

# A PROPÓSITO DE DELEUZE

*José Luis Pardo*

PRE-TEXTOS





## A PROPÓSITO DE DELEUZE



# A PROPÓSITO DE DELEUZE

*José Luis Pardo*

PRE-TEXTOS

Esta obra ha sido publicada con una subvención del Ministerio de Educación,  
Cultura y Deporte, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas,  
de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual



Impreso en papel FSC® proveniente de bosques bien gestionados y otras fuentes controladas

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 47)

*Primera edición: mayo de 2014*

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

© José Luis Pardo, 2014

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS, 2014

Luis Santángel, 10

46005 Valencia

[www.pre-textos.com](http://www.pre-textos.com)

Derechos exclusivos para Europa

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN

ISBN: 978-84-15894-32-2

DEPÓSITO LEGAL: V-459-2014

ADVANTIA, S.A. TEL. 91 471 71 00

## PRÓLOGO



Como ya he tenido ocasión de explicar en alguna ocasión, mi relación con el pensamiento de Deleuze se confunde con mi relación con la filosofía sin más. Fue la fascinación que ejerció sobre mí —como sobre muchos otros lectores— su inconfundible manera de acercarse a las grandes tradiciones filosóficas lo que decidió mi dedicación a este extraño oficio, mucho antes de que yo estuviera en condiciones de apreciar y comprender en toda su significación el enorme edificio intelectual y pasional que Deleuze estaba erigiendo con su obra. El título *Deleuze: violentar el pensamiento* fue el resultado, algunos años después, de un estudio de su obra realizado en forma de tesis doctoral en 1986, que tenía aún mucho de aquella fascinación inicial pero algo más de comprensión conceptual y que, tras muchos avatares debidos a las exigencias editoriales de la colección de divulgación en la que apareció por primera vez, acabó convirtiéndose en aquel libro que, con todos sus defectos, era entonces (en 1990) muy necesario para los lectores de nuestra lengua, en la que se contaban con los dedos de las manos las monografías útiles sobre este pensador, cuya influencia comenzaba ya entonces a ser muy importante.

Pero, como todo lector de Deleuze sabe igual que yo, es imposible penetrar de forma solvente en este pensamiento sin hacerlo también en las poderosas articulaciones con la historia de la filosofía que comporta cada uno de sus movimientos (Platón, Spinoza, Nietzsche, Bergson...). Podría decirse que fue también Deleuze quien me motivó para una inmersión en esas grandes articulaciones que, aunque me llevó a veces muy lejos de sus planteamientos, seguía teniendo la sombra de su impulso como un rumor de fondo que para mí nunca ha dejado de ser perceptible. La muerte de Deleuze, en 1995, coincidió casi literalmente con mi incorporación como profesor a la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, y me obligó en cierto modo a volver

sobre su obra a lo largo de una serie de actividades académicas y literarias que, además de haber contribuido –modestamente– a cierta “normalización” de los estudios deleuzeanos en nuestro país, comenzaron a dejar un rastro de artículos de muy diversa extensión e intención en los cuales mi mirada sobre Deleuze era más distanciada que en mi primera aproximación en el libro recién citado, y en algunos puntos abiertamente crítica. Digamos que, siempre debido a la avidez de filosofía que había despertado en mí su lectura, mi propio trabajo me había llevado a una concepción de la filosofía –centrada en el problema del juicio y en las ontologías de corte categorial– que en buena medida era divergente de la de Deleuze (con la cual, desde luego, no pretendo compararla) y que he tenido la oportunidad de precisar en diferentes publicaciones desde la aparición de *La intimidad* (1996).

Sin embargo, siempre pensé que aquella colección de artículos sobre Deleuze, que mientras tanto seguía creciendo, debería ser el germen de un libro nuevo sobre el pensador, escrito con mayor serenidad y ponderación. Durante mucho tiempo, debido a las sugerencias que se me hacían para reeditar *Violentar el pensamiento*, estuve pensando en rehacer el viejo libro desde los nuevos presupuestos y con un lenguaje diferente, pero este proyecto quedó pospuesto o desplazado por el nacimiento de un libro independiente sobre Deleuze, que en cierta medida intentaba responder al “uso” que del pensador se ha hecho en los últimos tiempos desde los ámbitos estético-políticos de una corriente bibliográfica que sopla con fuerza desde Estados Unidos, que se llamó *El cuerpo sin órganos*, publicado en 2011. Con todo, los lectores, los editores y los amigos han acabado convenciéndome de que eso no era motivo suficiente para condenar definitivamente al olvido ni el viejo *Violentar el pensamiento* (que a pesar de los años transcurridos sigue teniendo una vejez demasiado juvenil como para aceptar sin más su caducidad, ya que el autor no es el mejor juez para evaluar lo que se ha perdido o ganado con el paso del tiempo) ni los artículos que, durante la década que va aproximadamente de 1995 a 2005, fueron pensados desde el principio como una suerte de “apéndice crítico” al mismo y, de alguna manera, como una “explicación” hacia los lectores que permita comprender mejor el trayecto intelectual que lleva desde *Violentar el pensamiento* hasta *El cuerpo sin órganos*.

De manera que lo que el lector encontrará aquí, bajo el título de *A propósito de Deleuze*, son estas dos cosas: primero, el texto de “Violentar el pensamiento” en su versión original de 1990, solamente con algunas correcciones puntuales (y despojado de los “comentarios de texto” finales, que no proceden en una edi-



ción de este tipo) y, a continuación, otro texto titulado “A propósito de Gilles”, que contiene los artículos de ese “apéndice” y que está dividido en tres apartados: *La imagen del pensamiento*, donde se abordan cuestiones de conjunto de la obra de Deleuze y de algunos de sus compañeros de generación; *Estilos*, donde se trata sobre todo de las investigaciones de carácter estético o de filosofía del arte realizadas por el pensador, y finalmente *Políticas de la diferencia*, donde se recogen reflexiones acerca de la filosofía política de Deleuze y de Foucault. Como ya he dicho, cuando publiqué mi primer libro sobre Deleuze había muy poca bibliografía sobre su obra, que ya estaba convirtiéndose en una de las referencias intelectuales indispensables del final de siglo pasado. A medida que esta situación ha ido mejorando, y justamente porque hablar de Deleuze ha sido cada vez más hablar de la coyuntura que atraviesa la filosofía contemporánea y acaso en general nuestro tiempo, he ido sintiéndome más libre para afrontar este pensamiento difícil y sistemático no solamente con el respeto y la admiración que merece el reconocimiento de una de las estaturas intelectuales más elevadas del siglo XX, sino también con la perspectiva y con la osadía que requiere la lectura filosófica, pero nunca con la intención de pronunciar una sentencia definitiva sobre Deleuze, sino más bien de intentar ayudar a quienes se sientan, como aún me siento yo, apasionadamente perdidos en su pensamiento.



# VIOLENTAR EL PENSAMIENTO



## INTRODUCCIÓN

Para decepción y disuasión anticipada de todos sus comentadores, Deleuze ha dejado escrito que nadie habla mejor de la obra de un filósofo que el filósofo mismo. En el caso presente, es bien posible que los ojos de Deleuze tolerasen mal algunas de las afirmaciones que se emplean para “explicar” su pensamiento, allí donde sólo su voz parece tener el poder de enseñar lo inenseñable; es, quizá, el tributo por disertar sobre autores —en todos los sentidos del término— vivos.

En los textos de Deleuze se puede aprender cómo el rigor en la exégesis y la audacia en el ejercicio de un pensamiento libre de las constricciones de las burocracias intelectuales entreteje de tal modo las ideas propias con las ajenas que, en cierto momento, la distinción es apenas posible. Asimismo, y a lo largo de años, quien esto suscribe ha confundido su propio pensamiento con el de Deleuze, a quien debe —aunque esto constituya un magro homenaje, acaso una indirecta descalificación— su intimidad con la filosofía y en cuyo interior se hallaba agradablemente perdido; el presente trabajo —que, por eso, no puede satisfacerle— lo ha obligado, por tanto, a arrostrar la dificultad suplementaria de tener que desprenderse, separarse y despedirse del pensamiento de Deleuze tras una larga travesía sin encuentros (se trata, pues, de un “Gilles Deleuze como yo lo imagino”). Esperamos haber librado al lector de los irrelevantes avatares de esa travesía, pero no podemos ahorrarle su propia travesía. Pues lo principal, sin duda alguna, son los problemas de Deleuze, los problemas de su pensamiento —un pensamiento que entraña enormes dificultades *objetivas*—, que no son susceptibles de ser resumidos en unas pocas páginas. Como ocurre siempre en esta disciplina, nadie puede eximir al que se interesa en ella de lo que constituye su más indubitable corazón: el pensar. Conocer a un pensador es siempre pensar con él, recorrer sus laberintos, exasperarse ante sus dificultades. El propósito de la obra de Deleuze es iniciar una *variación* en el ejercicio del

pensamiento, introducir una diferencia en la práctica de la filosofía, tanto en su contenido como en sus formas de expresión. Él ha indicado que

*se acerca el día en que apenas será ya posible escribir libros de filosofía como desde hace tanto tiempo se acostumbra hacer. La búsqueda de nuevos medios de expresión filosófica fue inaugurada por Nietzsche, y ha de ser continuada en nuestros días en conexión con la renovación de otras artes, el cine o el teatro por ejemplo.*

Jugando con el título de la obra a la que pertenecen estas frases, diremos que nuestro libro aspira solamente a *repetir esa diferencia*, a invocar el tipo de desviación en el ejercicio del pensamiento en que consiste la propuesta teórica de Deleuze. Y esto no puede hacerse sin advertir dónde radica el núcleo de todas las dificultades que encierra la filosofía cuyas líneas maestras intentaremos exponer en lo que sigue: se trata de pensar las fuerzas que determinan al pensamiento y, por tanto, de pensar en el límite del pensamiento, de hacer pensable también ese límite. No se creará que, con ello, el discurso filosófico aspira simplemente a ampliar el territorio de su jurisdicción para extender el imperio del concepto a un ámbito del que estuvo otrora ausente; al contrario, esa “extensión” cambia por completo la faz del concepto y subvierte la imagen tradicional de la representación filosófica. Nuestras dificultades para comprender a Deleuze son, en definitiva, nuestras dificultades para abandonar esa imagen y pensar de otra manera.

El grueso de nuestra exposición se ocupa, en primer lugar, de las obras monográficas de Deleuze; después, de esos dos grandes trabajos que son *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición*; y, finalmente, de los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* de los que es co-autor Félix Guattari. El lector encontrará las abreviaturas por las que citamos las obras de Deleuze listadas en la bibliografía (pp. 165-166).

*José Luis Pardo, Madrid, 1989*

## 1. MÁS ALLÁ DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA





*Hay un devenir-filósofo que no tiene nada que ver con la historia de la filosofía, y que pasa más bien por aquellos que la historia de la filosofía no puede clasificar. La historia de la filosofía siempre ha sido un agente del poder en la filosofía, e incluso en el pensamiento (...) Se ha constituido históricamente una imagen del pensamiento, llamada filosofía, que impide completamente pensar. Creo que lo que en cualquier caso me proponía era describir cierto ejercicio del pensamiento, ya en un autor, ya por mí mismo, en la medida en que se opone a la imagen tradicional que la filosofía ha proyectado de sí misma y erigido en el pensamiento para someterle e impedirle funcionar. (D, pp. 8-23).*

En su propio recuento biográfico, Deleuze relata la alternativa que se le ofreció en su juventud para penetrar en la filosofía: o bien comenzar por la actualidad, pero la actualidad era la fenomenología, y la fenomenología era la nueva escolástica (“peor que la medieval”), el comentario de textos, las discusiones de ortodoxia y heterodoxia Husserl-Heidegger-Sartre, o bien comenzar por la historia de la filosofía, que fue finalmente la vía elegida. Por eso, el lector encontrará, en las páginas que siguen, múltiples referencias a autores clásicos como Spinoza, Bergson, Kant, Platón, Nietzsche o Hume; en algún momento, puede surgir la pregunta: estos nombres ¿son “sinónimos” de Deleuze? ¿Es él quien habla por su boca? ¿Se trata del verdadero Spinoza o del Spinoza de Deleuze (y lo mismo para todos los demás)? Klossowski se hacía una pregunta similar en la introducción a su libro sobre Nietzsche dedicado a Deleuze, y la dirimía con una hipótesis provocadora: “Supongamos”—decía— “que hemos escrito un estudio falso”. Supongamos, pues, por nuestra parte, que Deleuze ha inventado o falsificado a Spinoza, Nietzsche o Hume, convirtiéndolos en personajes de su propio libreto (y hagámoslo así no porque haya alguna razón para sospecharlo —más bien es todo lo contrario—, sino para evitar de entrada todas esas infructuosas cuestiones de ortodoxia y escolástica de las que el propio Deleuze intenta huir). En filosofía, el único criterio de verificabilidad de una interpretación remite a los textos; pero los textos mismos remiten a una interpretación fuera de la cual permanecen mudos. Así que, en el marco de un respeto minucioso por los textos, que nunca falta en Deleuze, sólo puede apelarse a un “criterio de falsabilidad”: una interpretación es aceptable si y sólo si de ella se derivan consecuencias importantes, interesantes y novedosas para la cuestión que plantea o, para decirlo con la hermosa y rigurosa fórmula con la que Foucault define el trabajo intelectual, si es capaz de marcar *una diferencia* o desplazar una frontera en un campo de saber o pensamiento.

Eso que se llama “el verdadero Hume” o “el verdadero Kant” no son más que imágenes dominantes del pensamiento custodiadas por una policía noológica denominada “historia de la filosofía”. Ésta se halla regida por constricciones de orden sistemático-clasificadorio y genético-evolutivo. Clasificadorias, porque se obliga a ubicar a los pensadores en escuelas; genéticas, porque nos fuerza a pensar cada filosofía como una superación de las precedentes y un germen de sus sucesoras, en una línea de progreso infinito desde el balbuceo presocrático. Pero a esta imagen del pensamiento se puede oponer otra: Deleuze no esconde su debilidad por una afirmación del artista Bacon: “Cada pintor resume a su manera la historia de la pintura...” (BLS, cap. XIV); por nuestra parte, podemos decir: cada pensador resume a su manera la historia del pensamiento, es un resumen de esa historia (el peligro está en confundir cualquiera de esos resúmenes con la historia de la filosofía, en pensar que hay *una* historia de la filosofía). Esa simple imagen ya nos libera de la teleología idealista que convierte a cada filosofía en causa final de todas sus antecedentes.

*Nos parece que la historia de la filosofía debe representar un papel bastante análogo al de un collage en pintura. La historia de la filosofía es la reproducción de la filosofía misma. (DR, p. 4)*

Así, pensar es, entre otras cosas, recorrer ese mapa de la historia del pensamiento en diferentes niveles de resumen (*cfr. infra*). Pero se puede ir más lejos en la misma dirección: cada pensador, cada filosofía original, es un intento de escapar a la historia de la filosofía, de deshacer la historia de la filosofía y de deshacerse de ella, que siempre está en trance de “recuperarlo”. Entonces, la geografía sistemática-evolutiva de la historia de la filosofía tiene su opuesto en la cartografía que la recorre intempestiva e indisciplinadamente para dibujar, por ejemplo, líneas que conectan lo que aquella supone que es la forma más feroz del irracionalismo (Nietzsche) con el racionalismo en su grado más absoluto (Spinoza), o a este último con el que sería su más encarnizado enemigo natural, el empirismo radicalizado (Hume). De ese modo, tal cartografía es un conjunto de trazos de descomposición de la imagen totalitaria del pensamiento constituida por la historia evolucionista, teleológica y grandilocuente que afirma tranquilamente que la filosofía no tiene historia, por ser un impulso “intrínseco” del ser humano el instinto de conocimiento y la voluntad de verdad referidas al ser de lo que hay.

En un artículo a todas luces modélico, escrito como homenaje a J. Hyppolite, maestro común de Deleuze y Foucault, este último señalaba en forma metódica los caracteres que oponen la historia platónico-hegeliana como rememoración sistemática de las grandezas a la genealogía nietzscheana como investigación meticulosa de las vías por las cuales el ser o el sujeto penetraron en la historia, y de cuyas huellas la historia de la filosofía no es sino la borradura interesada y altisonante que convierte la invención en descubrimiento y hace de las modestas verdades gigantescas epopeyas.

*Se trata de hacer de la historia una contramemoria y, como consecuencia, desplegar en ella una forma completamente distinta del tiempo. (M. Foucault, Nietzsche, la genealogía, la historia.)*

Es posible una genealogía del Ser y del Sujeto, de todo aquello que se pretende sin procedencia ni dinastía, una genealogía que se opone no sólo a la "historia de la filosofía", sino también a la historia del ser.

Así, cuando Deleuze comienza por la historia de la filosofía, ello significa que comienza por deshacer la historia de la filosofía (¿hay acaso otro modo de empezar a pensar?); y sus monografías son estrategias para esa deconstrucción genealógica. Las monografías dejan entonces de ser ese pequeño ejercicio sin importancia por el que un nuevo nombre intenta afianzarse en el escalafón bien vigilado de la Academia, esa deuda con la tradición que todo funcionario ha de pagar para sentirse algún día con derecho a hablar en nombre propio, y se convierten en movimientos sistemáticos de subversión de la imagen del pensamiento, batallas locales y parciales en las que se intenta arrancar a las redes de la historia de la filosofía fragmentos cada vez más amplios e importantes del pensamiento.

## 1. EL SER Y EL SUJETO

La historia de la filosofía nos enseña que la filosofía es pensar acerca del fundamento y pensar fundamentador. Y nos enseña, también, que el fundamento ha conocido en Occidente dos grandes nombres: el Ser y el Sujeto. La progresiva disolución de la metafísica del ser, desde el final de la Edad Media (y la magistral deconstrucción que de ella hicieron los forjadores de la modernidad), traslada el lugar del fundamento del ser al sujeto: es como si ambos se encon-

trasen en relaciones de oscurecimiento mutuo, de modo que la destrucción del primero fuera necesariamente la aparición del segundo. Desde entonces, la filosofía intenta pensar el Sujeto como fundamento, y el pensar fundamentador busca el modo de asentar en ese Sujeto el ser, el saber y el hacer.

Cuando el ejercicio del pensamiento se convierte en esa cartografía que subvierte la historia de la filosofía, las líneas que la atraviesan son líneas de de-fundamentación que conducen a lo impensado. Hacer la genealogía del ser, mostrar, por tanto, que hay algo antes del ser ("el Exterior") donde pueden rastrearse las condiciones de su aparición, como emprender la deconstrucción de la subjetividad, es decir, refutar la inveterada tesis de que el sujeto y su representación se sitúan como punto de partida, origen y fundamento, y abrir en su detrimento un escenario pre-subjetivo que está aún por pensar, son tareas que, al insistir en el modo como están contruidos los fundamentos (políticos, epistemológicos, ontológicos) de la modernidad, permiten también comprender las condiciones que serían precisas para salir de ella: por eso podemos aproximar términos como "genealogía" y "deconstrucción" (tan devaluado y poco deleuzeano este último).

Nietzsche primero y, tras sus huellas (aunque con un acento completamente distinto), Heidegger, se han esforzado reiteradamente en indicar que la "subjetividad" como fundamento (explícito o implícito) está menos ausente de las filosofías premodernas de lo que la historia épica de la filosofía acostumbra hacernos creer. Así pues, trabajar en la de-construcción de la subjetividad (o, lo que es lo mismo, en la genealogía del ser) es un modo de arrojar una nueva luz sobre los problemas —precisamente— "fundamentales" de nuestro tiempo: al iluminar el campo pre-subjetivo y pre-individual en el que se fabrican los individuos y se invisten como sujetos, la crítica de la representación permite pensar las fuerzas que determinan el pensamiento y ofrecer a las cuestiones más cruciales un nuevo marco en el que replantearse.

La subjetividad atraviesa hoy un momento tan crítico como el sufrido por la *Substancia* a partir del siglo XIV. Y el territorio de la filosofía se distribuye entre quienes aspiran a una reconstrucción de la subjetividad (los herederos de Husserl y los metamarxismos, pero también parte de los post-heideggerianos y de las filosofías del lenguaje) y quienes trabajan en su deconstrucción. En esta última línea, nadie ha ido tan lejos y con consecuencias tan fructíferas e importantes, en la segunda mitad del siglo XX, como los programas emprendidos desde los años sesenta, respectivamente, por Foucault y por Deleuze (por ello quizá cada uno se haya revelado el más lúcido intérprete del otro). El primero

ha llevado a cabo una deconstrucción radical de la subjetividad desplazando la historia "filosófica" de las ideas hacia su exterior, hacia sus condiciones históricas de construcción, y ha abierto, desde la arqueología del saber hasta la microfísica del poder, el enorme e inexplorado campo de un poder-saber anónimo que da razón de los enunciados y los cuerpos, y de sus sorprendentes conexiones. Deleuze, por su parte, ha puesto en claro que en el interior mismo de la historia de la filosofía estaban presentes esas líneas de fuerza que se sustraen a su lógica escolástica-totalitaria, y que el imperio de la subjetividad estaba minado por sus propias condiciones de posibilidad, inclinando al pensamiento hacia las vías que hacen pensable el ser fuera de sus pretendidos fundamentos, en ese territorio a-subjetivo y pre-individual.

En ambos casos, lo que aparece tras la destrucción de la subjetividad, lo que se trasluce a través de la crítica de la representación, no es el ser cuya presencia se haría manifiesta al dejar de obstaculizarla la perniciosa y constante mirada del Sujeto interiorizada en las cosas, sino la diferencia, el ser como diferencia, o, si se prefiere, un ser que no es sino que difiere en y de sí mismo. Así pues, y para volver a nuestra pregunta inicial, tendríamos que decir que Deleuze, en efecto, falsifica o inventa a Spinoza, a Leibniz o a Lucrecio, en el sentido de que los Spinoza, Leibniz o Lucrecio que vemos aparecer en sus monografías no son los autores que figuran bajo ese nombre en la historia *standard* de la filosofía sino otros, para cuya comprensión hemos de perder toda nuestra memoria metafísica y todos los prejuicios acerca de las escuelas y su presunta oposición.

Cada filosofía nace como un esfuerzo por pensar un determinado problema, un pensamiento que se ha mantenido hasta entonces, si no impensable, sí al menos impensado (pero si no ha sido pensado es porque algo lo hacía impensable). Su rigor, por tanto, tendrá que ver con el éxito o el fracaso de esa tarea ingente y desmesurada que consiste en hacer pensable lo impensado. El problema propio de la filosofía de Deleuze es, sin duda, el problema de la diferencia. Y, siendo la subjetividad lo que precisamente hace impensable tal problema, es preciso acometer su deconstrucción para acceder a tal pensamiento. Pero decimos deliberadamente "el problema" y no "el concepto" de diferencia, pues ése parece ser justo el cariz de la cuestión: que la metafísica occidental ha tenido múltiples y sonoras resistencias para reducir "el problema de la diferencia" al espacio de la representación: lo que queda, tras la destrucción de la subjetividad, es un problema, el mapa problemático de la diferencia cuya propia geografía está por hacer. Es éste un tipo de pensamiento que encuentra en Nietzsche su antecedente propio y que, en ese preciso sentido, conduce hoy casi ex-

clusivamente a Deleuze, como ha señalado F. Laruelle (1987). Ya lo hemos advertido: la construcción de un *pensamiento de la diferencia* absolutamente libre de toda subordinación a la identidad (o a sus ahijadas la analogía, la oposición o la semejanza) comporta una relectura productiva de la historia de la metafísica.

La obra de Deleuze se ordena, en principio, en una serie de monografías sobre autores clásicos de la filosofía (Hume, Nietzsche, Kant, Bergson, Spinoza, Lucrecio, Leibniz) y en otra sobre autores de terrenos en apariencia extraños a ella (Proust, Sacher-Masoch, Bene, Bacon, Kafka, Klossowski o Tournier). Pero el nombre de cada uno de esos autores, sustraído a la lógica mayoritaria de la filosofía, traza el camino de un “pensamiento menor” (cfr. *KLM* y *MM*) e identifica una zona bien definida dentro del campo problemático de la diferencia, del mapa de la pre-subjetividad. Es el mismo mapa que, dibujado ya de modo “global” y complejo, encontramos en obras sistemáticas como *Diferencia y repetición* o *Lógica del sentido*.

Con todo, la resonancia alcanzada por la obra de Deleuze a partir de la década de 1970 se debe, en buena parte, al inicio en tales fechas de una colaboración con P. -F. Guattari que ha dado oportunidad para establecer, a partir de la temática filosófica de base a la que acabamos de referimos, una imbricación en su circunstancia histórico-política que queda plasmada en los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* y que proporciona un ejemplo, quizá único, de cómo el pensamiento puede trascender el umbral de lo estrictamente académico para insertarse en el centro mismo de los problemas más candentes y urgentes que hoy nos preocupan, sin perder —en ese proceso de “mundanización”— un ápice de su espesor y su rigor filosófico. Es, con total probabilidad, la impronta de Nietzsche la que una vez más se refleja en ello.

