). El amor al prójimo muestra, por último, otra característica y es que en una de sus enunciaciones muestra la reversibilidad del amor al prójimo y del amor a sí (*Epístola a los Gálatas*, 5), lo que indica que la proximidad relativa a este amor puede implicar incluso al amante, consecuencia que Nietzsche, por ejemplo, ironiza en su Zarathustra, cfr. Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zarathustra*, Ed. Alianza, Madrid, 1992, I Parte, Cap. 'Del amigo'.

¹¹ Fragmentariedad que remite incluso a una distancia respecto de sí.

precisamente a una particularidad susceptible de intercambio o correspondencia¹². Los fragmentos del concepto no son como las piezas del rompecabezas cuya articulación se definiría por planos superiores de generalidad¹³. Tampoco son como los ejemplares particulares de una especie -perfectamente intercambiables de acuerdo a su equivalencia respectiva. La mesa sobre la que se lanzan los dados no permitiría la articulación en ella de un rompecabezas precisamente porque no mienta más que la condición de posibilidad inmanente a la distribución de los conceptos.

Ahora bien, para que los conceptos sean posibles precisamente como singularidades fragmentarias es necesario que la distribución tenga lugar gracias a un movimiento que exprese simultáneamente sus respectivas singularidades. No implica esto concebir un punto inmóvil de acuerdo con el cual se definan, de una vez por todas, las zonas particulares de cada concepto, pues ello impediría la expresión de cada parcialidad en tanto el punto inmóvil representa una instancia imparcial desde el minuto en que una visión general subsume las particularidades (distribución *sedentaria*). Por el contrario se trata de un punto que falta siempre a su lugar y en cuya movilidad alcanzan expresión todas las singularidades, dicho de otro modo, se trata del único lanzamiento de dados (o único Acontecimiento) en el que se expresa el destino o cifra correspondiente a cada región conceptual a la vez (distribución *nómada*)¹⁴. De ahí que el plano que los distribuye no sea la *medida* de sus respectivas singularidades, una especie de ponderación que haga susceptible la subsunción en lo general, sino antes bien un diagrama es decir una disposición determinada de una variación cuya sucesión se haya constantemente interrumpida por nuevos caracteres singulares cada uno inconmensurable respecto del otro¹⁵. Este movimiento incesante cuyos vínculos no cesan de

¹² Deleuze formula, por primera vez, una distinción entre lo *parcial* y la *parte* (o *particularidad*) con motivo de un análisis de la diferencia entre la simpatía (propia del ámbito social) y la creencia (propia del conocer) en Hume en *Empirisme et subjectivité*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 1973, Chap. II 'Le monde la culture...'. En dicho análisis se sirve de la diferencia que es posible establecer en el idioma francés entre *partielle* (relativo a la parte o *particularidad* propia del ámbito del conocer) y *partial* (relativo a la toma de posición o *parcialidad* propia de las pasiones que dominan el ámbito social). Para un tratamiento detallado de la diferencia entre la particularidad y la singularidad cfr. también *Différence et répétition*, 'Introduction' y *¿Qué es la filosofía?*, 'Introducción'. Importante es también su defensa del carácter parcial o relativo de la filosofía de los valores cuando comenta la obra de Nietzsche. Con motivo de dicha defensa es que introduce una diferencia fundamental entre la relatividad entendida respecto de cierta generalidad que le sirve de absoluto y la relatividad comprendida a la luz de la autoposición absoluta del propio punto de vista o interpretación (*parcialidad*). Cfr. *Nietzsche y la filosofía*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1971, I Parte.

¹³ Figura del rompecabezas que rechaza en *¿Qué es la filosofía?*, I Parte, Cap. 1, pp. 28 y ss.

¹⁴ Cfr. *¿Qué es filosofía?*, I Parte, Cap.1 '¿Qué es un concepto?'. La distinción entre tipos de distribución la enuncia por primera vez Deleuze en su *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1994, X Serie. En dicha serie también da cuenta de cómo el juego de azar distribuye singularidades de acuerdo al recorrido de una instancia móvil capaz en una sola Tirada, si se quiere en un solo Acontecimiento, reunir todas las tiradas del juego.