Deleuze ha escrito en más de una ocasión que el valor de una filosofía se mide por lo que puede hacerse con ella; no se trata, claro está, del criterio empirista o pragmatista en sentido utilitario; con esa fórmula se alude a la eficacia de un pensamiento para ayudarnos a abandonar el espacio de la representación, para ayudarnos a pensar, lo que sólo puede significar: cambiar el significado de pensar, *penser autrement* (cfr. *F*). Si esto es o no posible, deseable o necesario, y en qué medida contribuya a ello el propio trabajo de Deleuze, es algo que el lector debe averiguar por sí mismo en contacto con su materia viva. Nosotros nos disponemos a penetrar en ella por el lado, primero, de sus monografías, y recordamos que han de ser leídas como intentos de sustraer regiones enteras del pensamiento a las exigencias de la historia de la filosofía. En ellas descubriré-

mos los tres momentos esenciales de la deconstrucción de la subjetividad —*impresión, pliegue y expresión*— y comenzaremos a familiarizarnos con ese campo problemático de la diferencia que surge de ahí. Entretanto, debemos disuadir a quien lo intente de toda pretensión de clasificar al propio Deleuze (¿post-estructuralismo?, ¿neo-nietzscheanismo?, ¿postmodernidad?, ¿empirismo trascendental?, ¿pragmática?): su filosofía es, sin duda, crítica,

*pero la crítica no consiste en justificar, sino en sentir de otra manera: otra sensibilidad. (NF, p. 134)*

## 1.2. LA TEORÍA DE LO QUE HACEMOS

El trabajo de Deleuze sobre Hume se cerraba con esta declaración programática:

*La filosofía debe constituirse como la teoría de lo que hacemos, no como la teoría de lo que es. Lo que hacemos tiene sus principios, y al Ser nunca se lo puede captar sino como el objeto de una relación sintética con los principios mismos de lo que hacemos. (ES, p. 148)*

Para esclarecer el contenido de esta declaración y, sobre todo, para explicitar el significado de la fórmula “la teoría de lo que hacemos”, es preciso remitirse al lugar particular que ocupa la filosofía del empirismo británico —que Hume lleva a su forma superior— en ese mapa de la problemática de la diferencia al que hemos aludido antes.

Esos movimientos que groseramente llamamos racionalismo y empirismo aparecen, entre otras razones, como intentos de solventar la enorme crisis producida en la filosofía tras el ocaso de la Escolástica medieval. Sumariamente, esta crisis puede describirse del modo siguiente: la síntesis sistemática de la filosofía medieval se había llevado a cabo sobre la base de la noción de *substancia*, que presidía la ontología y que pretendía traducir la lejana *ousía* aristotélica. Así las cosas, la substancia había de ser suficiente para respetar el viejo postulado de la unidad del ser y al mismo tiempo dar cuenta, por una parte, de las diferencias inherentes a la multiplicidad de los entes y, por la otra, de la distancia —infinita pero no infranqueable— que separa a los entes del Ente Supremo (Dios). La metafísica medieval se obligaba, entonces, a considerar una

substancia en sentido propio y superior, a la que todo ente debería estar vinculado, haciendo aparecer como atributos, propiedades o, en cualquier caso, “derivaciones” de esa substancia a cualquier otra cosa que en el mundo pudiera nombrarse. La crisis de la Escolástica se ha descrito a menudo como una descomposición progresiva de ese esquema lógico y ontológico: la “unidad del ser” explota en una colección desordenada e indefinida de “atributos” (elementos de percepción y conocimiento del mundo) en relación de exterioridad con respecto a una substancia ahora desconocida y cuya trabazón interna deshacen. Es lo dado, la *experiencia*.

El programa racionalista consistió en devolver un sentido al término “substancia”, haciendo de todas esas “percepciones” liberadas del riguroso corsé escolástico las representaciones de un sujeto (es decir, una vez más, los atributos de una substancia) de conocimiento, de acuerdo con el “principio de identidad”: no puede haber dos substancias con los mismos atributos ni dos seres con el mismo concepto. De este modo, la colección de elementos sin trabazón ni substrato volvía a reunirse en torno al centro nuclear de una substancia con la que ahora podía identificarse de manera plena. Las percepciones recuperaron así un orden objetivo de relaciones. El empirismo constituye una solución radicalmente distinta para el mismo problema: en lugar de considerar las substancias como un núcleo de percepciones (Leibniz) o de inclinarse hacia el monismo (Spinoza); en lugar de decretar su inexistencia (Berkeley) o su incognoscibilidad (Locke), Hume se atiene a la definición que circulaba en el cartesianismo (substancia: lo que puede existir separadamente) y hace de cada una de esas “percepciones”, no ya el atributo de una substancia, el predicado de un sujeto, sino una substancia en sí misma, de acuerdo con el *principio de diferencia*: “Todo lo separable es distinguible, y todo lo distinguible es diferente” (ES, p. 94): “todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas” (*ibid.*, p. 24).

Se dice con razón que la filosofía de Descartes *parte* del Sujeto, y ése es justamente el problema: al colocar al *subjectum* en el punto de partida, y al convertir las representaciones del *ego* especulativo en criterio de verdad, se da ya constituido aquello cuya génesis se trataba precisamente de explicar: la aparición del sujeto, de la subjetividad, en medio de esa colección ilimitada de accidentes que es lo dado en la experiencia. Por eso Hume retrocede a un momento “anterior”: cuando las percepciones aún no se han reunido en torno a un sujeto para constituirse en representaciones *de su* pensamiento, cuando aún no pueden comprenderse como predicados ordenados según su generalidad, como ideas jerarquizadas por su claridad y distinción, sino que permanecen aisladas



e inconexas (o, lo que es lo mismo, conectadas sólo al azar) como existencias —substancias— exteriores y distintas. Y es por ello por lo que Hume puede plantear la pregunta que interesa a Deleuze: ¿cómo, a partir de lo dado, puede constituirse un sujeto?

*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. Se hablará de imaginación, de espíritu, designando por ello, no una facultad, no un principio de organización, sino un conjunto como ése, una colección como esa. (ES)*

Ahí parecería que nos encontramos con una estéril disyuntiva: o bien nos enfrentamos a términos dispersos entre los que es imposible establecer relación alguna ( $A, B$ ), o bien nos damos ya de entrada la conciencia-sujeto que unifica ambos términos relacionándolos en su representación ( $A$  es  $B$ ), sin saber nada acerca de cómo se ha constituido. Conocemos la respuesta de Hume a este problema: no hay ningún orden objetivo, ninguna relación *necesaria* entre los términos, porque las relaciones entre las percepciones no dependen de las percepciones mismas (cada una de las cuales es una “substancia” distinta) sino del sujeto. Sin embargo, al hablar así, parecería que de nuevo tomamos lo que había que explicar (la subjetividad) como principio de explicación: las relaciones no expresarían ninguna propiedad intrínseca de los términos-percepciones, sino tan sólo los hábitos que la fuerza de la costumbre ha impreso en el sujeto. Y, no obstante, ya es digna de ser tenida en cuenta la nada discreta revolución que el empirismo introduce en este punto, al eliminar la dualidad esencia/apariencia, al hacer coincidir el aparecer (la percepción, la imagen) con el ser (la substancia).

Pero no es éste el punto que Deleuze deseaba subrayar en la filosofía de Hume: sería erróneo decir que son los hábitos *del* sujeto quienes instituyen relaciones entre los términos-percepciones; es más bien al contrario: *son los hábitos quienes instituyen al sujeto*, quienes configuran en lo dado una subjetividad. No es que tengamos hábitos o que los hayamos contraído, es más bien que los hábitos nos tienen, nos sostienen en la experiencia como flujo de lo sensible, son ellos quienes nos contraen, quienes facilitan y producen la contracción que nosotros somos: “Un animal se forma un *ojo* determinando a las excitaciones luminosas dispersas y difusas a reproducirse en una superficie privilegiada de su cuerpo. El *ojo* liga la luz, es él mismo una luz ligada” (DR, p. 128)... “En otras palabras, el *ojo* está en las cosas, en las propias imágenes luminosas en sí mis-

mas" (C-1, p. 89). Y no podemos ni siquiera invocar el organismo como productor de estas síntesis, de estas contracciones que constituyen al sujeto en la experiencia.

*Las impresiones sensibles se definían por un mecanismo y remitían al cuerpo como al procedimiento de ese mecanismo; pero lo que hay que evitar, ahora y siempre, es asignarle de antemano al organismo una organización que ha de llegarle solamente cuando el sujeto mismo llegue al espíritu (...) Por sí mismo, en sí mismo, un órgano es sólo una colección de impresiones. (ES)*

Una colección de impresiones *contraídas*. Incluso decir que "somos hábitos" es insuficiente si no se añade que "somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, retenciones y esperas" (DR, p. 99). Se abre así ante nuestros ojos un mundo del todo insospechado —el único que merecería la calificación estricta de "mundo sensible"—, que no está habitado por sujetos ni siquiera por individuos: sus pobladores son singularidades subjetivas y pre-individuales.

### 1.2.1. La impresión

Lo que ante todo es preciso retener de esta argumentación es que el ámbito en que se manifiestan los términos-percepciones, las imágenes-substancia, es un espacio radicalmente distinto de aquel otro (la subjetividad como caja de resonancia) donde se establecen relaciones entre esos términos: los términos y las relaciones se producen en espacios del todo diferentes. No en vano, en ES, Deleuze situaba el rasgo distintivo de todo pensamiento empirista en la aceptación del postulado humeano: "Las relaciones son *siempre* exteriores a sus términos" (cfr. ES pp. 117 y ss.). Y, podríamos añadir, *anteriores* al sujeto. Las relaciones son aquel escenario constituido por lo dado en el acto mismo en el que se supera y se trasciende como Experiencia para convertirse en Hábito; se sitúan en el punto en el que los objetos ya no son puros miembros dispersos en un campo indeterminado, en un punto en el que las percepciones se hallan en estado de contracción, pero cuando esta síntesis no ha devenido aún síntesis activa de la conciencia, sino que permanece como síntesis pasiva del inconsciente. "Esos mil hábitos que nos componen —esas contracciones, contemplaciones,

pretensiones, satisfacciones, fatigas, presentes variables— forman pues el dominio de base de las síntesis pasivas” (DR, p. 107). En el espacio de los términos (lo dado, la Experiencia) se produce un fenómeno (sea la secuencia: A, B) que se repite con cierta periodicidad (A, B... A, B... A, B): esa frecuencia define un *medio* (luminoso, acústico, etcétera). La relación tiene lugar en otro espacio: aquel en el que, dado A, aparece una tendencia a esperar que B se produzca; esa tendencia (que es a la vez retención de A y protensión de B) señala una auténtica *impresión*, un lugar donde ha quedado impresa la acción de la experiencia, una pasión, una tensión que rebasa la experiencia (pues de lo dado nada se sigue sino lo dado, es decir, del hecho de que A se produzca no se sigue que B haya de continuar, pues A y B son percepciones perfectamente distintas e inconexas), una subjetividad larvaria que está antes que el sujeto (como sujeto de representaciones) y antes incluso que el organismo.

*Más allá del organismo, pero también como límite del cuerpo vivido, hay aquello que Artaud descubrió y nombró: cuerpo sin órganos (...) El cuerpo sin órganos se opone no tanto a los órganos como a esa organización de los órganos que se llama organismo. Es un cuerpo intenso, intensivo, lo recorre una onda que traza en él niveles o umbrales según las variaciones de su amplitud. El cuerpo no tiene órganos, sino umbrales o niveles (...) La sensación es vibración (...) Una onda de amplitud variable recorre el cuerpo sin órganos; traza en él zonas y niveles según las variaciones de su amplitud. (BLS, pp. 33-34).*

Así pues, es esencial distinguir entre los *medios*, definidos por la repetición periódica de un fenómeno (A, B...), cuyos términos no pueden estar efectivamente ligados (“No supone nada más, y nada la antecede. No implica sujeto alguno del que sea la afección, ninguna substancia de la que sea la modificación, el modo”, ES, p., 94), y los *ritmos*, espacio intensivo, superficie sensible o cuerpo sin órganos donde la repetición causa sus efectos haciendo aparecer una *diferencia* de nivel que produce la sensación, que inscribe en la sensibilidad la impronta de una experiencia que se supera a sí misma haciéndose esperar en un futuro o quedando retenida en el pasado, al mismo tiempo como premonición y como huella. (cfr. MP, pp. 384-386). Lo que no es sino un modo de reivindicar la tesis de Hume según la cual la repetición no cambia nada en el objeto que se repite, pero cambia algo (produce una diferencia) en el espíritu que la contempla. Lo que produce es, nada menos, el advenimiento de la subjetividad.

En este sentido, trabajar en *la teoría de lo que hacemos* es, ante todo, comenzar por la teoría de *lo que nos hace*, aquellos principios (según Hume, los princi-

prios de asociación de ideas y los principios de la pasión) según los cuales el espíritu, que no es de entrada sino esa misma colección de impresiones dispersas que denominamos “lo dado”, deviene sujeto, queda sujetado (*ES, passim*). La representación no puede sino falsear y deformar desde su origen este punto de vista; la representación es la *acción* de un sujeto consciente y cognoscente que realiza síntesis, que dice “A es B”, “A es causa de B”, “siempre y necesariamente S es P”. Pero la consciencia como productora de síntesis activas no puede nacer si no es sobre el olvido y el desconocimiento de aquellas síntesis pasivas bajo cuyos efectos el sujeto mismo se configura. En otras palabras, las representaciones de una conciencia están objetivamente impedidas para presentar las relaciones entre los términos-percepciones, pues en un juicio del tipo “El gato está sobre la alfombra” todo se centra en la síntesis de dos objetos (sujeto y predicado), desconociendo que ellos mismos son contracciones de percepciones que quedan disimuladas en la representación; y, sobre todo, la atención se nucleariza en torno a las pretendidas sustancias (el sustantivo que funciona como sujeto en la proposición), dejando de lado el ámbito de las relaciones que les son exteriores (el mundo del “estar sobre” es un mundo sin gatos ni alfombras, el mundo pre-individual de las singularidades a-subjetivas). Tanto más cuando el pretendido conocimiento envuelto en esa representación aspira a fundamentar en ella —como razón— las propias relaciones entre los términos, convirtiendo el “estar sobre la alfombra” en un predicado analítico que forma parte de la identidad del sujeto del enunciado. Y, de ese modo, el conocimiento deviene producto de un sujeto, de una mente-sustancia (*res cogitans*) que lo piensa y realiza, dejando en la sombra todo ese subsuelo de contracciones, retenciones y esperas que hacen al sujeto y que, también, y al menos como *ego* especulativo, le deshacen al pensarlas. Eso es lo que la representación tiene necesariamente que olvidar para producirse como tal, todo aquello de lo que no puede dar cuenta la razón, porque es lo que da cuenta de la razón:

*Para que haya un problema de la razón, un problema relativo a su dominio, es menester que haya un dominio que escape a la razón y la ponga en cuestión. (ES, p. 25)*

Tal dominio es, obviamente, la práctica: pues el espíritu sólo deviene sujetado, subjetividad, en y para la práctica, y sólo para ella lo dado rebasa la experiencia mediante los principios del hábito y la pasión que hacen al sujeto bajo su impronta. La subjetividad se produce merced a la afectividad (lo que expli-

ca que inventemos reglas sociales e instituciones civiles, y que tengamos creencias especulativas), pero la afectividad misma es una cuestión de circunstancias (ES, pp. 113-140): las circunstancias son las variables históricas, políticas, económicas, etcétera, que explican que inventemos precisamente *estas* reglas e instituciones y poseamos precisamente *estas* creencias. “En Hume encontramos las ideas, después las relaciones entre esas ideas, que pueden variar sin que las ideas cambien, y finalmente las circunstancias, acciones y pasiones, que hacen variar esas relaciones” (D, p. 70).

*Esta es la filosofía que ha perdido el racionalismo. La filosofía de Hume es una crítica aguda de la representación. Hume no hace una crítica de las relaciones, sino una crítica de las representaciones, justamente porque éstas no pueden dar cuenta de las relaciones.* (ES, p. 22)

El empirismo, al subrayar la mutua exterioridad de las relaciones y los términos, nos da la posibilidad de percibir el advenimiento de la subjetividad en un terreno, propiamente hablando, pre-subjetivo y pre-objetivo: nos permite comprenderla como un entrecruzamiento y un pliegue, como la impronta de unos principios que rigen las relaciones de las singularidades en la experiencia y nos abren el dominio de ese “mundo sensible” de las síntesis pasivas donde se gestan los mil hábitos larvarios que nos hacen y hacen lo que hacemos. Desde luego que ahí se plantea la posibilidad de una pregunta: “¿Cómo deshacernos a y de nosotros mismos?” (C-1, p. 97). Pero también nos permite el acceso a un dominio mal iluminado al que la representación filosófica más tradicional nos ha negado sistemáticamente el paso: el mundo del “y” y del “entre”, y no ya el del “es” y el “ser”; pensar a partir de ese nuevo dominio es ya un modo de caracterizar el *penser autrement* que, según Deleuze, define el ejercicio de la filosofía. (D, pp. 70 y ss). Jean-Luc Godard, el artista que, según Deleuze (C-2, p. 244), ha dado a la cinematografía los poderes de la novela, definía justamente una de sus películas (*Sauve qui peut*) situando la acción mediante líneas de velocidad, constituyendo los lugares como resultado diferencial de sus distancias: “Algún lugar *entre* París y Lyon, *entre* Lausana y Ginebra, *entre* Frankfurt y Zúrich. Los lugares no son nombrados, salvo por los encuentros de los protagonistas”, esto es, salvo por los entrecruzamientos y las distancias entre esas líneas a las que no preexisten: son las singularidades efectuadas por sus encuentros. Deleuze y Guattari definían de modo parecido su trabajo en *Capitalismo y esquizofrenia*:

*El esquizo-análisis no se efectúa sobre elementos ni sobre conjuntos, sobre sujetos, relaciones o estructuras. Sólo se efectúa sobre lineamientos que atraviesan tanto a los grupos como a los individuos. (MP, p. 249)*

## 2. DE LA IMPRESIÓN AL PLIEGUE





El empirismo, pues, sirve a Deleuze para descubrir esa “sopa presubjetiva” en la que se constituye el sujeto, el ámbito de las síntesis pasivas y contracciones-hábitos que configuran una sensación. Penetramos así en un orden en el cual la materia-substancia queda reducida a un flujo de imágenes en relación perpetua de exterioridad, sin fondo ni espesor, sin ninguna substancialidad que, tras la imagen, le sirva de substrato (las imágenes mismas forman el substrato); y en el cual el “espíritu-Sujeto, no es sino una imaginación que absorbe y conecta ciertas imágenes como hábitos, según un triple movimiento: *primero*, las imágenes mismas sin ojo alguno por el que ser vistas, sin órgano que las contraiga como hábitos de ese cuerpo intensivo de la sensibilidad; *después*, en un registro por completo diferente, capaz de ritmar las imágenes, se produce una percepción: de esa colección indeterminada de imágenes, algunas son seleccionadas (como ya sabemos, la selección es para la práctica y según las circunstancias) y condensadas en un hábito que las retiene y espera su repetición, que recibe (conservándola) su impronta y al mismo tiempo las proyecta, las reflexiona hacia el futuro. Pero, *finalmente*, al tener lugar ese pliegue de la materia-imagen, aparece una afección, un intervalo, una diferencia: efectivamente, cuando hablamos de contracción de impresiones, no podemos olvidar que lo contraído, lo condensado, lo sintetizado y, en suma, lo *sentido*, es una diferencia entre (al menos) dos impresiones, pues la sensación sólo se produce merced a una diferencia (cfr. BLS y K)

*¿Qué es, en efecto, una sensación? Es la operación de contraer, en una superficie receptiva, trillones de vibraciones. (B, p. 72)*

El hábito se engendra, pues, en una *impresión*: lo dado se imprime en una superficie sensible en la que rebasa su propio darse: es albergado y esperado, deviene sensible y sentido, presencia y presente. Ese pliegue o contracción (síntesis de impresiones pasadas que se recuerdan y de impresiones futuras que se esperan) puede definirse como la opacidad o interioridad necesaria para frenar el tránsito o flujo ilimitado de la materia-imagen, la envoltencia o profundidad que refleja las imágenes como diferencia entre pasado y futuro condensados, pero también como una detención o una escansión: el “lapso” que transcurre desde que la imagen incide en la cara exterior del pliegue hasta que, plegada, es emitida (reflejada) de nuevo hacia el exterior. Ese lapso es forzosamente imperceptible, porque es aquello que presupone y posibilita toda percepción: de ahí la paradoja de que aquello que justamente no podría sino ser sentido (la afección) no puede serlo o, al menos, y hablando con mayor propiedad, no puede nunca entrar en la representación como “lo sensible” (cfr. DR, “síntesis asimétrica de lo sensible”).

El epicureísmo, bajo la pluma de Lucrecio, había identificado ya ese lapso impensable e imperceptible: el *incertum tempus* en el que se produce la imprevisible desviación del átomo con respecto a su trayectoria de caída rectilínea y vertical (*clinamen*). En un hermoso escrito consagrado a *De rerum natura* (LS, apéndice I), Deleuze nos recordaba que esa desviación del átomo que constituye el plano de inclinación merced al cual existe algo y no más bien nada se produce, según Epicuro y Lucrecio, “en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable” (*ibid.*, p. 349), mientras la *imagen*, que garantiza la percepción de un objeto, ocupa “el mínimo de tiempo continuo sensible” (*ibid.*). En el esquema que hasta ahora venimos manejando, las imágenes funcionan exactamente como átomos que deletrean la naturaleza de lo que es: exteriores unas a otras, indiferentes, cayendo sin medida en el vacío sin espectadores. El *clinamen* corresponde al momento de la contracción o al pliegue por el que el ser deviene sentido: imprevisible, imperceptible e impensable, es ese casi-nada que instituye una diferencia, la diferencia que hace que algo sea percibido y/o pensado, que un centro de envoltencia recoja las excitaciones dispersas.

El primer paso en la deconstrucción de la subjetividad emprendida por Deleuze es esa *huella* o diferencia infinitamente pequeña que crea el intervalo, la interioridad vacía, el hueco (grabado) en la placa sensitiva de un cuerpo sin órganos. Ahí todavía no hay nada (sobre todo: todavía no hay *nadie*), pero esa “nada” es ya algo diferente de la repetición material de las imágenes, es un depósito receptivo.

## 2.1. LA SEGUNDA SÍNTESIS

Acabamos de definir las contracciones-hábitos diciendo que se trataba en ellas de la “producción” de un (tiempo) presente que condensa las imágenes recordadas del pasado y las imágenes anticipadas del porvenir. Tenemos que insistir, no obstante, en el hecho de que, del mismo modo que la “espera” del futuro no es la esperanza de un sujeto activo de representaciones, la “memoria” tampoco es el recuerdo como síntesis activa de una conciencia que conserva el pasado: en lo dado, en el flujo de lo sensible, se constituye una memoria a la que ha de advenir la subjetividad (de igual modo que se constituye una espera que posibilita la llegada del sujeto a ese lugar vacío, que incluso la anuncia, pero que siempre la precede).

Esta idea es la que nos conduce directamente a una célebre tesis de Bergson, de apariencia paradójica, que declara la naturaleza inconsciente y a-psicológica de la memoria y que ha sido frecuentemente utilizada por Deleuze: el pasado se conserva en sí mismo, no depende de una conciencia; por ello la memoria bergsoniana tiene un carácter ontológico (la conservación del ser). De hecho, los recuerdos de esta memoria no pueden ser vividos conscientemente sin ser tergiversados: cuando un recuerdo es “traído al presente”, ello implica mezclarlo con la percepción, orientada fundamentalmente a la práctica y, por tanto, selectiva. El recuerdo, que se convierte de ese modo en contenido psicológico de una conciencia o elemento de una representación, falsea y deforma necesariamente la memoria como determinación ontológica del pasado. Así pues, a los dos planos que hasta ahora hemos venido reconociendo (términos y relaciones, imágenes y contracciones) en el campo pre-subjetivo, Bergson superpone otros dos cuyo dualismo parece ser aún más radical: por una parte, el presente, que corresponde a la percepción y que constantemente pasa (en la medida en que cambian los intereses prácticos o las circunstancias), que no se conserva en absoluto y que ha de ser constantemente re-producido de acuerdo con la síntesis que ya conocemos, que literalmente *no es*; y, por otra parte, el pasado, auténtica naturaleza del ser que se conserva a sí mismo como memoria ontológica, que jamás pasa y que literalmente *es lo que es*. Entonces, a la memoria psicológica como conjunto de imágenes-recuerdo que sirven de vago telón de fondo a toda percepción, se opone la memoria ontológica que contiene en sí misma todo el pasado (todo el ser) y que no puede ser recordada conscientemente.

La representación consciente mezcla indebidamente estos dos órdenes, e incluso aunque se reconozca desde ella que toda conciencia y toda percepción

indican e implican recuerdo, no se ha sobrepasado el dominio de lo psicológico (cfr. *B*, *passim*). Y, sin embargo, Deleuze señala cómo, a partir de ese dualismo estricto, que en el fondo no es sino el dualismo de la materia y la memoria, de la extensión y la duración, el bergsonismo proporciona los elementos para su propia superación. Tal superación tiene que ver con el estatuto otorgado a ambos planos de realidad. Obviamente, no se puede asignar a la materia más realidad que a la memoria, ni tampoco, como es evidente, al contrario. Pero está claro que se trata de niveles por completo diversos de realidad: la materia, como la *mens momentanea* de la percepción del presente, es plenamente *actual*, designa incluso la constitución misma de la actualidad y la presencia. La memoria es real, pero no actual: el tipo de realidad que le corresponde es el de la virtualidad. En la obra de Deleuze (que desarrolla ampliamente esta distinción a partir de *DR*), es de suma importancia tener en cuenta que lo virtual, en este sentido que proviene de Bergson, se distingue por tres caracteres básicos: 1) lo virtual no es más abstracto que lo actual (no es una Idea platónica ni un Espíritu hegeliano); 2) no se confunde con lo posible,

(...) porque lo posible se opone a lo real; el proceso de lo posible es, pues, una realización. Lo virtual, al contrario, no se opone a lo real; posee plena realidad por sí mismo. Su proceso es la actualización (...) Lo posible y lo virtual se distinguen incluso porque el uno remite a la forma de identidad en el concepto (lo real y lo posible tienen el mismo concepto), mientras el otro designa una multiplicidad pura en la Idea, que excluye radicalmente lo idéntico como condición previa (*DR*, pp. 273 y ss.).

Y finalmente 3), no se identifica con lo primitivo o embrionario: lo virtual no es un estado infantil de lo que ha de actualizarse, que deberá posteriormente desaparecer al alcanzar su madurez. Lo virtual coexiste con y acompaña a lo actual a lo largo de todo su desarrollo, no es abolido ni eliminado por su presencia, aunque está radicalmente incomunicado con ella. La actualización no recoge el *testigo* capaz de relevar o superar a la virtualidad. Entre lo virtual y lo actual, entre el pasado-memoria y el presente-materia se da una coexistencia transversal, una contemporaneidad aberrante, testimoniada no obstante por todo ejercicio cotidiano de la memoria psicológica (*B*, cap. III). Pero, en el tránsito de *Los datos inmediatos a materia y memoria* (y aún con más fuerza en el paso de ésta última obra a *La evolución creadora*), Bergson se ve obligado a reconocer, no ya la coexistencia disimétrica del presente y el pasado, sino la coexis-

tencia –virtual, pero también desigual– del pasado consigo mismo en todos sus niveles diferentes.

Cuando Bergson abandona la concepción de la memoria-recuerdo, lo hace para adoptar la idea de una memoria-contracción: la memoria como contracción ilimitada de todos los instantes pasados (cfr. *B*, caps. III y IV). En ese momento, una nueva imagen de la memoria se dibuja en forma de cono invertido: puesto que la memoria ontológica no contiene un solo pasado, sino una multiplicidad indefinida de pasados según el grado de contracción o dilatación en que se tomen, y si todos esos grados de pasado coexisten virtualmente entre sí, es forzoso concebir la percepción actual del presente (que, como hemos visto, engloba una multiplicidad de percepciones cuya diferencia sintetiza) como el grado más contraído y condensado del pasado, aquel en el que todas las percepciones y microperecepciones convergen hacia un punto; a partir de ese punto comienza la distensión, el des-pliegue de la memoria que, en último término, conduce a la materia, pues

*la propia materia sería como un pasado infinitamente dilatado, distendido (tan distendido que el momento precedente ha desaparecido cuando aparece el siguiente). (B, p. 73)*

Y ahí llegamos nuevamente a los términos-imágenes que han perdido su capacidad de relación, a la materia-exterioridad sin centro alguno de envolverencia en el que recoger la multiplicidad en un pliegue, en una contracción: el despliegue absoluto de lo dado, medio sin ritmo.

Ello no obstante, en ese trayecto hemos asistido a la caracterización de una nueva síntesis pasiva en el terreno pre-individual y a-subjetivo: no ya la síntesis del hábito que constituye el presente como actualidad, sino la síntesis pasiva de la memoria que ocupa el vacío abierto por la *impresión*, que llena el pliegue y dobla la mitad real-actual de cada objeto percibido con otra mitad, real-virtual y esencialmente inactual e inactualizable, que no se compone con ella para configurar un objeto único e idéntico, pero que mantiene la tensión, la coexistencia transversal entre dos planos inconmensurables y, sin embargo, paradójicamente conexos.

La dualidad “extensión/duración” se presenta, en principio, como la dualidad del espacio-materia y del tiempo-memoria, definidos el primero como orden de coexistencias exteriores (exteriores no sólo a la memoria o a la duración, sino exteriores cada una con respecto a la otra) y el segundo como orden de su-

cesiones interiores (interiores no sólo con respecto a la materia-espacio, sino cada una con respecto a la otra: cada "recuerdo" contiene, en un determinado grado de contracción intensiva, *todo* el pasado). La insistencia en la asimetría de estas dos dimensiones sirve para señalar el modo como la segunda síntesis se desprende o desmarca con respecto a la primera: el hábito es contracción de instantes que constituyen la presencia, el presente, el punto de actualidad o actualización en el que la sensación se da y encuentra el órgano capaz de vivirla; la memoria es también contracción, pliegue, pero lo contraído por ella es justamente aquello que ninguna percepción puede capturar, aquello que la selección práctico-circunstancial de la percepción "deja pasar" a medida que el presente pasa: lo desenfocado, lo que cae fuera del punto de vista (*cfr.* C-1), lo que no es, no ha sido y no puede jamás ser presente ni presencia, lo que se da originariamente como pasado. Y lo que nunca se ha presentado no puede ser re-presentado. El sistema percepción-conciencia sólo puede recordar su pasado en la medida en que *le* ha pasado y ha pasado por él: un recuerdo puede ser sólo actualizado porque antes ha sido vivido, un pasado sólo puede volver si antes fue presente. Las contracciones de instantes que se acumulan en la memoria virtual no pueden, al contrario, ser presentes: se dan *al mismo tiempo* que el presente-actualidad y la presencia-percepción, pero en otra dimensión con la que coexisten sin formar unidad (la célebre "unidad sintética de la apercepción"). Por eso decimos que todo objeto tiene dos mitades imposibles: su mitad actual-presente, que le localiza en el espacio-materia como imagen de una percepción, que contrae las singularidades que focaliza, y su mitad virtual, que le ubica en el tiempo-memoria como realidad simultánea pero incompatible con el presente. Es un tiempo que, para el sujeto, no puede aparecer sino como esencial o irreversiblemente perdido.

## 2.2. EL TIEMPO PURO

Ningún autor ha ido más lejos que Proust en el desarrollo de esa idea: dos series heterogéneas de acontecimientos, de escenas, de imágenes, de signos, que se despliegan a distintos niveles y en dimensiones diversas: acaso es de la experimentación de esa idea de la que vive la mayor parte de la narrativa contemporánea (*cfr.* *LS*, *passim*). En Proust, como sabemos, no se trata de las series del presente y del pasado en el sentido "psicológico": el pasado que Proust busca en *La recherche* es justamente el "tiempo perdido"; y no perdido solamente en

el sentido de “desperdiciado” o “derrochado”, sino en el de “dejado pasar” por la percepción consciente de lo actual; el pasado cuya búsqueda se experimenta es justamente el pasado puro, el que no ha sido jamás vivido ni experimentado por la conciencia, el que nunca ha sido presente ni ha sido percibido, la mitad faltante a los objetos que se conservan en el aparato psíquico subjetivado, y que no puede ser traída voluntariamente a la conciencia. En otras palabras, Proust intenta encontrar el modo de experimentar ese tiempo-memoria que Bergson declaraba no-susceptible de ser vivido ni recordado por el sujeto en modo alguno. Es sin duda en este punto donde la oposición entre Bergson y Proust alcanza su máximo umbral (*cfr. B*, p. 55, n. 1 y *PS*, p. 71 ).

¿Es posible hallar un modo de conectar ambas series, de sintetizar su diferencia, de reunir las dos mitades incompatibles del objeto? Cuando el protagonista de la novela de Proust come su ubérrima magdalena, percibe sin duda cierta relación (del lugar actual con Combray, del sabor de la magdalena actual con el de la magdalena de Combray). Pero Combray aparece, se determina en el espacio de *La recherche* como una singularidad contraída en un yo-pasivo, es una individuación obtenida por una memoria involuntaria e inconsciente gracias a una línea que pasa *entre* Combray y el lugar actual, y que expresa su diferencia (Combray es diferente del lugar actual, y este lugar es diferente de Combray —en el espacio y en el tiempo—: lo único que los relaciona es esa diferencia, que en sí misma es diferente para cada uno de los dos espaciotiempos, pero la misma desde el punto de vista de la relación) al pasar *por* el protagonista. La línea no “lleva” al protagonista de regreso al Combray-vivido, ni trae el Combray-pasado de vuelta al presente: ésas serían operaciones de ciencia-ficción que mezclarían inadecuadamente las dimensiones de lo virtual y lo actual. Al percibir la diferencia, al vivirla, el *rechercheur* accede a una individuación insólita que desenvuelve, despliega un yo-Combray jamás vivido pero plegado en una contracción inadvertida de la memoria.

Hay, pues, dos series heterogéneas, la del pasado y la del presente. El elemento común a ambas series (el sabor de la magdalena), que se repite en lugares (puntos espaciotemporales) diferentes de las mismas, es el índice de la diferencia interserial, es su diferencia y es lo que las pone en contacto. No es extraño que Deleuze (*DR*, pp. 221 y ss.) haya propuesto designar su filosofía con un signo distinto del “no-A”, que corresponde aún a la oposición dialéctica y a la (no-) contradicción lógica: ese signo nos recuerda, con proverbial sensatez, que Combray no es París, que Zúrich es diferente de Lausana o que Lyon no puede advenir en Ginebra ( $B = \text{No-A}$ ). Pero no hay nada de eso. Ni siquiera se

trata de colocar a un mismo sujeto en Combray y en el lugar actual. Pues lo que adviene en *este* lugar no es Combray sino la diferencia, la línea que pasa *entre* el lugar actual y Combray, su frontera, desplazándose de la serie presente a la pasada, repitiendo esa diferencia y haciéndola resonar en las dos series. Porque la diferencia, al ser la línea fronteriza entre las dos, no pertenece a ninguna de ellas. No es un mismo sujeto en dos lugares, sino un sujeto larvario sintetizado por interiorización de la diferencia, escindido por ella de manera que el sujeto activo y consciente queda descompuesto o suspendido merced a esa “imagen fotográfica” ilocalizable (cfr. SM, pp. 34 y ss.). Deleuze prefiere poner su pensamiento bajo el signo “dx”: el *temps retrouvé* no es el pasado, sino su diferencia con el presente que lo repite en él. Combray sería, entonces, un acontecimiento que se desprende al mismo tiempo de dos series, una diferencia que no pertenece al enunciado “Combray” ni al estado-de-cosas-Combray: se *combrayea*, se *lausanea*, se *zurichea*, y se trata de acontecimientos que no pertenecen a la materia física ni a la abstracción semántica; según una fórmula de Proust que Deleuze no ha dejado de repetir en sus escritos, son:

(...) *ideales sin ser abstractos, reales sin ser actuales. (...) un minuto liberado del orden del tiempo (...) un pedazo de tiempo en estado puro.*

Éste es, entonces, el punto en el que Proust y Bergson se acercan más el uno al otro: cuando la dualidad de la materia y la memoria queda suspendida en favor de la coexistencia virtual e infinita del ser consigo mismo en diferentes grados de tensión, la memoria se libera del orden —de la sucesión— del tiempo para definirse por una auto-simultaneidad de sus distintos pliegues y despliegues; el exterior y el interior se toman paradójicamente reversibles:

*Cada sujeto expresa el mundo desde cierto punto de vista. Pero el punto de vista es la diferencia, la diferencia interna y absoluta. Cada sujeto expresa pues un punto de vista absolutamente diferente; y, sin duda, el mundo expresado no existe fuera del sujeto que lo expresa (...) Sin embargo, el mundo expresado no se confunde con el sujeto (...) está expresado como la esencia, no del sujeto, sino del Ser. [La esencia], al plegarse sobre sí misma, constituye la subjetividad. No son los individuos los que constituyen el mundo, sino los mundos plegados, las esencias, los que constituyen los individuos. (PS, pp. 54-55)*

Esta afirmación toca lo que, según Deleuze, era ya el proyecto esencial del bergsonismo: pensar las diferencias en el ser, pero no bajo el signo “no-A” (con-



tradición, oposición, negación) sino bajo el de "dx": "Hay diferencias en el ser, y sin embargo nada de negativo" (B, p. 41). Así pues, la segunda síntesis es también la síntesis de una diferencia, el pliegue de una placa sensible ya plegada, el repliegue heterogéneo de naturalezas diversas.

### 2.3. CONVERGENCIAS/DIVERGENCIAS

Sin embargo, es inevitable percibir, en esa teoría que convierte el interior en un repliegue complejo del exterior y a los individuos en concentrados espacio-temporales formados por envoltencia de las singularidades que constituyen el mundo o el ser, un eco inequívocamente leibniziano. Las envoltencias, los pliegues del mundo *hacen* a los individuos, ¿no es también cierto, hasta determinado límite, lo contrario?

*El mundo entero no es sino una virtualidad que no existe actualmente más que en los pliegues del alma que lo expresa, siendo el alma quien procede a despliegues interiores por los que se da una representación del mundo que incluye. (P, p. 32)*

Pues, en efecto, hay un aspecto en la filosofía de Leibniz que se puede aproximar en muchos sentidos a cuanto venimos exponiendo: en primer lugar, Leibniz cuestiona la ecuación cartesiana materia = espacio = extensión, si ha de tomarse como algo substancial y primario. La extensión, afirma, es ya distensión de algo previamente tensado, de una intensión o compresión previa de lo físico. Pero, en segundo lugar, Leibniz reconoce también una triple envoltencia del mundo en las mónadas y en los puntos físicos: por una parte, los repliegues infinitos de la materia ("la materia presenta una textura infinitamente cavernosa, esponjosa, porosa pero sin vacío; siempre otra caverna dentro de la caverna: cada cuerpo, no importa su pequeñez, contiene un mundo, (P, p. 8); por la otra, los infinitos pliegues del alma, que contienen todo el mundo, esto es, todas las singularidades en sus diferentes estadios de contracción-dilatación, de confusión-claridad: es en el fondo el mismo pliegue en los dos niveles, reactualizado en los cuerpos o actualizado en las almas "según un régimen de leyes que corresponde a la naturaleza de las almas o a la determinación de los cuerpos" (P, p. 163); y, entre ambos, el pliegue que cose y sutura los dos niveles, el inter-pliegue (*Zwiefalt*).

La "superación del dualismo" tiene lugar aquí merced a un tránsito hacia lo infinitamente pequeño, en el que las diferencias u oposiciones internas al ser

no forman un régimen de contradicción sino de “vice-dicción” (*DR*): lo sensible y lo inteligible, el cuerpo y el alma, la materia y el espíritu, tal individuo y tal otro individuo, etcétera, se abren unos sobre otros en virtud de diferencias infinitesimales en lugar de oponerse sobre planos macroscópicos y grandilocuentes: “Sea el color verde: ciertamente, pueden percibirse el amarillo y el azul; pero si su percepción se desvanece a fuerza de empequeñecer, entran en una relación diferencial  $dx/dy$  que determina el verde. Y nada impide que el amarillo, o el azul, cada uno por su parte, estén ya determinados por la relación diferencial de dos colores que se nos escapan, o de dos grados de claro-oscuro:  $dy/dx = Am$ . Toda conciencia es umbral” (*P*, p. 117).

Casi nos vemos forzados a seguir este barroquismo de la razón: todo es pliegue y repliegue, la unidad del todo sólo se da, sólo deviene sensible y pensable, perceptible e imaginable, merced a la proliferación de sus diferencias o pliegues internos que se superponen en distintos grados de compresión o dilatación, en diferentes umbrales de conciencia. ¿Cómo definir la intención del cálculo infinitesimal leibniziano sino como una invención que empuja al entendimiento a seguir concibiendo diferencias, pliegues y repliegues, allí donde la imaginación se detiene ante lo infinitamente pequeño y sus imperceptibles diferencias; cómo si no es la superación de un umbral de conciencia, la abolición de un límite provisional?

Y, no obstante, se da en el leibnizianismo una condición que cierra el paso a la plena identificación del ser con la diferencia, que hace aún aparecer la diferencia bajo la sombra de lo negativo: la condición de convergencia (*DR*, pp. 61-67 1, *LS*, pp. 144-154). Lo que Leibniz llama mónada no es otra cosa que un conjunto de singularidades pre-individuales que conforman la esencia de un individuo y que, en esa configuración determinada, expresa todas (una infinidad) las singularidades que constituyen su mundo desde su punto de vista. Este mundo existe en cada uno de sus pobladores como la serie indefinida de predicados analíticos inherentes a ese sujeto. Por lo tanto, la “convivencia” de todos los individuos de un mismo mundo exige, como condición previa, la convergencia de todas las series de acontecimientos hacia un mismo punto (la mirada de Dios). Allí donde comienza la divergencia, un mundo termina y comienza otro, posible como el primero pero imposible con respecto a él. La composibilidad del mundo y sus individuos requiere que todo lo que pueda ser percibido esté incluido en el círculo de convergencia. Ahora, si cada mónada incluye todos sus predicados (esto es, todos sus acontecimientos presentes, pasados y futuros), ¿cómo entender que Dios crease a Adán pecador o al César

que habría de cruzar el Rubicón? Según Leibniz, como según Proust, no son los individuos los que hacen el mundo, sino al contrario; por tanto, Dios no crea a Adán pecador, sino el mundo en el que Adán pecó (Dios crea el un mundo, y éste, al plegarse en núcleos de envolverencia, constituye individuos, *vid.* SPE, p. 331, además de los lugares ya citados). Hubiera sido posible —es más: lo sigue siendo— un mundo donde Adán no pecase o César no cruzase el Rubicón, sólo a un Dios perverso se le hubiera escapado tal posibilidad. Por eso, dejando aparte las razones de Dios para crear este mundo en lugar de crear cualquiera de los infinitos mundos posibles, algunos de los cuales son imposibles con el nuestro, nos vemos arrastrados a la siguiente conclusión: si Dios calcula, y si en ese cálculo entra la comparación entre todos los mundos posibles (incluidos los imposibles), y si Dios juzga, y si para juzgar tiene que comparar el mundo en el que Adán peca con el mundo en el que Adán no peca, entonces tal parece que la condición de convergencia tiene que estallar bajo el peso de la propia fuerza interior que Leibniz le ha inyectado, ya que cierto número de individuos han de ser comunes a todos los mundos; bien entendido que no se trata de individuos completos sino de semi-entidades: un “Adán” o un “César” vagos, constituidos tan sólo por unas pocas singularidades (“ser el primer hombre, vivir en un jardín, etcétera”, LS, *cit.*):

*(...) forzoso es, pues, concebir, que los mundos imposibles, a pesar de su imposibilidad, comportan algo común, objetivamente común por otra parte, que representa el signo ambiguo del elemento genético respecto al cual aparecen varios mundos como casos de solución para un mismo problema (...) Ya no estamos en modo alguno ante un mundo individuado constituido por singularidades ya fijas y organizadas en series convergentes, ni ante individuos determinados que expresen ese mundo. Nos encontramos ahora ante el punto aleatorio de los puntos singulares (...) que vale para varios mundos y, en el límite, para todos, más allá de sus divergencias y de los individuos que los pueblan. (LS, pp. 150 y ss.)*

De este modo, los círculos de convergencia explotan en una infinidad de puntos aleatorios. Si Leibniz no da ese paso es para no hacer bizquear la mirada de Dios traicionando así uno de los dogmas del cartesianismo; ya que “lo que impide a Dios hacer existir a todos los posibles, incluyendo a los imposibles, es que ése sería un Dios mentiroso, un Dios engañador, un Dios burlador” (P, p. 84).

#### 2.4. DEVENIRES

Pero una vez eliminada la condición de convergencia, nada nos impide retornar a ese plano universal de variación sugerido por la memoria ontológica bergsoniana o por la resonancia proustiana entre series divergentes: cada uno de los pliegues, cada uno de los grados de contracción o dilatación del Ser preindividual y a-subjetivo, cada una de sus diferencias abre un bloque de espacio-tiempo (*cfr. C-2, KLM y MP*) entre otros, y se trata de bloques que no mantienen relaciones de compatibilidad o incompatibilidad lógicas ni físicas sino, por decirlo así, “metafísicas”: no son sucesivos, se dan simultáneamente; no son coherentes, se dan en distintos planos. Al hablar de ellos como grados o niveles inconmensurables de una memoria, podríamos sentir la tentación de llamarlos “recuerdos”, pero ya hemos visto todos los inconvenientes de ese término psicologizante. Conviene, pues, desplazarse del *souvenir* al *devenir*: pues, como hemos visto, cada uno de esos grados o niveles, cada bloque espaciotemporal es móvil, está en perpetua transición hacia la dilatación y la contracción, hacia el pliegue o el despliegue (*cfr. MP*, pp. 333-350 y 356-366).

Al nivel del campo pre-subjetivo se da una zona objetiva de indiscernibilidad, de vecindad entre dos términos de naturaleza heterogénea y cuyas relaciones son por completo exteriores a su composición esencial o específica, a sus familias y filiaciones representativas y a sus conceptos, con sus respectivas implicaciones de estructuración lógica. Sea el caso de la avispa y la orquídea. Cada una se inserta en el ser de la otra. Los términos permanecen indiferentes: la avispa sigue siendo avispa, la orquídea no se transforma en otra cosa; y la relación permanece indiferente a los términos: hay un devenir-avispa de la orquídea y un devenir-orquídea de la avispa, sin medida común, pero perfectamente objetivos, en esa zona de vecindad aberrante que comunica seres de naturaleza distinta. El “sujeto” de esa relación no es la avispa ni la orquídea, sino el devenir mismo; la relación incluye tres elementos irreductibles entre sí: ni la avispa se convierte en orquídea, ni la orquídea se convierte en avispa, *ni el devenir se convierte en otra cosa que devenir*.

La relación entre dos términos es siempre devenir, pero el devenir no es un término ni el otro, ni su *Aufhebung* (los términos no se contradicen, se vice-dicen a través de su diferencia). Y de la misma forma que todos los términos-conceptos pueden relacionarse entre sí de modo arborescente (familias, géneros, subgéneros, reinos, especies, subespecies, individuos, partes), los devenires están conectados unos a otros de modo a-jerárquico, rizomático. La síntesis que

comunica a la avispa y la orquídea es un devenir, un bloque espaciotemporal y, como tal, no tiene término: ni la avispa acaba siendo orquídea ni lo contrario: la avispa es una orquídea disfrazada de avispa disfrazada de orquídea... al infinito, en un mundo creado por un Dios burlador. Y la relación diferencial que constituye el devenir-avispa de la orquídea y el devenir-orquídea de la avispa está inmediatamente conectada con la relación diferencial que une, por ejemplo, al gato con el babuino, a la mosca con la araña, etcétera. Los individuos son concentrados de espaciotiempo, bloques de circunstancias, envolturas y pliegues de territorios y estaciones, grados de calor y color.

*Las cualidades y las extensiones, las formas y las materias, las especies y las partes no son primeras; están apresadas en los individuos como en cristales. Y, como en una bola de cristal, el mundo entero se lee en la profundidad móvil de las diferencias individuantes o diferencias de intensidad. (DR, p. 318)*

## 2.5. DEL PLIEGUE A LA EXPRESIÓN

Anteriormente, y para distinguir dos clases de actitudes ante la crisis escolástica de la substancia, indicamos que el empirismo se decanta hacia el “principio de diferencia” (cada percepción es una substancia), mientras el racionalismo lo hace hacia el principio de identidad (de los indiscernibles). Ahora bien, sería injusto no añadir que el uso que el racionalismo hace de la identidad lleva inscrito en su mismo corazón el problema de la diferencia. Recordemos el postulado de los indiscernibles: lo que sostiene es que no hay dos individuos que se diferencien *tan sólo* numéricamente; todo lo que es en realidad diferente es también intrínsecamente distinto (y no sólo “distinguible” empírica o extrínsecamente). La tesis doctoral de Deleuze (*SPE*) se abre justo con este doble leitmotiv spinoziano: *la diferencia numérica no es real, la diferencia real no es numérica*. El desarrollo de esta idea, en conexión con la original y renovadora interpretación deleuzeana de la filosofía de Nietzsche, nos dará la ocasión de reconocer el *tercer momento* de la deconstrucción de la subjetividad: no ya la *impresión* o el *pliegue*, sino la *expresión*.

En primer lugar, hemos de corroborar la soberbia coherencia con que la lectura de las obras de Deleuze sobre Spinoza hace aparecer, en el pensamiento de este último, el mismo plano de variación universal, el campo problemático de la diferencia que hasta ahora nos ha invitado a recorrer en los escritos de Hume,

Bergson, Proust o Leibniz. “La diferencia numérica no es real”, o sea, no hay dos individuos iguales. Pero ¿qué es —según Spinoza— un individuo? Para responder a esta pregunta se impone considerar tres clases de factores. Primero, un individuo es un grado intensivo de potencia (de la potencia de la substancia, y tiene una existencia perfectamente real, incluso si no está actualizado). En la medida en que esta intensidad se actualiza, se define como *conatus* (apetito, deseo, tendencia a perseverar indefinidamente en la existencia), grado de potencia actual susceptible de “aumentar” o “disminuir” según ciertas determinaciones. Un individuo actualmente existente es, desde este punto de vista, el grado intensivo que en él se *expresa* (pero que pre-existe y sobrevive a su actualización).

Pero un individuo se configura también a través de una *relación característica* de partes que, como tal, existe asimismo indiferentemente a su actualización. Ahora bien, una vez que ha sido actualizada, la relación determina cierta afectividad del *conatus*: *aptus*, *potestas*, capacidad de ser afectado, que puede definirse, en circunstancias diversas, como potencia de actuar o como potencia de padecer. Finalmente, la relación característica es relación entre partes extensivas (que no tienen existencia por sí mismas, sino que se reúnen por “infinitudes” para entrar en esas relaciones). En el individuo actual, la composición de partes extensivas tiene por consecuencia la producción de distintas *afecciones*, que pueden ser activas o pasivas (según su origen), dividiéndose a su vez las pasivas en tristes o alegres (según se compongan con el individuo). Tales afecciones colman la afectividad del *conatus* porque tales partes extensivas entran en la relación característica correspondiente a un grado singular de intensidad (*potencia*).