¹⁵ Deleuze se refiere incesantemente a la diferencia entre un *programa* y un *diagrama*, sin embargo, además de señalar la susceptibilidad del segundo para expresar las singularidades y sus variaciones respectivas no se extiende

romperse y en que la falta de anudamientos y ataduras actúa como condición de que el pensar alcance la singularidad que le es característica, Deleuze lo descubre en la tempestad de la traición. En efecto, el traidor paradójicamente resulta ser el mejor *amigo* de la filosofía, el único capaz de desplegar un movimiento nómada capaz de recorrer la fragmentariedad del concepto. Entregado al riesgo del azar el filósofo se convierte en un traidor que, por alcanzar la singularidad respectiva al concepto, no puede establecer lazos que le detengan ni tampoco dar lugar a sucesiones en las que descubrir un vínculo actual o ulterior. La fuga que, de este modo, emprende el traidor no puede ser confundida con la que realiza el tramposo para quien el movimiento representa una búsqueda conservadora de seguridad. A diferencia del tramposo, el traidor huye porque en ello radica la única garantía de una creación singular. Pensar, practicar la filosofía, será precisamente crear conceptos en tanto ello implique el riesgo y amenaza de un azar que como tal se encuentra siempre expuesto a la traición. Traicionar será el acto mayúsculo en el que se resuelve el pensar, en que el filósofo imprime su singularidad al concepto creándole y enfrentándole¹⁶.

Es necesario pensar, por ende, una amistad atravesada constantemente por la traición, donde la traición por su parte no constituya una reversión de la fidelidad debida al otro. Esto, de hecho, conviene más pensarlo a la luz de lo que constituiría la trampa. La trampa siempre desplaza la fidelidad desde un contexto relacional a otro, de un vínculo a otro. Se forma parte de un grupo y, luego, de otro; es decir se es fiel a determinadas reglas constitutivas de un colectivo y luego tras una traición aparente se desplazan las fidelidades hacia otro grupo de pertenencia¹⁷. Lo que es claro es que en este caso no se ha pensado jamás a partir de sí misma a la traición, ya que se trata en el caso anterior nada más que de un desplazamiento de la fidelidad. Cabe instalar, pues, la pregunta de si acaso la traición sólo puede ser dicha del desplazamiento de la fidelidad. De hecho, la fidelidad destaca porque no se produce primariamente en relación con los grupos a los que se pertenece, sino antes bien en relación con la caridad, es decir, con la fe y amor a Dios¹⁸. No interesa a qué grupo se pertenezca, sino que en cada relación se reafirme el principio formal de la fe. Es más, como tramposo jamás puede ser enteramente fiel porque lo que interesa en la fidelidad a los particulares es la fe en Dios. Ser fiel es el imperativo del tramposo que, como tal, es incapaz de integrar la

mayormente sobre sus diferencias. Por ello resulta atractivo el capítulo que dedica a éste tema en su obra dedicada a Bacon. Cfr. *Logique de la sensation*. Chap. XII 'Le diagramme'.

¹⁶ Para el tratamiento que realiza Deleuze de la traición tendremos en consideración textos tales como *Mil Mesetas* (junto a Félix Guattari), Pre-Textos, Valencia, 1997, Cap. 5 'Sobre algunos regímenes de signos'; *Diálogos* (junto a Claire Parinet), Pre-textos, Valencia, 1980, II Parte 'De la superioridad de la Literatura Anglo-americana'; y *Conversaciones* (junto a Claire Parinet), Pre-textos, Valencia, 1995, IV Parte, Cap. 13 'Sobre la filosofía'.

¹⁷ En este sentido se forma parte de programas de acción distintos de manera sucesiva.

¹⁸ Cfr. nota 10.

singularidad de un colectivo. Tal vez provenga de esta configuración formal el rechazo enconado que manifiesta Deleuze al referirse a la verdad como un sistema de referencia. El sistema de referencia consta de reglas que aseguran a la fidelidad una determinada configuración y prevén su posible reproducción. La verdad es la determinación positiva de un sistema de referencia discursivo o proposicional (para Deleuze equivalen uno y otro) que autoriza diversos modos de relación respecto de los estados de cosas¹⁹. Ello establece de manera correlativa también las determinaciones negativas de la referencia. La verdad es inherente a un sistema de referencia que determina formas de verdad y falsedad correspondientes con la adecuación al estado de cosas al que se refiere. Diríamos de acuerdo con lo anterior que la verdad es un sistema de referencia en el que inscribir actuaciones verdaderas y concordantes con el grupo de referencia (fidelidad) o falsas y discordantes respecto del mismo (infidelidad). De este modo, cree Deleuze, jamás se ingresa en la amistad propiamente filosófica definida a partir de la traición. Aunque la fidelidad a un grupo pueda constituir nada más que un ejemplo de la verdad entendida como sistema de referencia, la filosofía no versa, en principio, sobre la verdad porque ella remite al establecimiento de un punto de vista inmóvil conducente al establecimiento de un sistema incapaz de experimentar las variaciones por las que cree atravesar, es decir, incapaz de expresar la singularidad de los conceptos en su proceso de creación. La filosofía en este sentido habrá de jugarse tan solo en la huida a las ataduras, vínculos y fidelidades; en la fuga y no en la referencia

La fuga en que consiste la traición traza un devenir gracias al cual se inventa otro mundo, por la cual otro mundo deviene posible. Acerca de este punto Deleuze es muy enfático: no se trata nunca de un mundo meramente imaginario, de una fuga hacia utopías asentadas más allá del mundo. Se trata de la fuga que hace manifiesta la propia fragmentariedad del mundo y la consecuente posibilidad de que de él surjan otros posibles. En *¿Qué es la filosofía?* el traidor que juega con la fragmentariedad del mundo aparece enmascarado como el Otro que insiste en el pensamiento para que éste salga de sus propias casillas; para que, en definitiva, emprenda el camino de la fuga traidora²⁰. El traidor inventa

¹⁹ Se haya acá presente la distinción que establece entre la *proposición* que se refiere a estados de cosas y el *sentido* o *expresión* que se refiere a una variación inmanente cuya sucesión no se constituye en relación a dichos estados, sino en relación con la compleja y paradójica duración del Acontecimiento. Cfr. *Lógica del Sentido*, III Serie.

²⁰ A lo largo de *¿Qué es filosofía?* se encuentra latente la interpretación que realiza Deleuze de Leibniz. Deleuze centra su preocupación en pensar desde esta perspectiva al azar como el entrecruzamiento de mundos posibles imposibles entre sí y que como tales no son más que fragmentarios. La fuga traidora se haya retratada en términos exactamente equivalentes con los de la interpretación deleuziana de Leibniz en el cuento de Borges *El Jardín de los Senderos que se bifurcan*, (en *Ficciones*. Ed. Alianza, Madrid, 2003) donde el protagonista emprende una fuga que lo lleva a recorrer un laberinto en el que experimenta el entrecruzamiento entre varios mundos posibles; experiencia que Deleuze denomina a partir de Borges como *pulular* de singularidades.

su propio plan de inmanencia precisamente porque es capaz incluso de volverse contra sí mismo, lo que prueba que el Amigo *del* concepto es al mismo tiempo y de cierta manera también un *enemigo*. Si se quiere, el traidor es el Enemigo no en tanto establece tal o cual relación de enemistad, no porque constituya alguna disputa respecto de un objeto al que aspiren varios pretendientes (amistad griega), tampoco porque propugne el desplazamiento de la fidelidad a partir de trampas sucesivas (amistad cristiana). Es decir, en el Enemigo no habremos de descubrir la disputa que promueve un pacto parcial con intenciones de universalización: pactar con un grupo, para luego ser enemigo de aquél otro. Por el contrario, en el Enemigo se descubre la indiferencia respecto de los grupos y respecto de sí mismo. Con la trampa no se logra mucho, se sustituye un orden de fidelidad por otro pretendidamente superior, más universal o que proporciona mayor protección, pero no se rompe con el círculo de la fe, ni con el poder que irradia la divinidad. La verdadera fractura de la fidelidad y de la amistad que le es consustancial, acontece con motivo de la traición que traza un escape inclusive respecto de sí²¹.