De este simple esquema se desprenden varias implicaciones inmediatas:

1. *El proceso de individuación es infinito.* Un individuo se actualiza cuando una infinidad de partes extensivas componen una relación característica que corresponde a una esencia singular. Pero los encuentros de los cuerpos dan lugar a nuevas composiciones: una gota de agua se compone porque una serie de moléculas son extrínsecamente determinadas a entrar en una relación que corresponde a la intensidad *x*, que es como su nombre propio. Pero si otra gota choca con ella, se compone, en su caso, un nuevo individuo que responde a otro nombre propio, *y*. El océano mismo es un cuerpo (relación característica) perfectamente individuado, con “nombre propio”: y no sólo se trata de una combinatoria de todas las gotas de agua —virtuales o actuales— del océano, sino que recoge también fenómenos del tipo “oleaje”, “tempestad” o “marea”, cada uno

de los cuales entra asimismo en un proceso de individuación y composición. El plano de individuación es un plano de variación continua, y sus variaciones son los afectos, las afecciones de la substancia, sus pliegues y diferencias. Del mismo modo que, a propósito de Bacon, Deleuze decía que “una onda de amplitud variable recorre el cuerpo-sin-órganos...” (cfr. *supra*), el plano universal de variación de la substancia spinoziana es recorrido por una vibración que constituye un individuo, uno solo y el mismo en cada uno de los atributos diferentes, haciendo resonar la heterogeneidad y la divergencia entre ellos al mismo tiempo que los comunica.

2. Si el universo entero es un individuo (*natura*), afectado (plegado) de una infinidad de maneras, se puede “pasar” de un individuo a otro, no importa cuál sea la *distancia* que los separe, ya que la diferencia entre géneros y especies, o entre lo exterior y lo interior, queda pulverizada en favor de una distinción de grado o perspectiva. No podemos ya identificar “individuo” con “sujeto” o “cosa” en el sentido más inmediato: el oleaje de la individuación en el campo de intensidades hace que una tempestad o una temperatura sean tan individuales como un libro o una mesa.

3. El orden de las afecciones, en un individuo existente, no es otra cosa que el orden en que es afectado por partes extrínsecas extensivas, y las *afecciones son los efectos de tales encuentros*. Como ningún individuo existe por su propia naturaleza, sus afecciones proceden necesariamente del exterior, como efectos de otro cuerpo sobre el suyo. Así, todo individuo comienza por ser *pasión* o, como decíamos en un epígrafe anterior, *impresión*: resultado de la huella que la experiencia imprime en su sensibilidad.

4. Pero hay otra clase muy distinta de afecciones: *afecciones activas* (acciones) que no dependen ya del exterior ni del orden fortuito de los encuentros, porque somos su causa adecuada y, por tanto, podemos tener de ellas ideas adecuadas (no imágenes corporales, trazas, impresiones o huellas mnémicas). Este tipo de afecciones (que sólo son posibles en general cuando la afectividad del *conatus* está colmada por pasiones alegres), aumentan la potencia de obrar y comprender. Sin embargo, el orden de los encuentros no es, al menos en la especie humana, enteramente fortuito: la política es justamente el arte de organizar los encuentros; así pues, el régimen político determina desde cierto punto de vista la individuación, haciendo aumentar o disminuir la potencia de los individuos que forman parte del Estado, induciendo auténticas variaciones intensivas de su esencia. El grado más alto de la potencia es el grado más alto de la expresión: las afecciones activas cualifican a un individuo como expresivo.

5. Así pues, finalmente, *toda individuación es expresión*: ser es expresarse o ser expresado. La substancia es porque se expresa, se expresa infinitamente en infinitos pliegues, el ser es sus diferencias, sus contracciones, sus devenires. Pero cada uno de esos pliegues es una individuación. Y también los individuos son porque expresan (el ser de la substancia): así, un individuo es en la medida en que es capaz de expresar, y *es más* cuanto más expresa, cuanto mayor es su potencia o el grado de intensidad de su esencia. El oleaje de las intensidades en el plano universal de variación de potencia-expresividad es el oleaje de los *devenires*: devenir más fuerte o devenir más débil, devenir más o menos expresivo, sin límite alguno. Pues, ahora sí, las diferencias del ser son plenamente positivas, como partes de una infinita afirmación ontológica.

### 2.5.1. El despliegue

Si en Bergson la dualidad aparente de la materia y la duración se reunía en el plano indefinido de la memoria-contracción, si en Leibniz los pliegues del alma y los repliegues de la materia eran unidos por el interpliegue infinitesimal, no hace falta decir que, en Spinoza, la duplicidad cartesiana del pensamiento y la extensión se resuelve en la unidad ontológica de la substancia. Así pues, hablar de “pensamiento” o de “extensión” se vuelve, hasta cierto punto, indiferente: los pliegues del ser son los mismos en todos los atributos.

Aquí, todo el acento ha de ponerse en no confundir los términos “pensamiento” y “conciencia”. Cuando hablamos de expresión y decimos que todo individuo expresa el ser en cierto grado de intensidad, que todo individuo es expresivo (y el individuo de los individuos, la expresión de las expresiones), no podemos identificar estas expresiones con las representaciones de la conciencia: “La conciencia es por naturaleza el lugar de una ilusión (...) una forma de soñar despierto” (S, pp. 29-31). La expresión tiene lugar independientemente de nuestra conciencia de ella: si antes de tener recuerdos somos memoria, también antes de tener representaciones o incluso de producir expresiones somos expresiones: la expresión, como la memoria bergsoniana, carece de estatuto psicológico; no es el fenómeno de una conciencia, sino la naturaleza de un ser, y, en el límite, la naturaleza del ser. La conciencia, más que expresiva, es forzosa y primariamente *impresiva*: recibe los impactos del exterior, las huellas y los efectos, pero desconoce sus causas y, por tanto, es impotente para expresarlas adecuada y conscientemente. En lugar de expresar el ser (la substancia como causa



eficiente de toda afección), lo sustituye por la ilusión de ser ella misma —el efecto de esas afecciones— la causa final o primera de lo que le sucede.

Deleuze gusta de recordar la reivindicación spinoziana del cuerpo (*NF*, *S*, *SPE*, *MP*): “(...) el cuerpo sobrepasa el conocimiento que tenemos de él, así como el pensamiento supera nuestra conciencia de él (...): *un* descubrimiento del inconsciente, y de un inconsciente del pensamiento, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo” (*S*, p. 29). Supongamos que un cuerpo nos afecta. La conciencia que de esta afección nos forjamos induce en nuestra mente una imagen, una idea de ese cuerpo que constituye, de forma consciente, una representación inadecuada, mutilada y confusa de lo que nos afecta (ya que de ello sólo conocemos los efectos); ahora bien, de forma inconsciente, esa idea *expresa la relación* de nuestro cuerpo con el que nos afecta, expresa nuestro “modo de ser afectado” y engloba la esencia del cuerpo exterior aunque nuestra conciencia no posea una idea clara y adecuada del mismo. En el *Tratado teológico-político*, Spinoza utiliza bellos ejemplos de las devastadoras consecuencias de la seducción de la conciencia o de la creencia ingenua en la fidelidad de la representación subjetiva: al leer en la Biblia la exposición de los milagros divinos o la lista de los atributos del Padre, ¿el hecho de que estén representados ha de bastarnos para confiar en que implican la existencia de Dios o expresan su esencia? En absoluto; sin embargo, tales representaciones expresan (desde luego, contra la voluntad consciente de sus autores, o al menos al margen de ella), el *tipo* de hombres que ellos eran y las relaciones en que se situaban con respecto a sus presuntos dioses.

La *expresión* es el tercer momento de la genealogía de la subjetividad, y ello debe entenderse en el sentido siguiente. Todo comienza, según veíamos, con una *impresión*: en el ser se produce una desviación, una inclinación insospechada e imperceptible (*clinamen*) que no puede ser vivida ni recordada, que no es nada o, más bien, que es la “nada”, el hueco o el vacío en el que el ser se recoge y detiene por un momento el flujo perpetuo de su devenir sin medida; ese vacío constituye un “presente”, una “presencia”, una posibilidad para el ser de devenir-sensible: la huella misma no puede ser sensible ni inteligible, pero posibilita la sensación y el entendimiento. Luego, ese hueco abierto se envuelve sobre sí mismo formando un pliegue de auto-afección del ser y, enseguida, comprendemos que tal pliegue no es sino uno de los infinitos niveles de arrollamiento de la substancia en constante devenir, en medio del continuo oleaje de las afecciones. Pero si la afección implica arrollamiento, envoltencia, pliegue, y si lo plegado en cada contracción es ni más ni menos que todo el ser *en un de-*

*terminado grado de intensión, de intensidad*, eso quiere decir que todo individuo, en tanto *impresión y pliegue*, contiene, arrollada, envuelta, plegada o impresa toda la realidad; por tanto, ha de ser posible también, a partir de él, desarrollarla, desenvolverla, desplegarla y, en suma, expresarla. Las ideas —no en tanto representaciones voluntarias de una conciencia subjetiva, sino ante todo como modos (afecciones) del pensamiento impersonal, a-subjetivo e inconsciente— son comprensivas: cada una de ellas comprende y comprime todo el pensamiento, como cada cuerpo envuelve o engloba toda la extensión. Por ello, también deben ser —deben llegar a ser, deben devenir— expresivas. En todo individuo está impreso, plegado, implicado, todo el ser en cierto nivel intensivo, como en un grado de intensidad del color blanco están implicados todos los (infinitos) grados de blanco: lo finito es un pliegue de lo infinito, la esencia intensiva de cada individuo es eterna en la medida en que “forma parte” de la inmensidad de la substancia, lo temporal contiene lo eterno comprimido, es un bloque móvil y variable de eternidad. Para que un individuo realice y actualice la esencia intensiva que *es*, ha de ser capaz de desplegar esa infinitud, de *ensanchar su conatus* hasta el gradiente que lleva impreso, ha de explicar lo que comprende, ha de expresar lo que es.

Que todo individuo es expresión significa, entonces, que todo individuo es intensidad, la esencia individual es potencia, fuerza o, mejor, composición de fuerzas en relación de tensión y variación constante; las fuerzas pueden tener diferente cualificación: pasiones tristes (lo que implica disminución de fuerza, impotencia) o pasiones alegres (tránsito hacia un aumento de potencia y hacia la actividad); de acuerdo con esa cualificación, el *conatus* será a su vez potente o impotente, activo (afecciones activas) o pasivo (afecciones pasivas).

Sin embargo, si la esencia intensiva de todo individuo (en tanto “parte” de la potencia de la substancia) es eterna, ¿qué cambia en este orden la existencia de tal o cual individuo —esa inclinación que imprime la “nada” de una diferencia—, qué cambia su muerte?

*En la existencia, estamos compuestos de una parte intensiva eterna, que constituye nuestra esencia, y de partes extensivas que nos pertenecen bajo cierta relación. (SPE, p. 313).*

Cuando esa relación se descompone, la parte intensiva subsiste, como también pre-existió a su composición (no hay “inmortalidad del alma”). Lo que sucede es que la importancia relativa de ambas clases de “partes” varía con la

cualificación de nuestras afecciones: más afecciones activas implican crecimiento (aumento de potencia) de la esencia, más afecciones pasivas, una disminución y el consiguiente predominio de las partes extensivas. Así pues, sólo *el débil*, (aquel cuyo *conatus* está colmado de afecciones pasivas) teme a la muerte: pues la parte que de él se “salva” es mínima, ya que no expresa nada, es una abstracción indiferente, para la eternidad; el *fuerte*, en cambio, afectado primordialmente por afecciones activas y causa de ideas expresivas, salva la mayor parte de sí mismo, se conserva (su esencia) eternamente en la medida en que ha conseguido expresar en concreto lo eterno que en él sólo estaba implícito o abstraído. La regla individual es la selección: seleccionar las pasiones alegres (lo que implica la organización política de los encuentros), pues permiten el paso a las afecciones activas; porque la selección es también la regla de la substancia: sólo aquellas esencias que han expresado su intensidad se conservan eternamente.

### 2.5.2. *El eterno retorno de lo otro*

Todo en esta exposición nos hace pensar en Nietzsche, el mismo Nietzsche que, al acceder (tardíamente) a las doctrinas de Spinoza, escribió: “Tengo un precursor, ¡y qué precursor!”. Pues, en efecto, en Nietzsche como en Spinoza, el “ser” es definido como diferencia, el ser *es* sus diferencias o la diferencia (el devenir, la diversidad) es lo que es. Y las analogías no terminan ahí: si en Nietzsche el ser es diferencia, eso significa ante todo diferencia de fuerzas, diferencia intensiva:

*No hay individuo, no hay especie, no hay identidad, sino tan solo diferencias de intensidad.* (Fragmentos póstumos).

Los individuos son composiciones de fuerzas con diferente cualificación (fuerzas activas y fuerzas reactivas); y la diferente relación (diferencial) de fuerzas determina una *voluntad de potencia* diversamente cualificada (afirmativa o negativa, cfr. *NF* y *N*). Hay, por otra parte, en Spinoza como en Nietzsche, una revalorización del cuerpo en la medida en que ha de servir como modelo a ese cuerpo-sin-órganos o campo de intensidades donde se reparte la diferencia y que es recorrido por afecciones “nómadas”:

*¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerza, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay “medio”, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad es ya cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza “en relación de tensión” unas con otras (...) Todo cuerpo es (...) producto arbitrario de las fuerzas que lo componen. (NF, pp. 60-61)*

Esta coincidencia de Spinoza y Nietzsche en la obra de Deleuze, a propósito del modelo del cuerpo, parece, no obstante, vecina de un punto en el que ambos pensadores se separan. En un paso muy célebre, el autor de la *Ethica* nos recuerda qué significa conocer: “(...) *non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere*”. Cuando Nietzsche comenta (*La Gaya Ciencia*, p. 333) este pasaje parece estar invirtiendo este punto de vista y colocándose en las antípodas de Spinoza al defender que el “comprender” no es más que una tregua de las pulsiones o el resultado de una lucha de fuerzas e impulsos como la risa, el odio o la cólera. Pero la inversión es sólo aparente: Spinoza afirmaba lo mismo al declarar que “las decisiones de la mente no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la disposición del cuerpo”. Hay una diferencia entre el pensamiento y la extensión, pero el individuo es esa diferencia o, mejor, es la síntesis de esa diferencia en cuanto es expresivo.

El “paralelismo” Spinoza-Nietzsche parece continuo: fuerzas activas y reactivas *versus* partes intensivas y extensivas, *conatus* activo y *conatus* pasivo *versus* voluntad de poder afirmativa o negativa... incluso el tema que Nietzsche proclamaba como su más grave objeción contra el spinozismo (que el *conatus* es simple “voluntad de perseverar en la existencia”, mientras la voluntad de potencia es tendencia al aumento de fuerza) encuentra los elementos para una conciliación desde el argumento de la “supervivencia” eterna de la esencia.

Sin embargo, en el cuadro deleuzeano de la filosofía de la diferencia, entre Nietzsche y Spinoza se establece una relación hasta cierto punto similar a la que une a Bergson y Proust: el primero proporciona la doctrina de la memoria transubjetiva, el segundo experimenta la posibilidad de su vivencia; una experiencia que, como hemos visto, comporta la escisión de la subjetividad y la disolución de la “unidad sintética de la apercepción” (sujeto trascendental). Por su parte, Spinoza describe el plano universal de la expresión; en ese plano, cada individuo es un “bloque móvil de eternidad”, una perspectiva finita del infinito. Pero si esa eternidad debe ser expresada, desplegada o des-bloqueada, ¿no ha de encontrarse el individuo, en un punto de ese proceso de desenvolvimiento, con

aquellas otras diferencias que excluyen la que él es, con todo lo que se opone a su existencia y destruye su relación característica? Para superar esa posible contradicción o imposibilidad, Spinoza invoca lo que llama “nociones comunes” (cfr. *SPE*, Cap. 17): una especie muy particular de ideas expresivas que nos trasladan al “tercer género de conocimiento” (la intuición) y nos permiten captar el acuerdo de lo discordante, incluso cuando esa discordancia se da entre nuestro cuerpo y algún otro individuo que lo descompone. Ahí ya se enuncia que, para reunir y hacer resonar las diferencias en tanto expresadas (y no en tanto resumidas o falseadas por la conciencia del yo o por su lenguaje) es precisa cierta experiencia de disolución de la identidad en favor de la diferencia (que no es ajena a la noción spinoziana de “beatitud”).

Hablemos aún en términos leibnizianos: cada individuo sólo percibe, en cuanto conciencia de su identidad, su congruencia con la parte de su mundo que aprehende en sus inmediaciones mas próximas; el individuo está rodeado por círculos concéntricos que, según se van ampliando, le obligan a perder perspectiva y a sumir su mirada en la oscuridad o la vaguedad. No se piense que se trata de una oscuridad sólo negativa, que solamente implica ignorancia o impotencia: revela también la posibilidad de individuos “vagos” o semientidades. En el límite, el individuo podría arribar a la frontera (*el límite de la serie convergente*) de su mundo y ya *no percibiría nada*, pues el mundo que se abre tras esa frontera es contradictorio o imposible con su propia existencia en cuanto identidad individual.

Como es bien sabido, Nietzsche nos invita a participar en una experiencia semejante, y nos empuja a sobrepasar ese límite: a partir de ese momento, ciertamente, la identidad del yo queda destruida; el individuo es un bloque móvil de eternidad, un concentrado de espaciotiempo viajando a través del campo intensivo de la individuación eterna. Pero entre un bloque y otro, entre un umbral intensivo y otro, y, en suma, entre uno y otro individuo, se abre toda una eternidad, la incompatibilidad de espaciotiempos diversos: las mónadas no tienen ventanas por las que intercomunicarse, y su único punto de contacto es Dios, la mónada de las mónadas o punto geometral, el límite último con el que todas se comunican, el domador de la incompatibilidad que mantiene separados a los mundos incongruentes y funciona como “fuerza gravitatoria” que ata a cada individuo al mundo con el que únicamente es congruente.

Ésa es la única mónada de la que Nietzsche prescinde; pero, al retirarla del cuadro, la relación entre las demás ha variado enteramente: *ya no hay mónadas, sino nómadas* (cfr. *P*), intensidades nomádicas en un campo de individua-

ción intensivo sin orientación espacial ni temporal. Es posible volver por la derecha desviándose hacia la izquierda, es posible retornar antes habiendo aparecido después: el tiempo y el espacio pierden sus coordenadas, sus puntos cardinales. Sólo Dios (y, después, sus epígonos: el hombre, la historia, el progreso) mantenía tensa la cuerda del tiempo y orientada su flecha hacia un futuro irreversible y desde un pasado irrecuperable. El individuo que se aligera y pierde ese peso flota en la marea del devenir como en el cono bergsonian del tiempo, y recorre las afecciones en una curvatura ilimitada en la que el presente, el pasado y el futuro pierden su secuencia ordenada: "yo" puedo superar mis círculos de convergencia y dejar de ser "yo", abandonar este mundo para insertarme *inmediatamente* en otro imposible, recorriendo esa zona de vaguedad o de indiscernibilidad común a todos los mundos, aprovechando esa resonancia de la diferencia en todas las series, puedo pasar de un pliegue a otro a fuerza de re-plegarme o des-plegarme, puedo recorrer en un instante una eternidad, la eternidad que me separa de ese "otro" que se contrapone a mi identidad. Y ello porque "yo" no es sino un término en el cual la conciencia y el lenguaje concentran todas sus ilusiones para hacer creer que designa a un individuo fijo, cuando determina únicamente una variación intensiva, un estado de la mezcla de pulsiones, un grado expresivo de la potencia.

Y todas las diferencias se comunican entre sí y a través de su divergencia esencial, abriendo túneles subterráneos que ponen en contacto el pasado, el presente y el futuro y hacen que esas palabras pierdan su sentido ordinario. Una forma de decir esto es: me reconozco en ese otro que también soy, que es incompatible con mi identidad y que la disuelve, y en el cual me convierto ilimitadamente superando la eternidad que nos separa, porque yo ya he sido ese otro, porque ese otro es "otro" bloque móvil de eternidad como yo mismo, contenido aberrantemente en mi propio yo, y puedo des-plegarlo al expresarme. *Eterno retorno de lo mismo*, en efecto, no significa, en la lectura que Deleuze hace de Nietzsche, que "todo vuelve" en el sentido de que *una misma* identidad retorna infinitas veces en el curso del tiempo. Ya no hay curso del tiempo. El eterno retorno, como la "salvación eterna" de Spinoza, es selectivo: la identidad no vuelve jamás, lo único que vuelve es la diferencia, y el ser no es otra cosa que ese retorno ilimitado del devenir, de la pulsación infinitamente diferente de la diferencia: *el eterno retorno de lo otro*.

*Por eso, y como sigue diciendo Klossowski, el eterno retorno no es una doctrina, sino el simulacro de toda doctrina (la más alta ironía), no es una creencia, sino*

*la parodia de toda creencia (el más alto humor): creencia y doctrina eternamente por venir. (DR, p. 127)*

Ni siquiera hay, hablando con propiedad, una “experiencia” del eterno retorno, que no es sino la parodia y el simulacro de toda experiencia. Pues la experiencia del eterno retorno no es algo que pueda hacerse o alcanzarse con la suficiente disciplina, una altura excepcional: es, sin duda, lo más difícil, el pensamiento más arduo; pero, también, es el en-sí de toda experiencia, pues toda experiencia es una disolución de la identidad, un pasaje o un devenir.

En el retorno, lo que vuelve no es el yo, porque no hay identidad del yo, sino diferencia de fuerzas: la conciencia no es sino la expresión (la más reducida y parcial, la menos expresiva) del grado más bajo de la potencia de obrar y de comprender, del “triunfo de los débiles” o de los esclavos en ontología, epistemología y moral.

*La conciencia no es nunca conciencia de sí mismo, sino la conciencia de un yo en relación con ello (...) No es conciencia del señor sino conciencia de un esclavo en relación con un señor que no se preocupa de ser consciente. (NF, p. 60)*

Se pasa de un “menos que yo” (las semientidades vagas leibnizianas) a un “más que yo” (el aumento de potencia derivado del ejercicio spinoziano de las “naciones comunes”), sin atravesar el dominio de la subjetividad humana: el que supera al hombre, al sujeto y al individuo, para situarse en el pensamiento a-subjetivo y en el terreno de lo *dividual* (MP, C). Sin presente y sin memoria, el superhombre, colocado en un mundo que ya no está vigilado por ningún testigo, que no tiene que obedecer (no ya a Dios, sino sobre todo a sí mismo, pues carece de “sí mismo”), es el único que dispone de todo su tiempo, de su futuro, el hombre que puede prometer, el individuo libre y soberano. ¿Dios? ¿Su parodia? No: solamente la divergencia de un Dios estrábico situado, no sólo “más allá del bien y del mal”, sino también “más allá de lo verdadero y lo falso”. En definitiva, la tercera síntesis de la deconstrucción de la subjetividad es una síntesis disyuntiva, la síntesis de una diferencia que ya no se detiene ante ninguna identidad.

Durante mucho tiempo se ha definido la modernidad en filosofía como sustitución de la *ousía* (substancia, naturaleza, esencia, entidad) por el *sujeto*: quizás, de este modo, se señala el tránsito del sujeto a la diferencia como tema del pensamiento. En todo caso, podemos ahora aplicar las mismas características

del campo intensivo deleuzeano a la historia de la filosofía, para mejor comprender el uso que de ella se hace: pues la propia historia de la filosofía es el cuerpo-sin-órganos de las ideas, y la revolución “anticronológica” introducida en ella sirve para establecer esa síntesis disyuntiva del pensamiento que permite sobrepasar los presuntos abismos entre empirismo y racionalismo, entre racionalismo e irracionalismo, experimentación filosófica y experimentación plástica, literaria, dramática, cinematográfica o musical, etcétera. La pregunta de Deleuze y Guattari en *MP*, *¿cómo hacerse un cuerpo-sin-órganos?*, se vuelve en cierto modo similar a esta otra: ¿cómo llegar a tener una idea, cómo empezar a pensar? No pensar un “ya pensado”, un pensamiento cualquiera, sino algo que, como decía Foucault en su comentario a las obras de Deleuze, valga la pena de ser pensado. Hace falta, nos recuerda Proust, “un minuto liberado del orden del tiempo”, lo que ahora significa: un pensamiento liberado del orden de la historia de la filosofía. Con todos esos minutos, con todas esas ideas —¿de quién son ideas?: pregunta sin sentido donde ya (o aún) no hay sujeto—, se intentará hacer un cuerpo-sin-órganos del pensamiento, un pensamiento que valga la pena de ser pensado. ¿Un pensamiento nuevo? ¿O quizás el pensamiento más nuevo ha sido ya pensado, viene siendo pensado desde la eternidad y se trata tan sólo de pensar su eterno retorno?



### 3. EL PENSAMIENTO SIN IMAGEN



En términos generales, nos hemos mantenido hasta ahora en el terreno de este argumento: en lugar de darse de entrada y de antemano, ya hechos y como fundamento o punto de partida, el sujeto activo y consciente, el Yo como domador de la multiplicidad, el organismo como centro estructural de la sensibilidad y, en suma, *la representación como razón de lo que aparece o de lo que es*, hemos de preguntarnos cómo es posible que se hagan, a partir de qué presupuestos, y hemos de abandonar nuestra familiaridad natural con tales principios para extrañarnos de su constitución sobre la base de ese “mundo” pre-subjetivo (casi diríamos: pre-ontológico) de yoes larvarios, pre-orgánicos e infra-representativos con el que no guardan la más mínima relación de semejanza. Hemos visto ya que hacer la genealogía de la representación es des-hacerla, disolver la identidad del yo y de sus objetos en favor de una expresividad inconsciente de la diferencia.

Pero la pregunta sigue viva: ¿cómo es posible la representación? ¿Cómo el sujeto activo y consciente –incluso como ilusión– llega a constituirse, y qué consecuencias tiene todo ello sobre el “campo problemático de la diferencia”? No puede sorprendernos saber que, si la diferencia deshace la subjetividad y destruye la representación, la representación sólo pueda erigirse sobre el olvido y la destrucción de la diferencia, sobre su devenir-impensable o irrepresentable, exterior a todo concepto. Hay, en efecto, obstáculos que nos impiden pensar la diferencia; pero no son obstáculos casuales ni impedimentos derivados de la obstinada mala fe de los metafísicos o de su ingenua ignorancia: *nosotros* somos esos obstáculos, y no podemos removerlos por un gesto simple y voluntarioso, afinando nuestra atención o afilando nuestro utillaje metodológico.

Y, ante todo, podemos preguntarnos: ¿es realmente la diferencia algo impensado, irrepresentable, sin concepto, el margen o el borde de todo concepto, su doble desconocido? ¿No podemos alcanzar conscientemente una represen-

tación conceptual de la diferencia sin recurrir a deconstrucciones ni perder nuestra identidad subjetiva? ¿No es cierto que concebimos a la perfección la diferencia entre dos objetos sin necesidad de violentar la historia de la metafísica y sin que nuestro pensamiento sufra turbulencias o vértigo alguno? Para detener ese modo de razonar hemos de volver sobre una tesis muy rigurosa y exigente de Deleuze: *no podemos confundir la diferencia conceptual con el concepto de diferencia*.

### 3.1. LAS RAÍCES DE LA REPRESENTACIÓN

La representación procede, según ya mostrase Foucault en *Las palabras y las cosas*, y como recoge Deleuze en *Diferencia y repetición*, de una *cuádruple raíz*: analogía, semejanza, identidad y oposición. Estos cuatro caracteres, que hacen posible la representación, son también los que hacen imposible (impensable e insensible) la diferencia. Veamos de qué modo.

Explicitemos primero la noción misma de “representación”, pues puede concebirse de modos diversos. En su sentido más inmediato, *representación* es sinónimo de “concepto”, y un concepto es ya en mayor o menor medida abstracción de diferencias: el concepto de “libro” elude, como representación genérica, las diferencias concretas entre todos los libros reales o posibles. El concepto es uno e idéntico para todos sus objetos. Suele decirse, con toda sensatez, que esta “eliminación de las diferencias” se efectúa en favor de las semejanzas: el concepto reúne todo aquello en que los libros diferentes se parecen y excluye las notas en las que se diferencian.

Estas semejanzas no son captadas por el entendimiento sino por la sensibilidad: son los rasgos de semejanza sentidos por la percepción y la imaginación. Ahora bien, que un concepto sea en principio una representación general no debe excluir la posibilidad de concretarlo todo lo que sea necesario. El concepto de “libro”, en principio abstracto, puede ser *especificado* (esto es, pueden establecerse en su seno *distinciones* que lo concreten) mediante predicados: decir “el libro *verde*” es ya reducir el contenido del concepto y oponer esa clase de libros a todos los demás que no incluyen el mismo predicado, pudiéndose proseguir en esa misma dirección. Así, sobre el fondo de la identidad de todos los objetos de un mismo concepto (todos son “libros”) puede establecerse un cuadro de oposiciones entre conceptos (predicados) relacionados con el primero (“verde” se opone a “rojo”, “amarillo”, “azul”, y en suma, a todo lo “no-verde”).

Clásicamente, la reunión de un sujeto y un predicado en una representación se llama juicio, pues todo juicio tiene la forma S es P.

Decimos ahora "el libro *es* verde", y, después, "el libro *es* célebre", pero el verbo *ser* como cópula que une ambos conceptos no puede tener *el mismo* sentido en las dos ocasiones. Ahí ya no es suficiente con acudir al cuadro de oposiciones entre predicados, pues no hay oposición ni vinculación lógica entre "verde" y "célebre" (nada impide o impele a lo verde a ser o no célebre). Sin embargo, puesto que en ambos casos utilizamos el verbo *ser* como nexo de atribución, habrá que reconocer cierto grado de comunidad o parecido entre ellos. Este reconocimiento, ciertamente vago e hiper-abstracto, sólo puede cifrarse en el hecho de que el libro *es*; es decir, que todas las cosas a las que atribuimos predicados son análogas en el sentido de que todas ellas (aunque de modos enormemente distintos) "pertenecen" al ser.

Tales son las condiciones de la representación y, en fin, las que hacen impensable la diferencia: la semejanza en la percepción pierde toda la diferencia entre lo percibido y, en suma, la diferencia misma que toda sensación es y que, según vimos, está siempre envuelta o implicada en ella. La identidad del concepto eleva ese "olvido de la diferencia" al dominio de lo inteligible, convirtiendo a todos los objetos de un mismo concepto en iguales y sin diferencias intrínsecas o conceptuales. Es cierto que, a partir de esa generalidad abstracta e indeterminada, puede procederse a establecer diferencias conceptuales entre los objetos de un mismo concepto mediante la oposición de los predicados, que aumenta su determinación. Pero, como acabamos de ver, estas diferencias son sólo visibles y pensables sobre el fondo de la identidad de un mismo concepto (la diferencia entre "el libro verde" y "el libro azul" es sólo pensable merced a la identidad en ambos del concepto de "libro", gracias a la repetición en los dos de una diferencia sin concepto). Y, finalmente, la diferencia entre los distintos sentidos de atribución de predicados ("verde"/ "célebre"), de la que ni siquiera podemos alcanzar un concepto claro y distinto, puede sólo ser pensada en el terreno de una previa e irrebutable analogía del juicio (cfr. DR, cap. 1 y "Conclusión"). Así, convencidos de la incompatibilidad de la diferencia con la representación, y habiendo tomado la representación como criterio de lo que es, habiendo hecho del ser una realidad coextensiva de la representación, de la cual la representación contiene la razón y la medida, terminamos convencidos de que la diferencia no es, y el pensamiento pierde la condición de su posibilidad al no poder arraigarla ni cultivarla a partir de esa "cuádruple raíz":

*Cualquier otra diferencia, cualquier diferencia que no esté arraigada de ese modo, será desmesurada, incoordinada, inorgánica: demasiado grande o demasiado pequeña, no solamente para ser pensada, sino para ser. Al dejar de ser pensada, la diferencia se disipa en el no-ser. (DR, p. 337)*

### 3.2. HISTORIA DE LA REPRESENTACIÓN

Si es exacto, como Deleuze sostiene, definir la metafísica por el platonismo, entonces la historia misma de la representación es el escenario en que se despliega la sumisión de la diferencia a su cuádruple raíz. Pues Platón, al inaugurar la larga trayectoria, se sirve de la dialéctica como de una formidable máquina filosófica de encuadrar a la diferencia en las cuatro esquinas de la representación. En efecto, la dialéctica platónica tiene un sentido antes selectivo que clasificatorio; se trata, en primer lugar, de distinguir los modelos (formas) de las copias (cuerpos). El criterio que sirve para esa distinción envuelve en sí mismo las cuatro raíces de la representación y, en primer término, las nociones de analogía y semejanza: la copia representa a su modelo si y sólo si mantiene con él una relación interna y esencial de similitud. No se trata aquí, claro está, de semejanza “sensible”, pero tampoco se persigue la división de un género en especies hasta dar con la definición de la cosa buscada. Se trata, más bien y ante todo, de hallar una comunidad de procedencia, de seleccionar, de entre todos los pretendientes rivales que aspiran a la definición, a colmar la definición (de “político”, de “filósofo”, etcétera), el *buen linaje*. Y para ello, en primer lugar, hay que establecer un modelo, para lo que Platón recurre frecuentemente al mito, al modelo mítico.

*Así, en el Fedro, el mito de la circulación de las almas expone lo que éstas han podido ver de las Ideas antes de la encarnación; por eso mismo, nos da un criterio selectivo según el cual el delirio bien fundado o el verdadero amor pertenecen a las almas que han visto mucho y que tienen muchos recuerdos adormecidos, pero resucitables (...) Lo mismo sucede en el Político, donde el mito circular muestra que la definición del político como “pastor de los hombres” sólo conviene al dios arcaico; pero un criterio selectivo se desprende de ahí, según el cual los diferentes hombres de la Ciudad participan desigualmente del modelo mítico. (LS, p. 323)*

La Idea está custodiada por el mito, rodeada por él, como para certificar esa tesis posterior de los historiadores de la filosofía que han concebido las Ideas

	SEMEJANZA	IDENTIDAD	OPOSICIÓN	ANALOGÍA
Platón	Similitud interna con el Modelo (Copia)	Esencia de lo Mismo (Modelo)	Atribución de predicados a partir de oposiciones	Relación Copia-Ser, análoga a la relación Modelo-Ser
Aristóteles	Semientidades diferentes sólo numéricamente	<i>Species infima</i>	Diferencia específica	Analogía del Ser (Géneros y Categorías)
Descartes	Semejanza de lo sensible consigo mismo	Sujeto pensante idéntico como principio de identidad	Diferencias organizadas por el ego especulativo	Analogía de la Substancia con el Pensamiento y en la Extensión
Leibniz	Oscuro y confuso	Convergencia e identidad	Videcicción e imposibilidad	Analogía de la mónadas y los "átomos"
Kant	Diferencia anulada en la sensación (cualidades y extensiones)	Suelo trascendental ( <i>Ich denke</i> )	Categorías y conceptos del entendimiento	Ideas
Hegel	Irracional, irreal	Monocentrado de todos los círculos dialécticos (identidad)	Contradicción (el no-ser como ser de lo negativo)	Analogía de los momentos y figuras del Espíritu

Cuadruple raíz de la representación e historia de la filosofía

platónicas como re-encarnaciones y transposiciones de los mitos arcaicos. Así pues, la semejanza que se busca no es la de la percepción sensible, sino la semejanza de relación o disposición interna: dos cosas son semejantes, en este sentido, no cuando existe entre ellas una similitud aparente o exterior, sino cuando se da una identidad proporcionada entre sus relaciones internas o espirituales, una homología en la constitución de la esencia. Una cosa merece un nombre en la medida en que se parece a la Idea de la cosa, alguien es llamado "justo" en la medida en que participa de la esencia de la Justicia (Idea).

*no hay que entender la semejanza como una relación exterior, pues no va tanto de una cosa a otra como de una cosa a una Idea, puesto que la Idea es la que comprende las relaciones y proporciones constitutivas de la esencia interna. (LS, p. 325)*

Una semejanza, pues, lógica y ontológica, que garantiza la continuidad entre lo inteligible y lo sensible, que es capaz de llenar su cesura. Las cosas no son lo que son, están separadas de su esencia interna, pero la dialéctica, a través de esa semejanza lógica y ontológica, puede restituir la unidad de su ser. De ahí que los modelos, cuando son observados en sí mismos y no en la envoltura mítica que nos los entrega a través de la reminiscencia, tengan que aparecer como la estructura misma de la identidad: aquello que constituye a cada cosa en lo que es. Lo semejante es la copia, pero lo semejante sólo puede ser copia de lo idéntico. De modo que, si la copia se define por la semejanza, el modelo sólo puede definirse por la identidad ( $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ ): es Lo Mismo (DR, pp. 341 y ss.). Deleuze distingue tres instancias: el fundamento, el pretendiente y la pretensión. El pretendiente es el que aspira a "parecerse" al fundamento, a ser designado con su nombre: tal es su pretensión. Y sólo cuando la dialéctica muestra que el pretendiente se asemeja al fundamento al que aspira queda establecido que ambos son del mismo linaje y que la pretensión está bien fundada. En lo esencial, esto sucede porque la relación de la copia con el ser y la verdad es comparable, *análoga* a la que el modelo mantiene con esas dos instancias.

Pero si la dialéctica es dialéctica de la rivalidad, entonces necesita no solamente distinguir modelos y copias, fundamentos y pretendientes, sino también disociar pretendientes legítimos e ilegítimos, justificar las pretensiones bien fundadas y eliminar las que carecen de (semejanza interna con el) fundamento. De hecho, si el platonismo —y, por ende, la metafísica— sólo hubiera consistido en la distinción del modelo y la copia, de lo esencial y lo accidental, tendríamos



que creer que Hegel (e, incluso, antes que él, Leibniz) había invertido la metafísica y subvertido el platonismo al invertir la relación entre ambos términos para después identificarlos, tendríamos que creer que Nietzsche, cuando habla de “inversión del platonismo”, no hace sino repetir a Hegel, y no podríamos comprender la célebre declaración de Marx recomendando poner la dialéctica hegeliana de nuevo sobre sus pies.

En el proceso de determinación de la copia legítima por semejanza con el modelo de lo Mismo, cuya identidad está garantizada por el Bien, la dialéctica tiene también que *descalificar a los falsos pretendientes*. La buena copia se obtiene, en los diálogos platónicos, suscitando la presencia sucesiva de parejas de conceptos contrarios cuya oposición obliga a elegir uno de ellos y descartar el otro en correspondencia con el modelo. Pero en el mismo instante en que Platón enseña sus cartas y pone en marcha ese proceso de desenmascaramiento de los rivales sin méritos, se abre la vía para una posible inversión del platonismo desde su propio interior... “¿No era necesario que fuese Platón mismo el primero que indicase esta dirección de la inversión del platonismo?” (LS, *ibíd.*).

En último término, el platonismo se define por una triple operación que instaure la representación: establecimiento de un modelo (lo Mismo), selección de la semejanza (la Copia) y expulsión de la diferencia (lo Otro). Ésa es la tríada de la metafísica: Original, Copia y Simulacro. Si las cosas (cuerpos) sólo son en la medida en que se asemejan a la Idea, los simulacros, que son precisamente los que no se asemejan, los diferentes, las diferencias, aquello que no se acomoda al modelo inteligible de lo sensible, son forzosamente *lo que no es*. La historia de la representación no podría haber comenzado sin eliminar previamente del cuadro lo que no obedece a sus leyes (“rechazarlo a lo más profundo posible, encerrarlo en una caverna en el fondo del océano”, LS, p. 328). Preguntar por el ser del simulacro carece, pues, de sentido; los simulacros son los diferentes y, puesto que no pueden ser representados porque ninguna esencia les corresponde en el mundo de las Ideas (no hay modelo de lo Otro), no son. Copia de copia (hasta el infinito), máscara de máscara, ninguna razón puede soñar con desenmascararlos definitivamente. Incluso denunciados como no-ser, seguirán actuando como esa turbulencia que inquieta a la representación desde sus márgenes y es constantemente expulsada de ella, porque no puede ser representada sin subvertir la representación. A partir de ahí, la historia de la representación puede invertir a su gusto las relaciones entre el modelo y la copia: nada resultará esencialmente trastocado mientras permanezca invariable la relación con esos falsos pretendientes que sólo tienen con la esencia

una semejanza superficial, pero que, en su esencia, son diferencia. Una relación de amenaza mutua, pues el insondable descenso ontológico por el abismo sin fundamento de esa nada irrepresentable anuncia ya en principio un modelo de lo Otro o, lo que es lo mismo, una otredad sin modelo, una diferencia sin identidad: la parodia de toda identidad, el simulacro de lo Mismo.

Sólo a partir de esa toma inicial de partido, que de entrada determina el pensamiento como Imagen, y que por tanto define una Imagen del pensamiento gobernada por las cuatro raíces de la representación, es posible comprender el modo como los papeles se reparten y la escasa importancia relativa de las aparentes grandes rupturas en el interior de la historia de la filosofía, en la medida en que la imagen moral del pensamiento —presidida eternamente por el Bien— no cesa de oponerse a un pensamiento sin imágenes que es, no ya la filosofía o la representación, sino simplemente *el* pensamiento.

### 3.2.1. *La repetición y la diferencia sin concepto*

La ocultación de la diferencia tiene lugar, tanto en la representación orgánica (finita) de la filosofía antigua como en la representación órgica (infinita) de la filosofía moderna, en primer término, al difundirse o disolverse en las semejanzas de la percepción, como recordábamos hace unas páginas.

El aristotelismo es el primer desarrollo de las categorías de la representación y la primera descripción global y sistemática del territorio fundado por Platón: "(...) todo el ámbito que la filosofía reconocerá en adelante como el suyo". En él, la diferencia se eclipsa ante las semejanzas de la percepción, ante todo, por razones de orden lógico. El *leitmotiv* aristotélico "hay que detenerse" no sólo justifica la existencia del primer motor inmóvil o la indemostrabilidad del principio de contradicción, sino también el límite en el que la división conceptual deja de ser posible. El Ser se reparte en las Categorías, las Categorías se separan en Géneros, los Géneros se dividen en subgéneros y Especies, y las Especies en subespecies, hasta la *species infima*. Allí, ya no hay división ulterior posible: los individuos de una misma especie última no poseen ninguna diferencia conceptual: son idénticos y se distinguen *solo numero*. Lo que quiere decir: la percepción sensible los aprehende como semejantes, y por eso los incluye bajo el mismo concepto, sin distinción intrínseca o de razón; no representa su diferencia. Así, la materia empírica de la sensación se convierte en la frontera del ser y del representar, su punto más bajo (concepto =  $\emptyset$ ): continuidad amorfa e

indiferenciada de la alteridad y lo diverso, poblada de “no-individuos”, semientidades inefables y sin sentido; se trata de la repetición como diferencia sin concepto (DR, pp. 46 y ss.).

La diferencia queda así relegada al dominio de lo sensible, de lo fenoménico, de lo diverso. Y, sin embargo, “la diferencia no es lo diverso. Lo diverso se da. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado se da. Es aquello por lo cual lo dado se da como diverso” (DR, p. 286). En efecto: al relegar la diferencia al ámbito de la diversidad fenoménica, parece que se quiere justificar su imperceptibilidad en el problema bien conocido de los umbrales liminares: a partir de cierta zona de nuestra sensibilidad, lo dado es incapaz de producir en nosotros excitaciones pertinentes, y no percibimos ya las diferencias. Si se tratase de eso, podría fácilmente reprocharse a Deleuze buscar diferencias insondables o irrelevantes, buscar diferencias allí donde no las hay.

Pero no es así: acabamos de leerlo, la diferencia no es la diversidad de lo dado, sino su principio. En la sensación —pues es la percepción sensible lo que está aquí concernido, como lugar de “desvanecimiento de las diferencias” y motivo de su no-inclusión en el concepto—, todo es cuestión de diferencias. Lo veíamos en un apartado anterior: toda sensación envuelve o implica una *diferencia de intensidad* —sin ella, simplemente, no hay sensación—; pero lo envuelto o lo implicado no es lo dado (lo dado es la envoltura o la implicación, lo diverso). Por eso Deleuze escribe que la diferencia (intensiva) es la razón suficiente de la diversidad.

Sentir es sentir una diferencia, una intensidad diferencial; pero cuando lo sentido es representado, aparece como cualidad o como extensión, y la diferencia de intensidad se anula y tiende a desaparecer en la igualación, —en la ecuación de tal o cual cualidad o extensión. A propósito de las “Anticipaciones de la percepción”, “Kant ha extraído el principio de la intensidad cuando la ha definido como una magnitud aprehendida instantáneamente: de ello concluía que la pluralidad contenida en esta magnitud no podía representarse sino por su aproximación a la negación =  $\emptyset$  (BLS, p. 54). Esto es: toda sensación envuelve una diferencia de intensidad, lo que implica una pluralidad, una multiplicidad (diferencia de diferencia, hasta el infinito, por grados infinitesimales). Pero esta diferencia de intensidad, esta desigualdad que constituye el ser mismo de la intensidad y la naturaleza *profunda* de la sensación, sólo puede entrar en la representación reduciendo la intensidad a cero, anulando de hecho la diferencia de cantidad (y la cantidad misma) para poder sentir y concebir cualidades y extensiones. En definitiva: la intimidad de la intensidad con el descenso de fuer-

za hasta el grado cero, la copertenencia de la potencia y la negación está motivada únicamente por la representación, y carece de fundamento intrínseco.

Cuando Kant define todas las intuiciones de la sensibilidad como magnitudes extensivas, ello significa que producimos partes en el espacio y en el tiempo, ya que la representación del todo sólo es posible a partir de la representación de sus partes (cfr. K, "La síntesis y el entendimiento legislador"). Pero el espacio y el tiempo configuran un problema complejo: no se *presentan* como los *representamos*: en ellos, el todo precede y funda la presentación de las partes. Por ello no dejan de producir paradojas, como la de los objetos enantiomorfos; la mano izquierda y la mano derecha no son iguales, y, sin embargo, su diferencia es exterior a la representación, no llega jamás a ser conceptual. Todas las dificultades de la representación para aprehender este tipo de diferencias se relacionan, según Deleuze, con la presencia en la intuición sensible de una intensidad diferencial no reconocida e irrepresentable. Sin embargo, al hurtar esa dimensión a nuestra percepción, no sólo la privamos de toda razón suficiente sumiéndola en el magma de la "irracionalidad", sino que además eliminamos de nuestro campo de visión toda profundidad, en beneficio de la sola contemplación de cualidades y extensiones. La intensidad es la profundidad de la sensación, y por ello toda sensación, en cuanto representada, procede a la abolición de la profundidad al abolir la intensidad, manteniéndola como esencia insensible de la sensación.

*La intensidad es a la vez lo insensible y aquello que no puede ser sino sentido. ¿Cómo podría ser sentida por sí misma, independientemente de las cualidades que la recubren y de la extensión en que se reparte? Pero ¿cómo podría ser otra cosa que "sentida", ya que es ella quien da a sentir y quien define el límite propio de la sensibilidad? La profundidad es a la vez lo imperceptible y lo que no puede ser sino percibido. (DR, p. 297)*

De forma que, si contemplamos la intensidad, la diferencia de intensidad como razón de lo dado en la intuición sensible, desde la perspectiva de la representación, siempre llegaremos a la misma conclusión: *la diferencia* (no) *es nada*, es lo que ya se ha anulado cuando la sensación llega hasta nosotros, lo que desaparece en el mismo momento en que nosotros nos adueñamos de nuestra percepción, lo que queda eliminado en el proceso mismo de su producción, del darse de lo dado. Pero Deleuze nos ha advertido: esto sólo constituye una prueba de que la diferencia no se da, no forma parte de la diversidad de lo dado

y, en esa misma medida, no puede ser percibida-representada (así, todas nuestras percepciones permanecen como “fenómenos de superficie”, carentes de profundidad). Sin embargo, no es en nombre de ningún irracionalismo, sino en el del racionalismo más ambicioso y obstinado en el que se invoca la diferencia como intensidad o la intensidad como diferencia: es precisamente cuando se retira de lo dado aquel principio en virtud del cual se da, cuando todo el mundo sensible aparece como irracional e inmotivado, y cuando se procede a buscar para él un fundamento trascendente en lo inteligible; acaso esa tendencia a fundar lo sensible en lo inteligible sea ya, presentada de esa forma, un síntoma de irracionalismo. La diferencia no se da, no es dada en el orden empírico, y pretender lo contrario sería, efectivamente, buscar diferencias donde no las hay. Pero hay —en contra de las aspiraciones de la representación— una razón de lo dado, una razón de lo diverso; lo diverso no es la simple alteridad irracional que debería ir a buscar su fundamento en lo Uno de las alturas (cfr. “Lucrecio y el simulacro”, en *LS*, Apéndice I), la diferencia funda lo diverso a pesar de no ser representada. Por ello, tampoco se pensará que, al reivindicar los derechos de la sensación o de la intensidad, Deleuze invita hacia un regreso a lo empírico más allá de las “idealizaciones” de la metafísica: lo *que justamente se reprocha a la representación es estar rigurosamente calcada sobre la percepción empírica, y ser por ello incapaz de imaginar para la misma un fundamento que no esté construido a su imagen y semejanza*. La percepción empírica carece de profundidad, la representación de la sensación carece de intensidad, porque su vinculación a lo dado las imposibilita para aprehender una diferencia que es, obviamente, diferencia *de* la percepción: “De la intensidad a la profundidad, se anuda ya la alianza más extraña, la del ser consigo mismo en la diferencia” (*DR*, p. 297). No hay semejanza entre la razón de lo dado y lo dado mismo. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado no es lo Mismo (sino la diversidad).