Si esta fuga consta de la indiferencia respecto de vínculos o agrupaciones o si más bien del cuidado de una distancia y de la lejanía es algo difícil de zanjar a luz del tratamiento poco sistemático que Deleuze realiza de la traición y la fuga. Sin embargo, es importante aludir a la distancia y la lejanía en virtud de que ha recibido un tratamiento explícito de parte Nietzsche para establecer un amor (y una amistad en consecuencia) diferente respecto del cristiano y que, eventualmente, puede requerir el planteamiento de ciertas precisiones para no ser confundido con la indiferencia y para dotar de mayor fuerza al planteamiento deleuziano respecto de la traición²². Ciertamente, Nietzsche parece refractario a la idea de indiferencia como propulsora de la fuga creadora de mundo, desde el minuto en que insiste en que la más peligrosa, la más difícil y la más violenta diferencia es la que permite establecer la distancia adecuada para una singularidad capaz de extrañarse respecto de sí, capaz de ser su propia enemiga y, por tanto, capaz de crear nuevos mundos - lo que para Nietzsche equivale a crear nuevas tablas de valores. El amor al lejano mienta una nueva amistad capaz de hacer frente al modelo griego como al cristiano y en el que sólo podrán ser amigos aquellos que sean capaces de alejarse, de insistir en la soledad de lo venidero. Como destaca Derrida en su *Políticas de la amistad* el amor al lejano no se refiere sólo a una distancia a guardar entre amigos, sino antes bien a la disposición que se sitúa en un peligroso *quizás*, en la amenaza que caracteriza

²¹ ¿No será la fractura, la verdad no entrevista por Deleuze?

²² Cfr. Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. I Parte, Cap. 'Del amor al prójimo'.

a lo posible, y que como tal no cuenta con otra cosa que la soledad²³. Por ello el amor de lo lejano es también el de la amistad sin compañía, aquella que guarda una distancia capaz de abismar incluso al anacoreta. Nuevamente el amigo no es un individuo tal o cual, sino un personaje que expresa la más singular disposición y característica de extrañamiento. No el que mirando al espejo descubre transfigurado el rostro del amigo, sino el de que en la distancia le ofrece incluso la enemistad²⁴.

Traición, fuga y extrañamiento abren la posibilidad para replantear el *quid* de la filosofía en tanto introducen nuevas posibilidades para la comprensión de la *philia* característica del pensador en búsqueda de la verdad. Será menester emprender ulteriormente una tarea que pondere la importancia histórica de aquél personaje conceptual, el *filalethes* - que Deleuze desplaza de la escena propiamente filosófica tan pronto como lo presenta -, respecto de las diferencias que introduce en el concepto de amistad y su presentación griega o cristiana. Mas también será tarea, muy relevante a la luz de nuestro tema, pensar las razones por las cuales Deleuze deja tan restringido espacio a la verdad y no le ubica más que como producto externo de la filosofía (más propio incluso del trabajo científico). Ello, ciertamente, porque Deleuze no ha cesado de pensarla desde la verificación, sin reparar en la fuerte tendencia contemporánea por descubrir la verdad en la manifestación propia del acontecer que sabemos, por cierto, constituyó la encrucijada más fascinante recorrida por el pensar deleuziano: producir, expresándolo, recorriéndolo, persiguiéndolo a un *Acontecimiento*.

²³ Cfr. *Politiques de l'amitié*, Ed. Galilée, Paris, 1994, Cap. 2 'Aimer d'amitié : peut-être - le nom et l'adverbe'

²⁴ Cfr. Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. I Parte, Cap. 'Del amigo'.