Ahora bien, la diferencia no impide la percepción, sino que la posibilita; por tanto, la representación tampoco impide la diferencia, simplemente la elude, la envuelve, *la implica*. Pero, implicada, envuelta, implícita, impresa o plegada, la intensidad no es jamás anulada totalmente por la percepción (de serlo, no habría percepción ni sensación alguna). Que *hay* percepciones, que lo dado se da, eso es lo que prueba que la diferencia sigue viva, aunque sea “comprimida” o “reprimida” en la representación. Hay una razón de la experiencia, pero no es *la* —razón (la representación), hay un ser de lo sensible, pero no es el Ser, sino la diferencia. La anulación de la intensidad—, que pervive como “tendencia” en toda sensación, no termina nunca, es un devenir-ilimitado. El “cero” de la intensidad vista desde la representación es el  $(dx/dy)$ , en donde

*dx no es nada por relación a x, ni dy en relación con y, pero  $dy/dx$  es la relación cualitativa interna (...) El cero no designa aquí sino la diferencia y su repetición. (DR, pp. 66 y 261)*

La diferencia y la representación, la intensidad y la percepción, coexisten aberrantemente, sin anularse una a otra, como la materia y la memoria. Y, por otra parte, lo que es imposible para la representación no tiene por qué ser imposible “de suyo”: ¿son irrepresentables las intensidades, las diferencias de intensidad? Si este problema se produce en el ámbito de una disciplina filosófica que denominamos “estética” (teoría de la sensibilidad), no podemos olvidar que la estética es también la teoría del arte. ¿Y no es el arte un intento de representar las intensidades, de “pintar las fuerzas” (*BLS, passim*)? Podemos creer en la imposibilidad de representar la intensidad leyendo la “Estética trascendental”, pero no ante una tela de Cézanne o de Bacon. Es ahí donde la filosofía tiene que aprender de la renovación producida en “otras artes” para alcanzar el umbral en el que sea ella misma capaz de “pensar las fuerzas”, de pensar la diferencia. Quizás la fotografía sirve para ver lo visible como la discografía para hacer sonar lo sonoro; pero la pintura y la música son las artes de hacer visible lo invisible (por ejemplo, la fuerza de torsión de una montaña) y de hacer sonar lo insonoro (por ejemplo, un grado de temperatura). La filosofía equivoca su tarea si se conforma con hacer pensar lo pensable, si se atiene a lo dado, no sólo ni principalmente en la forma de un empirismo *tout court* (que raramente responde a esa definición), sino sobre todo en la forma de un pretendido racionalismo o de una supuesta filosofía trascendental que extrae el modelo de lo racional o de lo trascendental de lo dado mismo y de las determinaciones de su pensabilidad en la representación; pues la única tarea que hace a la filosofía digna de sí misma es la de hacer pensable lo impensado.

### 3.2.2. *El concepto como repetición sin diferencia*

La eliminación de las diferencias en la percepción sensible, por recurso a la semejanza (que culmina en la constitución de una representación “abstracta” por semejanza con lo sensible), se continúa en la planicie del concepto general, por definición indeterminado y refractario a las diferencias. En Aristóteles, la constitución de las diferencias específicas (las únicas que son plenamente

conceptuales) o, mejor dicho, intra-específicas, sólo es posible merced al mantenimiento de la identidad conceptual de las especies mismas. Esta identidad, que en los individuos de una misma *species infima* se confunde, como hemos visto, con la continuidad monótona y amorfa de la indiferencia inadvertida, se prolonga con el mayor grado de claridad posible en la mismidad del concepto que soporta todas las diferencias específicas. Dicho con mayor verdad: las diferencias específicas (porque son las únicas que se subordinan a la identidad del concepto) son las únicas que soporta.

Pero, en cualquier caso, identidad conceptual significa, no solamente abstracción, sino indeterminación. Si, en el contexto de la filosofía aristotélica, las diferencias sólo pueden aparecer sumisas a la identidad, la identidad misma se ve obligada a volverse más y más indeterminada para domeñar la mayor cantidad posible de diferencia. Así, el ser, que habría de configurar el concepto más idéntico y en cuya identidad bebiesen todos los demás como en la fuente de su esencia, se torna en su filosofía, por razones sobre las que el mismo Aristóteles se ha expresado con total precisión, el concepto más indeterminado, vago y vacío de cuantos puedan pensarse: tanto que Hegel, en una espléndida fórmula de su *Lógica*, lo identificara pura y simplemente con la nada. La identidad del ser es, en cualquier caso, el único presupuesto bajo el cual se pueden tolerar (esto es, representar) las diferencias que despliega en su manifestación, en su devenir-inteligible. Si las diferencias rebasaran en alguna medida aquella identidad, el ser habría dejado en ese —instante de ser inteligible, y entonces sí que verdaderamente se confundiría con el no-ser.

Primero Descartes, y después Kant, han manifestado su rechazo frontal a esta manera de “comenzar” en filosofía. En Aristóteles, la garantía última de que todas las diferencias se verán subsumidas en la identidad del concepto es enormemente compleja. Primero, las diferencias extra-conceptuales de los individuos que se distinguen sólo numéricamente se resuelven en la identidad de la especie misma, que no aloja criterios que permitan identificarlos. Después, las diferencias conceptuales —las que contemplan las distintas especies de un mismo género—, que son diferencias específicas y puntúan la esencia de las subespecies, convergen en la identidad plena del concepto de la especie o, en última instancia, del género. Los géneros aristotélicos, como las mónadas de Leibniz, carecen de ventanas por las que poder intercomunicarse, y no guardan entre sí relaciones de inclusión mutua. Vistos desde una perspectiva “aérea”, pueden aparecer como “conjuntos de diferencias” (específicas); pero —nos recuerda el Estagirita— las diferencias son: es decir, están también ellas incluidas,



y sometidas a la identidad de ese concepto máximo que se eleva sobre los géneros: el ser. Las categorías (géneros generalísimos) están incomunicadas, pero no desordenadas: hay una jerarquía entre la substancia y las demás, de tal modo que ellas no sobrevivirían a la desaparición de la primera. Así las cosas, el ser, como representante de la identidad conceptual más alta (aunque también más indeterminada) tiene un *sentido común*, según el cual se reparte distributivamente entre todos los géneros y categorías, garantizando su identidad (y, por tanto, la de sus “individuos” componentes), y un *sentido primero* o “buen sentido”, *ousía*, que se impone jerárquicamente al resto de las categorías (cantidad, cualidad, relación, etcétera, cfr. DR, p. 50, n. 1).

El rechazo de Kant y Descartes a esta forma de proceder hunde sus raíces en el “giro” (de la *Substancia al Subjectum*) en el que se supone que consiste la modernidad en filosofía. En efecto, Descartes evita comenzar por el ser, y coloca al sujeto en el lugar del fundamento; no se dice esto en un sentido en el que sería fácilmente rebatible: alguien podría argüir con razón que, en el fondo, el comienzo cartesiano es a partir del ser (porque no comienza sino con el *Je suis*, y ese *Je suis* designa una *substancia, res cogitans*), y que, además, Descartes reconoce que la substancia es primera en relación al pensamiento y la extensión, que serían sus modalidades de reconocimiento provisional sólo “en el orden de las razones”. Pero, aquí, el orden de las razones encubre una estrategia ontológica y epistemológica que se pretende emancipada de los presupuestos aristotélicos.

Descartes, aduciendo la mayoría de edad, de la razón, elimina todo pre-julio “objetivo” aristotélico: la propia *ousía* como centro de irradiación lógico-ontológico y, con ella, toda la cadena de categorías, géneros, especies e individuos derivados. Al liberarse de esa tutela en nombre del *cogito*, todo el panorama parece cambiar violentamente: en el orden aristotélico, la sumisión de las diferencias a la identidad estaba garantizada por su desembocadura explícita —aunque, ciertamente, tortuosa— en la *ousía* de la que dependían; cuando el yo-que-pienso rechaza autodefinirse como *animal racional* —que es una definición “por el género (animal) y la diferencia específica (racional)” —, lo que impugna es el auto-reconocimiento del sujeto en ese orden filosófico preconcebido; abandona el cuadro del ser, hace cesar el curso del tiempo y obvia la extensión del espacio, se desprende de todas sus filiaciones y alianzas, pone entre paréntesis y en su exterior todo un mundo de diferencias que, al haber perdido su principio de ensamblaje (la substancia), pululan sin orden ni medida gravitando sin ningún punto axial en el que centrarse o concentrarse; el ser está provisionalmente se-



parado del sujeto porque el sujeto se ha desprendido de él como de una carga demasiado pesada y, en última instancia, carente de justificación y fundamento, como ahora lo atestiguan sus urgentes e inconsolables dudas.

En ese desierto óntico, el sujeto sólo entretiene su soledad pensando que *es: cogito, sum*. Y, lo que es más, ofrece esta prueba de *desprendimiento* y *des-aprendizaje* como accesible a todo hombre, como certificable en toda experiencia: ante un objeto cualquiera que me represento de mil formas diferentes (lo veo, lo toco, lo imagino, lo concibo, lo sueño), sólo una cosa es indudable: el yo representante. Este yo es aquí *el único foco hacia el que convergen todas las diferencias y cuya* unificación es posible sólo merced a su identidad subjetiva. Así que, ahora, la identidad del concepto no reposa sobre la mismidad jerárquico-distributiva del ser, sino sobre la unidad de la propia conciencia subjetiva que representa ese ser. Las diferencias pueden, en consecuencia, ser organizadas por el ego especulativo en base a una ciencia universal del orden y la medida que las recubra con cualidades y las reparta en extensiones, concentradas como están a su alrededor y como productos inteligibles del centro absoluto de percepciones y pensamientos.

Pero este giro ha de ser matizado. Para que su operación sea posible, dos variaciones importantes se han producido. En primer lugar, no se trata de un “comenzar a pensar sin presupuestos”, sino de un desplazamiento de los presupuestos desde el terreno de lo objetivo al de lo subjetivo y, por tanto, de lo explícito a lo implícito. El sujeto afirma: “pienso, existo”, y afirma que esa existencia es universal y generalísima como el ser aristotélico. Pero ¿quién ha dotado de sentido —y, además, del sentido *preciso*— a los términos “pensar”, “ser”, “yo”? La representación era, en Platón o Aristóteles, la razón implícita del ser, lo que obstaculizaba el pensar de la diferencia, que sólo aparecía como simulacro o como materia indiferenciada; ahora, la representación subjetiva se ha convertido en razón explícita y consciente del ser que es su reflejo, el reflejo de sus determinaciones conceptuales intrínsecas, y la diferencia ha sido arrojada a una caverna aún más profunda.

Es cierto que con ello se elimina el presupuesto explícito de un “sentido primero” del ser (substancia) o “buen sentido”, pero sólo para convertirlo en presupuesto implícito (el reparto universal igualitario del *bon sens* en Descartes), que pasa de soslayo el significado impuesto de “ser”, “pensar” y “yo” considerándolo axiomático y autoevidente, y haciéndolo depender todo de una “buena voluntad del pensador” (al que hay que suponer un honesto deseo de verdad) y de una “naturaleza recta del pensamiento”, capaz por sí mismo de acceder a esa verdad (DR, cap. III).

Además —y ésta es la segunda de las variaciones a las que aludíamos—, para establecer la subjetividad como foco de convergencia y centro de organización de las diferencias, se precisa presuponer la subjetividad misma como unidad de una conciencia sin fisuras. Que ésta no se halla de antemano justificada ya lo había percibido la conciencia griega cuando el propio Aristóteles, para eliminar la fragmentación subjetiva derivada de las “imágenes” incongruentes del ser entregadas por las diferentes facultades y órganos de la sensación (memoria, imaginación, vista, tacto, etcétera), tenía que recurrir al postulado del *sensitivo común* en el que se reconstruía la unidad del objeto percibido, para evitar la multiplicación misma de la subjetividad. El célebre ejemplo cartesiano del pedazo de cera, en el que claramente se percibe cómo la unidad del objeto (*substantia*) depende de la unidad del sujeto (*subjectum*), vuelve a la idea de una *concordia facultatum*, acuerdo disciplinado de todas las capacidades subjetivas para que, descansando en la unidad hipotética de un sujeto único y unificado, constituyan la imagen acabada de un objeto uno e idéntico como contenido de la representación conceptual. Por nuestra parte, podemos ver en esa forma de proceder, una vez más, el modo como pasa por alto arbitrariamente la inevitable discordia de las facultades, la divergencia objetiva del entendimiento, la sensibilidad, la imaginación, la razón, etcétera, que funcionan como series heterogéneas cuya coincidencia en la unidad de una conciencia no puede estar nunca de antemano garantizada.

Pues, en efecto, se subraya a menudo que el *cogito* determina *solamente* la forma de la subjetividad, y ésa es una consideración doblemente errónea. Primero, porque parece dar a entender que la determinación formal es sólo secundaria o derivada con respecto al contenido. Sin embargo, determinar la *forma* de la subjetividad significa determinar la forma de sus contenidos; y ¿qué importa cuáles sean esos contenidos si sus divergencias, si su diferencia será necesariamente volcada en la forma de una identidad que la elimina o la elude? Determinar la forma de la subjetividad es imponer, a todo pensamiento que quiera devenir representación, que aspire, en fin, a hacerse consciente, el molde obligado del “yo pienso” como única posibilidad: es un modo de asegurar que todas las diferencias recaerán en lo Mismo y que la identidad que las reúne en un concepto las tutela en la unidad de una conciencia *de la que* se convierten en predicados o atributos jerárquicamente ordenados y distributivamente repartidos para compensar su desequilibrio interno. Si el orden de la experiencia queda, en la ordalía cartesiana de la duda, convertido por un instante en un mar ilimitado de accidentes sin substancia en la que acusar inherencia,

ello sólo sucede para convertirlo enseguida en las “propiedades de un sujeto” que imprime sobre ellas la marca de su identidad.

Pero, en segundo lugar, no se determina la forma de la subjetividad sin determinar, correlativa e inmediatamente, la forma de la objetividad. Ordenar: nada es pensable si no es porque “yo (lo) pienso”, todo pensamiento es *de y para* una conciencia, es también imponer al ser una forma de objetividad y conseguir que todo lo que no quepa en tal esquema de objetivación fenezca bajo la etiqueta del no-ser.

*Por eso, la verdadera fórmula del cogito es: yo me pienso y, pensándome, pienso el objeto cualquiera al que refiero la diversidad representada. (K, cap. 1)*

El sujeto y el objeto se colocan necesariamente bajo la figura de lo Mismo para que la identidad y unidad de la conciencia del uno determine la identidad y unicidad del concepto del otro.

### 3.2.3. *Contra el sentido común*

Todos estos presupuestos, que Deleuze recapitula como *postulados* de esa “imagen del pensamiento llamada filosofía” que sobrevive sólo en el elemento de la representación, ¿dónde se sostienen? Aún Descartes podía invocar, para apoyarlos, la ayuda de un Dios sincero como garante y fundador último. Kant se enfrenta a un problema más arduo cuando se ve obligado a retirar esa garantía conservando, no obstante, todos los postulados. Sea, por ejemplo, la cuestión de la *concordia facultatum*. Kant invoca con frecuencia, para explicarla, la instancia del sentido común (acuerdo entre las facultades). Y también con frecuencia, la declara misteriosa o milagrosa. Pero se entiende perfectamente que la colaboración desinteresada de facultades inconmensurables para construir la unidad de un objeto, si bien puede estar determinada por intereses prácticos o especulativos de la razón, es sólo posible a partir de un “acuerdo libre e indeterminado” entre facultades, del tipo del que se produce en la *Crítica del juicio* para dar lugar al “sentido común estético”. Entrever esa posibilidad es ya liberar por un momento a las facultades de su sentido común al reconocerles independencia, y presentir una *discordia facultatum* que destruya la unidad del sujeto y, con ella, la imposición formal de la objetividad, permitiendo aparecer a la diferencia más allá de la obligada identidad del concepto (si esto sólo es po-

sible en el terreno de la *Crítica del juicio* es porque solamente en él aparecen intuiciones que no se adecuan a ningún concepto, para las que es preciso *inventar* un concepto, una “idea estética” que exprese lo que de inexpresable hay en una idea racional, su diferencia; cfr. K, “El simbolismo en el arte o el genio”). Se trataría del ejercicio trascendente y disjuncto de las facultades, fuera de los límites del sentido común y en el marco de un “empirismo superior” o “empirismo trascendental” que no se limita al simple calco de lo empírico.

*Cada facultad descubre, entonces, la pasión que le es propia, es decir, su diferencia radical y su repetición eterna (...) Preguntamos, por ejemplo: ¿qué es lo que fuerza a la sensibilidad a sentir? (...) ¿hay un imaginandum que se sitúe también en el límite, lo imposible de imaginar? (...) ¿hay un loquendum, al mismo tiempo silencio?, y así, en fin, incluso para facultades insospechadas, aún por descubrir. (DR, p. 187)*

Pero no es solamente esta diferencia entre las facultades lo que la noción de una subjetividad consciente, como unificadora y productora de identidad conceptual, niega u olvida. Hay otra diferencia más interior y flagrante en el propio terreno del “yo pienso”. En un brillante análisis varias veces repetido a lo largo de su obra, con distintos acentos, Deleuze pasa revista al replanteamiento del problema de la subjetividad de Descartes a Kant, porque ahí mismo refulge, aunque sólo sea un atisbo pasajero, la diferencia como condición olvidada de la subjetividad.

Descartes, en este punto, consideraba sólo dos instancias a las que ya hemos pasado revista: el “yo pienso” como *determinación* del ser, y el “yo soy” como existencia *indeterminada* que la determinación debía capturar. Procediendo con excesiva premura, consideró que bastaba el “yo pienso” para determinar lo indeterminado. Cuando Kant expone las razones de su desacuerdo con este argumento, las que impiden al sujeto ser substancia, lo hace introduciendo un “tercer momento” entre la determinación y lo indeterminado: la *determinabilidad*; esto es, la forma en que lo indeterminado deviene determinable. Deleuze asigna un valor relevante a esta observación.

*Constituye el descubrimiento de la Diferencia, no ya como diferencia empírica entre dos determinaciones, sino como Diferencia trascendental entre LA determinación y aquello que determina —no, ya como diferencia exterior que separa, sino como Diferencia interna que relaciona a priori al ser y al pensamiento el uno con el otro. (DR, p. 116)*

La importancia de este descubrimiento radica en lo siguiente: entre la determinación y lo determinado, entre el “yo pienso” y el “yo soy”, está la *forma de la determinabilidad*, que no es la forma de la subjetividad: el tiempo. El hallazgo de esta forma de la diferencia comporta tres consecuencias inmediatas: *primero*, el “yo” no puede ya concebirse sino atravesado por una fisura, la que pasa entre el *cogito* y el *sum* y por la que discurre un tiempo vacío, sin sujeto ni objeto; *segundo*: la insuperabilidad de esta fisura denuncia la “muerte de Dios”, sujeto y objeto del tiempo y costura ontológica que curaría esa “herida”; y, *tercero*, la determinabilidad del yo, únicamente posible “en el tiempo”, indica que el “yo soy” activo y sustantivo cede el paso a un yo pasivo, disuelto en mil yoes larvarios como contracciones intensivas. Si el propio Kant no continúa esta vía es, ante todo, porque calca una vez más lo trascendental sobre lo empírico: las tres síntesis de la conciencia trascendental están directamente derivadas de las síntesis psicológicas del sujeto empírico. Este procedimiento (por mucho que se intente encubrir en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*) le obliga a colmar la fisura del yo, concibiendo una identidad –no ya analítica, como en Descartes– sintética y activa, y considerando la pasividad como pura receptividad sin síntesis.

Pero, incluso de ese modo, subsiste el problema de las ideas, las ideas como problemas, como problemas –decía Kant– *sin solución*. No se trata de una simple metáfora o de una manera especialmente “anti-metafísica” de hablar. Las ideas son los problemas porque constituyen el único marco en el que un problema puede plantearse, porque invisten a la razón como *facultad de plantear problemas*. Declararlos “sin-solución” significa sólo constatar que los diferentes casos de solución (entes o individuos) para aquellos problemas, aportados por la imaginación, el entendimiento o la sensibilidad, *no agotan jamás la naturaleza de los problemas*, no impiden su constante replanteamiento, su continua repetición, su eterno retorno. A partir de este punto, Deleuze precisa rebasar el marco del kantismo para concebir la Idea-Problema en sí misma como diferencia, como idea diferencial, tomando como punto de partida una reinterpretación del cálculo infinitesimal a partir de las viejas polémicas de los siglos XVIII y XIX.

Comencemos por lo más simple: “(...) la idea de fuego subsume al fuego como una sola masa continua susceptible de aumento” (DR, p. 222). Pero la continuidad, como sabemos, lleva en su seno la diferencia, como el principio de identidad de los indiscernibles comporta la hipótesis o la ley del continuo, de la continuidad de la naturaleza. La diferencia en el seno de una continuidad,

la diferencia en este caso del “fuego” subsumido en la idea, está expresada por la relación indeterminada  $dx/dy$ . Se habla de indeterminación porque  $dx$ , como hemos indicado, es indeterminada en relación con  $x$ , como  $dy$  es indeterminada en relación con  $y$ ; pero su relación intrínseca está perfectamente determinada, es la determinación completa (infinita) de lo inexacto o indeterminado *como indeterminado*. Así, la Idea como universal concreto (determinado) que contiene esa diferencia indiferente que no se identifica con ninguna determinación empírica, se distingue radicalmente de los conceptos del entendimiento como simples abstracciones de lo concreto o denegaciones de la diversidad de lo dado.

La Idea es la diferencia *ideal y sintetizada*. Y si representa un problema que ninguna de sus soluciones posibles resuelve es, ante todo, porque *expresa* un elemento extra-proposicional y sub-representativo “en el modo preciso del problema” (DR, p. 231): se puede releer en este sentido la afirmación kantiana según la cual las Ideas carecen de correlato objetivo, pues el *elemento* expresado en ellas no tiene forma sensible ni significación conceptual (no es *ni sensible ni inteligible*), y carece de existencia actual. Esto, como hemos visto antes, no significa que sea irreal, sino tan sólo que su modalidad de realidad es lo virtual.

En un pasaje anteriormente citado, Deleuze nos recordaba que el proceso de lo virtual es la actualización; así pues, la idea de fuego debe subsumir al fuego, y los “fuegos” deben actualizar su virtualidad. En otras palabras, la relación diferencial expresada en la Idea ha de actualizarse en condiciones espaciotemporales variables: por una parte, en *relaciones* (exteriores a sus términos) que dinamicen esa relación sin valores empíricos (numéricos) en coordenadas; por la otra, en *términos* (exteriores a su relación), siendo estos últimos las encarnaciones del elemento expresado en la Idea-multiplicidad: los “fuegos” son los casos de solución para el problema determinado por la Idea-diferencia, y una solución jamás elimina un verdadero problema; lo acompaña, lo recubre, lo actualiza, lo “realiza”, lo representa, pero nunca lo expresa adecuadamente. Al contrario, la expresión contiene en germen todos los casos de solución posibles, y sus elementos no son nada por sí mismos, sino sólo en su relación diferencial interna.

En estas condiciones, todo problema implica ciertos *dinamismos de dramatización*, que serían algo así como las condiciones espaciotemporales de su efectuar. Los “espacios” y los “tiempos” de actualización de un problema están contenidos en él, pero no se confunden con el problema mismo.

*Un ser vivo no se define sólo genéticamente, por los dinamismos que determinan su medio interior, sino ecológicamente por los movimientos externos que presiden su distribución en la extensión (...) (y hay) tiempos de diferenciación [que] encarnan el tiempo de la estructura, el tiempo de la determinación progresiva. Puede llamárseles ritmos diferenciales. (DR, p. 280)*

Podríamos pensar que estos dinamismos de dramatización de una idea habrían sido ya enunciados por Kant, cuando hablaba de *esquemas* (condiciones espaciotemporales que determinan a priori la atribución de un concepto del entendimiento a una intuición de la sensibilidad); pero los esquemas kantianos se sitúan siempre bajo la jurisdicción del entendimiento y se subordinan a la identidad de un concepto. Los dinamismos dramatizantes, en cambio, actualizan las relaciones diferenciales contenidas en la multiplicidad expresada por una Idea. Si las Ideas son problemas sin solución, y si la única solución de lo irresoluble es su di-solución, entonces estos dinamismos son el elemento en el que la Idea se disuelve sin desaparecer, no obstante, de escena. Lo virtual plegado en la Idea se repite eternamente como distinción, como *diffièrentiation*, mientras lo actual lo despliega en una *diffièrentiation* de partes, organismos o materias. Sólo la noción compleja de *diffièrent/ciation* da cuenta del proceso en su totalidad sin eliminar la diferencia entre las dos mitades incongruentes de lo virtual y lo actual. Por su parte, estos “pseudo-esquemas” no son categorías ni universales, “ni los *hic et nunc*, los *now here* como lo diverso a lo que se aplican las categorías en la representación. Son complejos de espacio y de tiempo, sin duda transportables a todas partes, pero a condición de imponer su propio paisaje, de acampar allí donde se posan un momento... *erewhon*” (DR, p. 365). Vemos, entonces, cómo los “bloques de espaciotiempo” con los que ya nos habíamos encontrado, sustituyen a la forma de objetividad o a la de identidad del objeto, como el diferencial de la Idea sustituye a la forma de la subjetividad o a la de la identidad subjetiva como conciencia.

Así pues, hay que moderar la euforia con la que se enuncia la superación de la representación “antigua” o de la representación “clásica” por parte de la representación moderna: del aristotelismo a la crítica trascendental, lo irrepresentable sigue subsumiéndose en la identidad de un concepto abstracto, regido por la síntesis activa de un *Ich Bin* como conciencia indeterminada hacia la que convergen las diferencias.

### 3.2.4. La diferencia como concepto sin repetición

Pero hay un aspecto, sin embargo, en el que la representación clásica parece haber sido netamente superada por la filosofía moderna, y en el que a su vez parece haber superado a la filosofía antigua, con respecto al problema de la diferencia. Se trata precisamente del tema de la “oposición en los predicados” como raíz de la representación.

El esquema tradicional de la filosofía aristotélica nos presenta, según dijimos, un plano de individuación en el que las entidades van apareciendo, produciéndose (en el dominio ontológico) o siendo definidas (en el dominio lógico) en un proceso progresivo de determinación por aplicación de predicados a un sujeto. Identificar una substancia significa, en ese esquema, ir añadiendo al sustantivo que la representa en el enunciado una serie de predicados elegidos de entre parejas de conceptos contrarios. Pero hay dos cosas que escapan de la entidad, dos regiones donde la fuerza de la diferencia no está retenida ni contenida por la identidad de la *ousía* o, si se prefiere decirlo así, dos procedimientos que destruyen la entidad, que no dejan subsistir a la substancia.

La primera de esas regiones está poblada por los “accidentes” puros, desordenados e inmensurables. Puedo definir a Sócrates porque es filósofo, porque es griego, porque es mortal (descartando los predicados “extranjero”, “sofista” o “inmortal”), pero el proceso de definición debe detenerse al llegar a lo inesencial: ser griego, filósofo o mortal pueden ser notas que definan la substancia de Sócrates, que pertenezcan a su esencia; pero hay otra serie de notas (“estar de pie en este momento”, “pasear por la plaza pública a la caída de la tarde” o “encontrarse casualmente con Antístenes”) que nada dicen de su esencia y que no pueden utilizarse en su definición, porque dos cosas no se distinguen lógicamente por su postura o sus ocurrencias accidentales y fortuitas. De pretender una definición de esa clase, terminaríamos, según Aristóteles, por perder de vista la substancia, que se convertiría en un conglomerado indiferenciado de accidentes. Sin embargo, ¿no es cierto que esas también son —aunque pequeñas y sin importancia— diferencias? La otra manera de destruir la substancia es mucho más evidente: consiste en atribuir predicados contrarios a un mismo sujeto al mismo tiempo y en el mismo sentido (contradicción). Si lo hacemos, el ser del que hablamos no subsiste, porque nadie puede concebir un ser que sea y no sea griego al mismo tiempo y en el mismo sentido.

Podemos atribuir a Leibniz el mérito de haber superado la primera de las dificultades heredadas del aristotelismo, al crear ese método que Deleuze bau-



tiza como “vice-dicción”. Tal método consiste en introducir lo inesencial en la esencia, en mostrar que la esencia de una cosa está compuesta de una serie infinita de accidentes y que, por tanto, no se trata de “simples accidentes”. El mundo es la continuidad de los accidentes, y los accidentes, cuando se concentran en un *punto metafísico* (mónada), constituyen un individuo, una esencia. Así, y según una imagen que ya nos es familiar, podemos considerar al mundo como el estado más desplegado de los individuos, y a estos últimos como el mayor grado de concentración del mundo.

¿Qué efectos tiene este método sobre el tema de la “oposición de los predicados” como matriz de la representación de lo que es? En primer lugar, si un individuo no es más que la envoltura de todos los accidentes del mundo *desde su punto de vista*, esto significa que (de acuerdo con algunos —sólo algunos— textos de Leibniz) los accidentes son los predicados analíticos por los que se define un sujeto, la propia mónada o substancia individual. Y estarán ordenados, por una parte, por su grado de oscuridad o claridad (más claros cuanto más próximos al individuo) y por su grado de generalidad o singularidad (ser animal es más general que ser hombre, etcétera). Supongamos que pudiéramos desplegar en un espacio lógico todos los predicados analíticos de un sujeto (todos los accidentes que definen su esencia): tendríamos una visión completa del mundo. Si luego desplegamos otra visión (la identidad de otro sujeto-mónada), ¿cabría decir que los dos sujetos se distinguen, porque los predicados que los definen son opuestos?, ¿habría contradicción en su existencia contemporánea en el mismo espacio, en el mismo mundo? Esas dos identidades analíticas no son estrictamente opuestas, pues, al vivir en el mismo mundo, se definen por los mismos predicados; pero la serie está ordenada de otra manera, sus conexiones son distintas, y en esa distinción reside justamente la identidad individual de cada uno de ellos. No se oponen (más bien se complementan), se distinguen. Parece como si la diferencia se hubiera liberado por un instante del yugo de la oposición. ¿Para caer en la contradicción? No, pues los dos individuos tampoco son contradictorios: cada uno vice-dice al otro, porque todo individuo es un enunciado que dice lo que es y vice-dice todo lo que no es.

Pero ya hemos visto cuál es el factor que arruina esta posibilidad de una manifestación “libre” de la diferencia en la representación clásica: en Descartes como en Leibniz, Dios no puede engañar. La condición de convergencia o composibilidad no es, ciertamente, la “oposición” literal de los predicados: la incomposibilidad no es la contradicción. Si hay contradicción entre dos individuos pertenecientes a dos mundos (por ejemplo, un “Adán pecador” y un “Adán no

pecador”) es justamente porque sus mundos son imposibles, y no al contrario. Y así, una vez más, la diferencia, habiendo sido empujada hasta un límite jamás antes alcanzado, termina por ser domeñada por la convergencia de todas las mónadas, de todas las miradas, en la identidad analítica infinita de Dios, que impide a la diferencia ser pensada sin subordinación a la esencia.

*Nos parece que lo único que constituye la composibilidad es esto: la condición de un máximo de continuidad para un máximo de diferencia, es decir, una condición de convergencia de las series establecidas alrededor de las singularidades del continuum. Inversamente, la imposibilidad de los mundos se decide en la proximidad de singularidades que inspirarían series divergentes entre sí. En suma, la representación puede muy bien devenir infinita, pero no por ello adquiere el poder de afirmar la divergencia ni el descentramiento. (DR, p. 339)*

Ello es aún más evidente en Hegel, que sin embargo se propone una tarea no menos desmesurada: superar la representación clásica en el mismo terreno en el que parecía haber alcanzado su umbral máximo (la concepción de la diferencia) y remover el viejo obstáculo aristotélico representado por el principio de no-contradicción. Y los dos objetivos son sólo uno, pues empujar la diferencia hasta su más alta potencia significa, para Hegel, elevarla al rango de contradicción, y no ya de simple “vice-dicción”. ¿No es acaso la contradicción la mayor diferencia concebible, la más violenta y desgarradora?

Tal es el mensaje de la nueva dialéctica: toda diferencia es en sí misma y desde el principio contradicción. Y la contradicción no es un mal encuentro lógico o una imposibilidad ontológica: es, al contrario, el movimiento mismo por el que lo real se objetiva y penetra en la existencia, el corazón mismo del ser. ¿No se trata de una afirmación sin precedentes de la diferencia? ¿No parece como si la condición leibniziana de imposibilidad se hubiese levantado para hacer existir justamente a los imposibles, a los contradictorios, por la fuerza misma de su diferencia, es decir, de su contradicción? La dialéctica hegeliana se cumple en dos fases. En la primera, la diferencia se determina como contradicción por un procedimiento netamente aristotélico: la oposición de los contrarios. Ahora bien, cada determinación contiene su determinación contraria, necesariamente (y no sólo en estado de vice-dicción): por ello, el contrario de A se convierte en contrario de sí mismo, en *no-A*, en el momento mismo en que capta su contradicción. El ser es contradicción en sí mismo, consigo mismo. Segunda fase: cada uno de los contrarios produce su contrario; A genera a

*no-A*, y, puesto que su contrario no es otro que sí mismo, se produce a sí mismo y se convierte en lo contrario de lo que produce: no se trata ya de “identidad de los contrarios” como oposición de los predicados, sino de que *A* es al mismo tiempo el contradecirse de *no-A* al ser negado, y el producirse de *no-A* cuando se auto-excluye.

Se ve bien cómo, en este sistema, lo que determina la elevación de la diferencia hasta la potencia de la contradicción es la negación, la diferencia es el producto de lo negativo, del “trabajo de lo negativo”. Cada cosa contiene esencialmente su contrario, aquello de lo que más se diferencia. No obstante, la pregunta crucial es: ¿en qué sentido la contradicción es la mayor diferencia, el más alto grado de su potencia? Sólo en uno: con relación a la identidad. Sin esta supervivencia inconfesada de lo idéntico la contradicción no puede siquiera llegar a producirse. La diferencia sigue siendo el único, el último problema, aquello que, incluso devenido contradicción, se trata de levantar, relevar o superar (*aufheben*). Se alegrará que, en ese “superar”, la diferencia-contradicción es también sostenida, conservada. El sistema de Hegel es un círculo, un círculo de círculos: pero lo que en él circula infinitamente es lo idéntico, eternamente producido por lo negativo. Y, del mismo modo que en Leibniz toda imposibilidad era sometida a la condición de convergencia, en Hegel todos los círculos están monocentrados en torno a lo idéntico.

*Nada ha cambiado, la diferencia sigue afectada por una maldición, solamente se han descubierto medios más sutiles y más sublimes de hacerla expiar, o de someterla, de contenerla bajo las categorías de la representación. (DR, p. 338)*

Y la prueba fehaciente de esa continuidad en la sumisión es que, en la dialéctica, la diferencia aparezca como un vástago de lo negativo, un producto residual de la negación, algo que no posee en sí mismo la capacidad de afirmarse ni la posibilidad de ser afirmado. La afirmación, como afirmación de la diferencia, sólo surge en Hegel como resultado de la negación, de la negación de la diferencia que es la gran reconciliación con la identidad, incluso aunque la aristotélica “oposición de los predicados” se haya convertido en “contradicción de los sujetos”: la reconciliación se efectúa siempre *en detrimento* de la diferencia y en la órbita de los círculos monocéntricos.

### 3.2.5. La diferencia como repetición sin concepto

Hemos señalado, a lo largo de las páginas anteriores, cómo, en sus orígenes, la representación *decide* colocar al ser bajo el signo de la analogía. La doctrina de la *analogía del ser* hunde sus raíces en la *Metafísica* aristotélica, aunque la Escolástica medieval haya introducido en ella rasgos inequívocamente originales y nuevas relaciones entre la proporción y la proporcionalidad. Este signo reina invariablemente a través de las filosofías “mayores” o mayoritarias: lo encontramos, con distintos acentos y dimensiones renovadas con respecto a las imágenes aristotélico-tomistas, en la analogía leibniziana entre puntos físicos y metafísicos, y en la “proporcionalidad” hegeliana entre los momentos del espíritu y sus figuras. Sin embargo, no se trata de una decisión “evidente”, ni siquiera propicia o cómoda.

Al contrario, la intuición más antigua (que no más primitiva) de la ontología occidental, conservada en el *Poema*, de Parménides, señalaba en otra dirección: *el ser se dice de una sola manera*. Ni Platón ni Aristóteles, al inaugurar el ámbito de la representación, se acomodaron a esa consigna. Las razones del “giro analógico” en ontología fueron expuestas magistralmente por el propio Aristóteles: el ser se dice *al menos* de dos maneras fundamentales: el ser de la substancia y el ser de los accidentes. Si entre ambos no hubiese distinción alguna, entonces la substancia desaparecería, asfixiada en el torbellino de los accidentes; si, por el contrario, la escisión fuera radical y absoluta, *nosotros* no podríamos utilizar el verbo *ser*, no podríamos decir “x es...”, porque tal expresión, tal *lógos* no tendría sentido (sólo podría hablar así la substancia misma, en caso de que supiese o necesitase hacerlo). El vínculo que mantiene la distancia adecuada entre los dos, ni demasiada ni insuficiente, y constituye el “momento feliz” (*DR*, cap. 1) de su colaboración, es la analogía: no todas las cosas son (la) substancia (más bien ninguna es enteramente substancia), pero todas, en la medida en que al hablar suponemos su ser, “son” por analogía con el ser, análogamente a la substancia. Así, hay un sentido eminente del ser que obvia todas las divergencias entre las distintas acepciones en que se utiliza el verbo “ser”. El ser se dice de muchas maneras, pero siempre por analogía con el Ser.

Vemos ahí claramente la razón del desentendimiento histórico del ser y la diferencia: el ser se dice de *diferentes* maneras: una, eminente, para la substancia; otra, espuria, para sus accidentes (diferencias). Es decir, las diferencias no pueden decirse *en el mismo sentido* que el ser, ellas no son o, al menos, son exclusivamente porque la substancia les presta “analógicamente” una parte de su ser. Ésta es, pues, la decisión.

Frente a esta concepción generalizada o mayoritaria, podemos indicar una línea de “ontología menor”, que se inscribe en la tradición de Parménides, que pasa por el estoicismo y que encuentra sus tres momentos más próximos en J. Duns Scoto, Spinoza y Nietzsche. Es la vía de la *univocidad*: el ser se dice de una sola manera, y *de esa manera* se dice de todo lo que es, o sea, de todas sus diferencias. Éste es el único modo de reunir al ser con la diferencia en una perspectiva de afirmación y positividad.

Comencemos por Scoto (cuyo *Opus oxoniense* es considerado por Deleuze “el mayor libro de ontología pura”). En su caso, el propio pensador se encuentra en el momento histórico de una difícil alternativa, en el entrecruzamiento de un largo malentendido referente a la cuestión: ¿Qué debe ser la ontología? Ya no basta con la vieja definición aristotélica de “ciencia del ser *qua* ser”.

La analogía da lugar a esta controversia: ¿la ontología debe tratar del ser en su sentido eminente y primordial (Dios)? Entonces, se confundiría con la teología. Pero, por otra parte, si se ocupa del ser en su sentido espurio o derivado (los accidentes), ¿no se trataría de física y no de metafísica? El tomismo, como gran síntesis escolástica, ha elevado al poder a la doctrina de la analogía y ha convertido la metafísica en esclava de la teología, ya que lo accidental, lo inessential, lo finito, debe depender de lo substancial, esencial e infinito. Pero ¿no es ésa una forma de traicionar la intención misma de la ontología? Scoto, en un mismo movimiento, va a apartarse radicalmente del tomismo y a enarbolar a Aristóteles contra sí mismo (al mostrar que la “ciencia del ser en cuanto ser” excluye el recurso a la analogía, que comporta una equivocidad previa). No puede volverse hacia el Comentador (Averroes), que en ese momento es objeto de condena eclesiástica, así que se ocupa de Avicena. En este autor árabe, el *Doctor sutil* encuentra la doctrina de los tres estados de la esencia.

*El filósofo Avicena distinguía tres estados de la esencia; universal respecto del intelecto que la piensa en general; singular respecto de las cosas particulares en que se encarna. Pero ninguno de estos dos estados es la esencia misma: animal no es otra cosa que animal, “animal non est nisi animal tantum”, indiferente tanto al universal como al singular, al particular como al general. (LS, p. 52)*

Ese “tercer estado de la esencia” (la esencia misma) da a Scoto la clave de la ontología: no la ciencia del ser universal ni la de los seres particulares, sino la ciencia del ser en cuanto indiferente a lo particular y a lo general, a lo universal y a lo singular, a lo finito y a lo infinito, el ser *en cuanto ser*: la incompatibili-

lidad entre el ser y sus diferencias desaparece ante esa neutralidad, y se llega a la formidable noción de *natura communis* como ser unívoco que se dice en un mismo sentido de todo lo que es.

Este ser “indiferente” no es lo indiferenciado o el infinito negativo hegeliano. Se relaciona de dos maneras con la diferencia. Primero, a través de la distinción formal (*distinctio formalis a parte rei*), que está fundada en la cosa misma pero que no la divide, al distinguir en ella “sentidos” diferentes, “razones formales” diversas pero que no rompen la entidad a la que se atribuyen. Se trata de una prolongación de la univocidad del ser en la univocidad de sus atributos: todos dicen lo mismo por caminos diferentes. La otra relación es la *distinción modal*, que remite a variaciones intrínsecas de intensidad o de potencia como modalidades individuantes. Esta teoría, que llegará a Spinoza probablemente —ya sea de modo directo o indirecto— a través de Suárez, constituirá la base de la concepción spinoziana de las esencias como grados de intensidad del modo infinito inmediato de la substancia a la que hemos pasado revista en un epígrafe anterior. La distinción modal, en efecto, permite conjugar la univocidad del ser con la multiplicidad de sus grados intensivos.

*Volvamos a Duns Scoto: la blancura —dice— tiene intensidades variables; éstas no se agregan a la blancura como una cosa a otra, como una figura se agrega a la muralla blanca sobre la que se traza; los grados de intensidad son determinaciones intrínsecas, modos intrínsecos de la blancura, que permanece unívocamente la misma, sea cual sea la modalidad bajo la que se la considere. (SPE, p. 189)*

Pero si Duns Scoto es el primero en *pensar* rigurosamente la univocidad del ser, Spinoza es quien señala su posibilidad de realización de un modo más preciso. No repetiremos lo que ya hemos expuesto en el capítulo precedente, tan sólo recordaremos cómo, en la ontología pura que se desarrolla en la *Ethica*, el ser se relaciona unívocamente con la diferencia, con los modos que son sus diferencias intrínsecas o grados de potencia. No obstante, y como ya hemos advertido, Deleuze estima que Spinoza debe ser aquí “relevado” por una potencia superior de la univocidad del ser. Y ello porque, en el spinozismo, subsiste aún ese cierto grado de equivocidad que tiene que ver con los atributos de la substancia: la substancia se dice de los modos, el ser se dice de las diferencias, pero sólo a través de los atributos, como si esa bifurcación de la substancia tuviera aún que salvar alguna posibilidad de divergencia o de equivocidad (por otra parte, difícilmente pensable en Spinoza). Y es que no hay, ciertamente, discor-

dancia entre los atributos, sin embargo los modos “dependen” de la substancia como de otra cosa, como si las diferencias dependieran de la identidad del ser. ¿Podría pensarse en una desaparición definitiva de la identidad allí donde la analogía dejado de ser posible?

*Tal condición sólo puede cumplirse al precio de una inversión categorial más general, según la cual el ser se diga del devenir, la identidad, de lo diferente, el uno, de lo múltiple, etcétera. Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como principio segundo, como principio devenido; que gira alrededor de lo Diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantenerla bajo la dominación de un concepto en general puesto ya como idéntico. (DR, p. 59)*

Ésta es la “revolución copernicana” acometida por Nietzsche con su doctrina del eterno retorno. Pero si esa doctrina significa el final de la sumisión de la diferencia a las figuras concertadas de la identidad y la analogía, ¿por qué seguir hablando de “eterno retorno de lo Mismo”? Es que, ahora, en el seno de esa inversión categorial generalizada, lo Mismo es la diferencia que vuelve, y la única identidad —derivada— es la de la diferencia, la del devenir como diferencia. Ésa es la única clase de identidad que se produce por a diferencia, por la *afirmación de la diferencia*, y está determinada en forma de repetición.

Pero, en esta historia “contramemorística” de la representación, ¿no habría que asignar un lugar especial a Heidegger? ¿No es él quien ha escrito que, después de Nietzsche, el único papel que puede reservarse a la filosofía es el de pensar la diferencia en cuanto diferencia (y no, según la fórmula aristotélica, el ser en cuanto ser, es decir, el ente)?

Ciertamente, Deleuze reconoce en Heidegger el primer impulso para concebir la diferencia como algo que “reúne” y no sólo separa, y para pensar al mismo tiempo la diferencia y la pregunta, la diferencia como *question* (*Frage*). Le reprocha, sin embargo, que a partir de su interpretación de Nietzsche, no llega a concebir el ente como verdaderamente sustraído a la representación, y se atiene aún a la diferencia como forma de lo Mismo, de un Mismo que “contendría” la diferencia. ¿Es una mera cuestión terminológica? No lo parece si tenemos en cuenta que Heidegger apela en cierto modo a un “sentido común” como sentido del ser, en la medida en que existiría una pre-comprensión o comprensión pre-ontológica del ser, siempre ya dada de antemano (y aunque no deba desprenderse de ella su concepto explícito o su representación), que gravita sobre la idea misma de diferencia ontológica.

Recientemente, algunos discípulos de Heidegger (en especial G. Vattimo, vid. *Las aventuras de la diferencia*) han reprochado a Deleuze, a Foucault y a Derrida haber recaído en una concepción “demasiado fuerte” de la diferencia, que conduce a pensarla bajo el molde del ente. Vemos que esta observación no se adecúa a la filosofía de Deleuze (que no sólo es crítica con la representación del ser, sino también con la del ente). Acaso habría que decir, bien al contrario, que de Heidegger a la hermenéutica actual derivada de H. G. Gadamer, la diferencia ha sufrido algunas de sus más notables desventuras: aquellas por las que ha dejado de brillar en el *juego ideal* del golpe de dados de la diferencia y ha quedado limitada a la mansedumbre de los simples juegos (ordinarios) de lenguaje (sobre el “juego ideal”, vid. *DR* y *LS*).

No se trata de negar la existencia de lo Mismo, de lo idéntico, de lo análogo, de lo semejante o de lo opuesto; se trata de comprender que tales nociones son derivadas, que son producidas a partir de lo diferente: que lo idéntico proviene de lo desigual y lo contiene, como lo semejante de la disimilitud radical de la diversidad, que lo análogo se gesta en la resonancia de la heterogeneidad y lo opuesto es el resultado de desequilibrios diferenciales. Y se trata, sobre todo, de elevar el pensamiento al momento de esa producción, momento de la Idea-problema en ausencia de la cuádruple raíz de la representación, como único modo de alcanzar el concepto propio de la diferencia.

Hablamos de Ideas como multiplicidades virtuales, pero hay que hacer la pregunta definitiva: ¿de dónde proceden las Ideas, cómo se forman? Y la respuesta, observa Deleuze, puede parecer decepcionante a una “razón suficiente” adiestrada en el elemento de la representación: las Ideas proceden de los golpes de dados del azar girando en la curvatura tortuosa del eterno retorno, en el devenir ilimitado de la multiplicidad. No hay individuos, decía Nietzsche, sino grados intensivos, manifestando así un acuerdo con Spinoza por encima de los tiempos y las clasificaciones académicas. A la diferencia como figura del ser corresponden los simulacros como parodia de los entes en un mundo lleno de imposibilidades y divergencias resonando en la diversidad de la Idea y actualizándose en bloques móviles de eternidad, en cristales variables de espaciotiempo congelado. El mundo de la voluntad de poder es el mundo de las fuerzas, de la fuerza (= *virtus*), de la distinción y la diferencia. La diferencia se produce así como afirmación, como afirmación del ser en cuanto diferencia, de la diferencia en cuanto diferencia, del devenir sin principio ni término. La negación, lo negativo, la oposición e incluso la contradicción sólo surgen como



resultado secundario. La representación es una invención de la diferencia, un simulacro de simulacro para subrayar su naturaleza disimuladora, desorientadora, disfrazada y enmascarada. Pero sólo en ese punto de inflexión comienza la otra historia de la filosofía, sólo a partir de ahí es posible el ejercicio del pensamiento.



#### 4. CUERPOS Y PROPOSICIONES



Hemos descubierto en varias ocasiones una curiosa relación de analogía entre proposiciones e individuos: así, decíamos que en Leibniz las mónadas son como proposiciones analíticas infinitas cuyo sujeto se dilata ilimitadamente en predicados accidentales; o en Kant: la identidad subjetiva como proposición sintética indefinida; y en Duns Scoto: la relación entre el ser y sus “razones formales” podría aproximarse a la distinción de Frege entre sentido (*Sinn*) y “referencia” (*Bedeutung*); aún más en Spinoza: los individuos como expresantes, la substancia como expresada, la individuación como expresión. Pero ¿se trata sólo de una feliz coincidencia? ¿O bien es que se encuentra plenamente justificada la idea de una correspondencia bi-unívoca entre las palabras y las cosas?

Hay una evidente homología entre estas dos cuestiones: determinar la esencia (identidad) de los individuos y determinar el sentido de las proposiciones. ¿Basta eso para suponer que las proposiciones se refieren a individuos? La pregunta ¿Qué es...?” está mal planteada, pues en su misma formulación incluye las condiciones de su respuesta, unas condiciones que hacen imposible toda respuesta. Quiere que se le conteste con una identidad, con una esencia, con un ser. Esta dificultad ha sido bien señalada por Heidegger. Pero ¿es preciso quedarse ahí, en el abismo insondable abierto por una pregunta sin respuesta? La alternativa es: o bien la cuestión se vuelve infinita e irresoluble, o bien se plantea a otro nivel. Y acabamos de ver cómo, siguiendo esta segunda vía, la esencia puede ser pensada como diferencia. Por otra parte, ¿qué decir de la pregunta por el sentido, después de que toda la filosofía parece haberse volcado en nuestros días hacia el “giro lingüístico”?

Bien podría ser que la presunta irresolubilidad de la pregunta por el sentido —como la pregunta por el ser o por la esencia— proceda también de un mal planteamiento de raíz. A propósito del ser como esencia (identidad, analogía, semejanza, oposición) ya conocemos los argumentos de Deleuze: buscar el ser

en la esencia, buscar lo mismo en lo mismo, conduce a una búsqueda no sólo sin término, sino estéril por definición y condenada de antemano al fracaso. Es esta esterilidad la que se percibe cuando la filosofía carece de Ideas:

*(...) esa escritura que ya no es nada más que la cuestión. ¿Qué es escribir?, o esa sensibilidad que sólo es. ¿Qué es sentir? y ese pensamiento, ¿qué significa pensar? De ahí surgen las mayores monotonías, las mayores debilidades de un nuevo sentido común, cuando el genio de la Idea no está presente (...) Cuántos prejuicios teológicos hay en esta historia, porque “¿qué es?” siempre es Dios como lugar de combinación de predicados abstractos. (DR, pp. 243 y 252)*

Entiéndase bien: no nos oponemos al fracaso o a la monotonía con una simple dosis de antimetafísica positivista que se conformaría con declarar ese enunciado que aparentemente destruye a la metafísica: “El ser (la esencia) no es”; es preciso comprender que el ser o la esencia no son originarios, que su identidad es producida a partir de la diferencia y como repetición de ella. Ahora, el problema del sentido, que ha venido en buena parte —en palabras del propio Deleuze— a tomar el relevo de las desfallecidas esencias metafísicas, se plantea igualmente de forma errónea cuando, al no hallar su origen dentro ni fuera del lenguaje, se lo toma por una realidad originaria.

La tesis de Deleuze parece ser ésta: del mismo modo que la pregunta por el ser no puede plantearse en el terreno de la representación, y sólo encuentra las condiciones precisas para fructificar cuando se desplaza hacia la pregunta por la diferencia —que conduce, según veíamos, a un marco por completo ajeno a la representación *y diferente* de ella—, la pregunta por el sentido no puede plantearse en el terreno mismo de la proposición, como si se tomase a esta última como “razón” de lo que representa, y sólo da lugar a conclusiones filosóficamente relevantes cuando se desplaza hacia la pregunta por el acontecimiento. Si hay una homología entre el sentido de un enunciado y la esencia de un ente, y si la esencia es un producto de la diferencia, teniendo esta última una “manera de ser” por completo distinta de la de la esencia y de la de los entes, habrá que convenir en que el acontecimiento como sentido de la proposición posee una realidad otra que la de las proposiciones mismas, una realidad eventual ante cuyo *tipo* la filosofía occidental ha manifestado una franca ceguera, en favor siempre del tipo de realidad fomentado por la representación metafísica: las “cosas”, los sujetos o los objetos, las materias o las formas.

Esta aclaración es necesaria toda vez que el empleo, por Deleuze, del término “acontecimiento” puede ocasionar malos entendidos desde el momento en que también se ha usado para traducir parte del contenido semántico del heideggeriano *Ereignis*, voz con la que a partir de la *Kehre* (giro) se designa el “sentido del ser” en los escritos del autor de *Ser y tiempo*.

#### 4.1. LAS TRES DIMENSIONES DEL LENGUAJE

“¿Qué es el sentido de una proposición?” es una pregunta a la que sólo puede responderse con *otra* proposición. La nueva proposición *dice* el sentido de la primera, pero no el suyo, que sólo puede ser esclarecido en una tercera, y así hasta el infinito (“paradoja de la regresión o de la proliferación indefinida”, *LS*, serie 5.11). No es diferente con las palabras: el sentido de una lo contiene otra, y así el diccionario nos conduce indefinidamente de palabra en palabra por un laberinto semántico sin salida, y sin entregarnos jamás una sola de esas “cosas” que se supone designadas por las palabras. Esta simple observación nos conduce a varias conclusiones importantes. La primera, que el lenguaje, o, por decirlo con mayor precisión, el ámbito del sentido, es un orden cerrado e incomunicado con el orden de las cosas que las palabras parecen designar o con el de los hechos a los que las proposiciones parecen referirse. Es algo que Lévi-Strauss expresaba a la perfección al decir que el significante, el lenguaje y, en suma, el aparato simbólico todo de una cultura, forman un sistema de elementos (signos) que sólo se definen por sus relaciones diferenciales (Saussure, Jakobson, Martinet) y que, por tanto, no puede ser dado poco a poco, sino todo a la vez y ya hecho; mientras el continente del “significado”, de lo presuntamente significado por el significante, sólo llega a ser conocido lentamente y por partes, a costa de inmensos y trabajosos esfuerzos que nunca terminan: siempre hay un *defecto* de significado y un *exceso* de significante. Pero retengamos por el momento sólo esto: el significante se da ya todo hecho y de una pieza, inconexo respecto al ámbito de lo significado (*LS*, serie 8).

Lo que quiere decir, en segundo lugar, que en vano buscaríamos el sentido de una proposición o de una palabra en el terreno de las cosas o estados de cosas individuados que supuestamente designan o significan. Lo cual es importante, porque una parte de la filosofía contemporánea del lenguaje se ha esforzado en situar el sentido de una proposición en su relación de correspondencia con hechos, cosas o estados de cosas (cfr. la interpretación corriente del “atomismo

lógico" de B. Russell o de la teoría "pictural" del llamado *primer* Wittgenstein). Esta búsqueda suponía ya privilegiar, de entre todas las dimensiones de la proposición, aquella que solemos llamar "designación" o "denotación", y merced a la cual los elementos de la proposición *se refieren* a cosas existentes exteriores a ella: "esto", "eso", "aquello", "él", "aquí", "yo", "ahora", "ayer", así como los nombres propios (LS, serie 3). Sin embargo, cuando una designación es satisfecha por un estado de cosas del mundo, decimos de la proposición que la contiene que es verdadera, y falsa en caso contrario. Pero incluso una proposición falsa tiene sentido (ha de tenerlo para que la comprendamos y la declaremos falsa). Por tanto, el sentido no puede estar encerrado en la designación proposicional ni nacer de una presunta correspondencia palabras-cosas.

De esta forma, vemos dibujarse ante nosotros dos territorios completamente ajenos e incommunicados que, sin embargo, se supone ordinariamente que mantienen relaciones mutuas de "semejanza" o "analogía": por un lado, el orden de los cuerpos y estados de cosas individuados (cosas, hechos, sucesos); por el otro, el de las proposiciones y el lenguaje al que atribuimos un sentido que no se confunde con las entidades del primer orden. Este reparto ontológico coincide con el de la filosofía estoica, la primera gran filosofía occidental del lenguaje (LS, serie 2). No podemos, en fin, buscar el sentido de una proposición *fuera* de la proposición misma, en los estados de cosas designados. ¿Significa eso que tenemos que buscarlo *dentro*? Queda otra posibilidad, pero no nos conduce ya a la "filosofía analítica" y a los estados de cosas denotados en los actos de referencia, sino a la fenomenología y al sujeto cuya manifestación es la proposición (aunque cierta parte de la filosofía analítica haya retornado en cierto modo a esta posición). Pues toda proposición es enunciada por un sujeto (locutor) y contiene esa segunda dimensión (en cierto modo, una connotación) que la configura como un *acto de habla* (*Speech Act*).

¿Sería así el sujeto el *origen* del sentido de las proposiciones? Es el problema, desarrollado también en el pensamiento anglosajón, de las creencias y "actitudes proposicionales" vehiculadas por el habla, por el uso efectivo del lenguaje. Fueron identificadas con toda claridad por Russell, declaradas inextinguibles por Quine y, finalmente, elevadas a la categoría de actos de habla por Austin y Searle: toda proposición, además de referirse a *cosas*, es el acto de un locutor que manifiesta en ella sus creencias, deseos o ruegos. Así, nunca podemos analizar una proposición *p* de un modo simple, porque siempre está implícito un "Yo digo (o creo, deseo, espero, ruego, ordeno, pregunto, prometo) que *p*". Todos sabemos lo que K. O. Apel y J. Habermas han llegado a hacer a partir de es-



tas consideraciones. Pero ¿basta todo ello para definir el sentido, la donación de sentido (*Sinngebung*) como una operación del sujeto? ¿Se trata de algo que el locutor *añade* a la proposición?

En definitiva, las creencias, los deseos, las dudas o las esperanzas subjetivas no pueden definirse como estados psicológicos de un sujeto empírico. De tales estados sólo llegamos a saber porque se plasman en proposiciones enunciadas por sus “manifestantes”, pero lo que hace que comprendamos tales proposiciones —como enunciados con sentido— *no es* el conjunto de los estados psicológicos que supuestamente verifican, sino el hecho de que comprendemos *el significado* de las palabras que emplea el locutor, y no en el sentido preciso o particular que él les otorga (que podría ser privado o incommunicable), sino en el sentido universal en el que forman parte de nuestro léxico. La frase “Me duele la cabeza”, pronunciada por un locutor *L*, es comprensible, *tiene sentido* para un alocutario *A* no porque haya un estado psicofísico en *L* que la verifique, sino porque tanto *A* como *L* comprenden el significado de las palabras “dolor”, “cabeza” y “yo”, en la medida en que forman parte del repertorio semántico del código que comparten (lengua).

De este modo, todo parece indicar que —de acuerdo con los postulados del estructuralismo— el sentido de una proposición es completamente *interior* al orden del significante, y no depende en absoluto de objetos designados o de sujetos manifestantes. Sólo depende de un *sistema de significación* (código) que establece determinadas relaciones posibles entre diferentes estamentos. Todas las proposiciones codificadas en el sistema tienen sentido (ésa es su posibilidad), porque el sistema define las condiciones en las que resultarían verdaderas o falsas (las no-codificadas son simplemente combinaciones absurdas). Pero aquí —cuando la significación parecía entregarnos la génesis del sentido— entramos de lleno en el *loop* de un círculo vicioso. El código sólo determina posibilidades de significación (explica, en suma, por qué no es imposible que las proposiciones tengan sentido: no cómo es posible), pero no contiene más que entidades abstractas en tanto no sean pronunciadas (enunciadas) o puestas en relación con el mundo. Es una realidad puramente metodológica. Además de que nos invitan a repetir todas las preguntas suscitadas por el sentido, aplicadas ahora al código (¿cuál es su origen? ¿Qué clase de objeto es? ¿Tiene realidad psicológica o solamente es una utopía de los semiólogos? ¿Es uno y el mismo para todos los hablantes? ¿Cómo explicar las desviaciones e innovaciones?, etcétera), estas posibilidades significativas sólo son realizadas efectivamente cuando un locutor (manifestante) utiliza el sistema para referirse a un estado de

cosas (designación). Y así, al hacer depender la designación y la manifestación de la significación, encontramos que esta última nos remite a las dos primeras, cerrando el círculo de nuestra infructuosa búsqueda del sentido (LS, series 3 y 17).

#### 4.2. EL TIEMPO Y LO INCORPORAL

Allí donde la filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo nos dan la espalda, se impone un retorno al estoicismo. Los estoicos definen el sentido como *lo expresado de la proposición*. Parecería que, de este modo, se vuelve a invocar la designación y los estados de cosas fácticos, en un intento de simplificar el problema. Pero es todo lo contrario: la cuestión se torna mucho más compleja. Pues los estoicos, como hemos dicho, separan el orden del sentido (no-físico) y el orden de los cuerpos o estados de cosas de forma radical. Ahora bien, la proposición, considerada en su realidad material de *cosa fónica o gráfica*, no es sino un estado físico entre otros, una mezcla corporal entre cuerpos mezclados; y nada explica en principio cómo puede llegar a surgir el sentido, que es incorporeal, de las mezclas y los choques de los cuerpos, a no ser que se produzca, como el conocimiento según Nietzsche, “por la centella que brota del choque entre dos espadas”.

Ahí, la pregunta, “¿Qué es el sentido?” se convierte en la pregunta “¿Cómo es posible el lenguaje?”. Y tenemos ya algunas respuestas provisionales, aunque sólo sean negativas: *no* gracias a los locutores, *ni* a los cuerpos o hechos que denota, *ni* al sistema de significación en que se codifica o estructura. En una palabra, no podemos hallar el sentido fuera del lenguaje (en los cuerpos o en los hechos), *pero tampoco dentro de él* (en sus sistemas de significación o en sus usuarios).

Cuando los estoicos definen el sentido como una realidad incorporeal, no lo hacen sin añadir la determinación que proporciona la correcta dirección de la investigación. Que el sentido es incorporeal podría significar simplemente que es “ideal”, y no sería difícil hacer una filosofía platónica del lenguaje en la que las proposiciones en su materialidad fónico-gráfica fuesen como los cuerpos mudos del mundo sensible, y las esencias o formas operasen como los significados que “vivifican” los significantes, los colman y los vuelven *sensatos* e inteligibles. Pero no hay nada de eso. También el estoicismo (como, quizás, toda filosofía post-platónica) es una inversión del platonismo: exactamente al contrario que en Platón, los cuerpos y hechos son *causas*, los sentidos incorporeales

son *efectos*: queda cerrado todo acceso al idealismo. Y, de nuevo, vemos crecer las dificultades: si el orden de los cuerpos y el de los sentidos están escindidos, entonces el problema afecta también a las conexiones causa-efecto, que parecen tornarse inexplicables. Este aspecto del estoicismo se olvida cuando se invoca en él —y se hace muy a menudo— una “similitud” entre efectos y causas que propiciaría una semiología natural y que llegaría viva hasta la doctrina del Aquinate, que convierte las “formas accidentales” en signo de las “formas substanciales”.

La determinación a la que nos referimos es ésta: el sentido, “lo expresado de una proposición” es incorporeal, pero es un *acontecimiento* incorporeal. Atengámonos a una fórmula que sólo podremos justificar plenamente más adelante: *toda proposición expresa un acontecimiento*. Conviene utilizar esta fórmula en sustitución de “toda proposición tiene un sentido” por varias razones. Primero, al emplear el término “expresión” —cuyo rol fundamental en el pensamiento de Deleuze ya hemos señalado— identificamos una cuarta dimensión de la proposición, que no es la manifestación, la designación o la significación, la única dimensión en la que es posible hallar el sentido. Indicamos así, de paso, que el sentido de una proposición no puede desprenderse, como ya hemos experimentado, ni de las actitudes de un sujeto, ni de los estados de cosas de un mundo, ni de las reglas de un código. La expresión no necesita en absoluto presuponer la subsistencia previa de un Yo (sujeto), de un Mundo (hechos) o de un Dios (código). Pero, en segundo lugar, al sustituir “sentido” por “acontecimiento”, eliminamos inmediatamente la idea de que aquello que buscamos sea una realidad “inherente” a las palabras mismas o a sus relaciones sintácticas, gramaticales o estructurales.

Sea la proposición “Marco Antonio ha muerto”. En la medida en que es proferida, hemos de suponerle un sujeto manifestante que puede “añadir” ciertas connotaciones (tristeza, alegría, plegaria) a su enunciación, connotaciones que *no hacen* en absoluto el sentido del enunciado. Y, como proferencia, debe tener un “referente”: estado de cosas o mezcla corporal constituida por el cadáver de Marco Antonio. Pero las mezclas corporales no pueden diferenciarse en ese sentido. No es que sean indiferentes como la “materia amorfa”, es que sus diferencias son de otro género: presión, torsión, calentamiento, flexión, fusión, nunca encontraremos en el cuerpo tendido ningún hecho que pueda identificarse al “morir-de-Marco-Antonio”. Y, por otra parte, los términos “morir”, “Marco Antonio”, en cuanto elementos del léxico incluido en el sistema significante, conservan una significación puramente ideal y abstracta, que en nada determina

su aplicabilidad a estados de cosas o su enunciabilidad por sujetos parlantes en tales o cuales situaciones de habla. El acontecimiento —la muerte de Marco Antonio— no depende de los cuerpos (el filo del cuchillo penetrando en la carne es una mezcla física como cualquier otra), *pero es efectuado espaciotemporalmente por ellos*. No precede a los cuerpos (no lo olvidemos: los cuerpos son causas, los acontecimientos efectos), sino que más bien “coexiste” con ellos sin confundirse. Los cuerpos son causas, pero una causa corporal sólo puede incidir sobre otro cuerpo, y no sobre lo incorporeal.

La diferencia entre los cuerpos y los acontecimientos es, en primer lugar, una *diferencia de tiempo*. La proposición designante siempre llega a los cuerpos con anticipación o con retraso, representando a su manera ese desequilibrio entre el signifiante y el significado postulado por Lévi-Strauss. El acontecimiento nunca es el presente de la proposición: ya ha pasado o todavía no ha llegado cuando el lenguaje lo enuncia. Así, el acontecimiento se distingue de sus efectuaciones espaciotemporales en que ambos se desenvuelven en distintos tiempos, en distintas clases de tiempo. Acaso ningún procedimiento es más claro a la hora de determinar esta diferencia que la distinción entre las dos clases de “tiempo” establecidas por la cultura griega antigua, y que no ha dejado de causar perplejidades entre historiadores y filólogos. En efecto, en griego, puede designarse el tiempo *Aión* o *Cronos*; *Cronos* designa el tiempo en general, en conjunto o infinito; es el tiempo de los cuerpos y de sus mezclas. Las perplejidades a las que nos referimos se producen porque *Aión*, habiendo significado —según parece— originariamente “duración”, “edad”, “tiempo de vida” o tiempo concreto, adquirió posteriormente (de modo notorio en Platón o Aristóteles) el sentido de “eternidad”. ¿Cómo un tiempo podría ser a la vez concreto y eterno? Para responder a esta pregunta Deleuze expone los caracteres comparados de *Aión* y *Cronos* (LS, serie 23): “Según *Cronos*, sólo existe el presente en el tiempo; el presente es el tiempo de las mezclas e incorporaciones; según *Aión*, sólo el pasado y el futuro insisten o subsisten en el tiempo (...) un pasado y un futuro que subdividen al infinito el presente, en los dos sentidos a la vez”. En definitiva, *Cronos* es el tiempo de las causas, su presente eterno o continuo; *Aión* es el tiempo de los efectos, de los acontecimientos que no se confunden con su efectuación cronológica y espaciotemporal, sino que subsisten o insisten por encima o por debajo de ella. La relación entre ambos tiempos ya fue establecida por el genio de Platón: *Cronos* es la imagen móvil de *Aión*, el bloque móvil de eternidad. El tiempo del acontecimiento es concreto (es el tiempo bien determinado del “morir-de-Marco-Antonio”) pero, al no confundirse

con el hecho cronológico “la muerte de Marco Antonio”, resiste eterna, neutralmente, sin conexión con el orden cronológico.

#### 4.3. DEL PREDICADO AL VERBO

Los acontecimientos son, pues, atributos de los cuerpos: el acontecimiento “morir” *se dice de* una determinada mezcla física designada como “Marco Antonio”. Ya hemos comprobado que la relación entre el ser y sus atributos se refleja en la proposición que aspira a “representar” ese estado de cosas y a expresar el acontecimiento que en él se efectúa. Así pues, una pregunta surge de inmediato: ¿cuál es el elemento que, en la proposición, corresponde al acontecimiento?, ¿qué es lo que, en la proposición, hace posible su expresión? No puede ser el sujeto, ni siquiera cuando se concibe como “nombre propio” (“Marco Antonio”), pues los nombres sólo indican estados de cosas individuados, individuos.

Todo nos invita a pensar que se trata del predicado, y que la relación “estados de cosas-atributos (acontecimientos)” y la relación sujeto-predicado en la proposición son simétricas. Como hemos tenido ocasión de constatar, la metafísica inspira por sí misma este modelo: el sujeto, analíticamente ligado a la serie de predicados que constituyen su esencia, reflejaría el “vínculo de necesidad” entre los individuos y los atributos, en una relación total de coextensividad entre el ser y los individuos. Pero hay en esta concepción dos inconvenientes. Primero, obliga a pensar los atributos de los estados de cosas, los acontecimientos, como una figura de la identidad: así como los predicados constituyen la identidad del sujeto ( $S = P$ ), los acontecimientos harían la identidad (esencia) de los individuos. Y ese punto de vista no sería tan exagerado si no fuera porque, al no poder concebir el ser sino bajo la forma de lo individuado y fijado, pierde del todo la diferencia de naturaleza entre el acontecimiento y su efectuar fáctica. Es por ello por lo que, en segundo lugar, la ecuación  $\text{ser} = \text{individuo}$  determina la oposición ficticia y estéril entre un mundo de esencias perfectamente individuadas e identificadas y una profundidad sin fondo en la que el sentido se desvanece y que sólo se refleja en proposiciones absurdas y contradictorias como única alternativa. Para superar ese modelo, la filosofía trascendental, primero con Kant y después con Husserl, toma el relevo de la metafísica en la cuestión del sentido. No pudiendo admitir por más tiempo la coextensividad ser-individuo, se apoya sobre la coextensividad del Yo y la re-

presentación. No es ya que todo ser (y todo el ser) esté individuado, es que toda representación del ser está subjetivada: es la representación de un objeto para un sujeto. La relación “estado de cosas-acontecimiento” sigue siendo pensada como la relación proposicional sujeto-predicado, que ahora ya no es el predicado analítico de un sujeto infinito, sino el predicado sintético de un sujeto indefinido (*cogito*). Pero la diferencia intrínseca “acontecimiento con- trafáctico/efectuación espaciotemporal” sólo puede concebirse bajo la identidad de un yo sintetizador.

Así pues, en contra al mismo tiempo de la filosofía trascendental y de la metafísica, es preciso observar que *el único elemento proposicional que expresa el acontecimiento atribuido a una mezcla física es el verbo*: es ahí donde la relación de predicación (analítica o sintética) es superada por la relación de expresión. Decíamos que, según Lévi-Strauss, el lenguaje comporta siempre exceso de significante y defecto de significado. Ahora podemos ver que ese exceso y ese defecto son las dos mitades del acontecimiento incorporal: como expresado de la proposición (significante excedente) y como atributo de los estados de cosas (carencia). Falta en el orden del significado (cuerpos) porque no es un cuerpo; sobra en el orden del significante porque no puede significar nada (ningún estado de cosas), porque no remite a los *facta*. “Marco Antonio ha muerto” expresa un *morir* incorporal, intemporal, neutral como la esencia aviceniana o el ser scotista, indiferente a lo particular y a lo general, al pasado y al futuro, a la afirmación y a la negación, a las palabras y a las cosas.

Volvemos así al modelo que ya nos es familiar: la síntesis disyuntiva. El significante y el significado pueden ser concebidos como series, y el acontecimiento como el elemento diferencial de las series que resuena en ambas sintetizando su divergencia. Quizás haya que hablar, no sólo de superioridad de la literatura angloamericana para la expresión de estas “contracciones” (Fitzgerald, Lowry, James, cfr. *LS*, 22), sino incluso de superioridad de la lengua inglesa para la expresión contractiva (*D*, cap. II). No ya “El árbol es verde” (S es P), sino *green-tree* (como verbo que contrae el acontecimiento). No: “El muchacho tiene ojos azules”, sino *the Blue eyed Boy* (es decir, “el-azul-ojeado-muchacho”, donde ya no hay un sustantivo-niño al que se atribuye la cualidad de ojizarco, sino que lo sustantivo es la conexión de los ojos, el azul y el niño). No: “Estoy caminando por la calle” (donde la calle “recibe la acción del verbo” accionado por el sujeto), sino *I'm streetwalking* (donde “callecaminar” se sustantiva como relación). Todos los sustantivos se convierten en infinitivos: no hay árbol o verde, sino la

contracción de ambos en el infinitivo concreto del Aiôn: verdearbolear, azulolear, callecaminar. Y todos los infinitivos se sustantivan, salvo el del verbo ser.

Sea la devaluación de una moneda: es un evento del tipo "arbolear" o "azulolear" que no depende de la materialidad de la moneda (cantidad de oro) ni de la inscripción que lleva en su superficie (valor de cambio). Sin embargo, una diferencia se distribuye en dos series heterogéneas dando lugar a una metamorfosis. La moneda tiene dos caras. En una de ellas, representa una cantidad de oro. Su valor es aún diferencial, se mide por la relación: monedas emitidas/reservas de oro. Pero su valor es determinado también en la otra cara, en otra serie que expresa su relación de fuerzas con respecto al mercado monetario internacional: moneda nacional/monedas extranjeras. La diferencia que circula en las dos series se explica diciendo que, por una parte, la posibilidad de almacenar reservas de metal depende de la relación de fuerzas exterior de la moneda (mercado monetario internacional) y, por la otra, el tipo de cambio de la moneda nacional en el mercado internacional depende de las reservas de metal-patrón (líneas de crédito y financiación). La devaluación es un acontecimiento que pone en comunicación dos series incommunicables. La moneda sigue teniendo el mismo "peso", pero contiene menos oro.

Cuando el presidente del tribunal pronuncia la frase "Se abre la sesión", se produce un acontecimiento ("sesionabrir", "sesionear") que cambia las relaciones físicas y semióticas de todos los que componen la situación, pero que no depende de la disposición física de los cuerpos en la sala (cualquiera que sea, la sesión queda abierta), ni del poder de persuasión del magistrado (podría decretar la salida del sol y el cielo no se iluminaría), ni de la alta gramaticalidad de la frase (la sesión no podría abrirse si la pronunciase el ujier). La devaluación de las monedas, las palabras del presidente del tribunal, repercuten sobre nuestros cuerpos, nos hacen sufrir, gozar, morir, vivir. Los atributos se pegan a nuestra carne como acontecimientos que transforman nuestras relaciones. Son esas líneas diferenciales que instituyen individuaciones al pasar ENTRE las ideas, ENTRE las ciudades, ENTRE las personas, ENTRE los cuerpos y, sobre todo, ENTRE las palabras y las cosas. En vano nos preguntaremos si pertenecen al mundo de las palabras o al de las cosas. Si el mundo de los términos, el mundo de "A" y de "B" es el mundo del ser, el mundo de "Y", el mundo del ENTRE, es el mundo del devenir, el devenir-mundo del devenir. No ya un devenir opuesto al ser, sino un devenir que es lo único que es.

#### 4.4. INCOMPATIBILIDADES A-LÓGICAS

El sentido se define así como acontecimiento: expresado en una proposición (contraído en el verbo infinitivo que resume la expresión) y atributo de un estado de cosas. Pero se plantea el problema de saber si hay una "comunicación de los acontecimientos" (LS, serie 24). No es un problema trivial: percibimos que no todos los estados de cosas son realizables al mismo tiempo (hay mezclas físicas que destruyen otras mezclas físicas, venenos que intoxican el organismo, etcétera), que no todas las proposiciones pueden afirmarse en el mismo sentido (puede haber entre ellas relaciones de contradicción). Si estas incompatibilidades físicas o contradicciones lógicas se proyectasen en el orden del acontecimiento, tendríamos que concluir que la divergencia entre palabras y cosas afirmada por el sentido como incorporeal es incompleta, y está afectada por la leibniziana condición de composibilidad.

El peligro parece ser éste: allí donde aparece una diferencia excesiva (o excesivamente pequeña), allí donde se presenta una disyunción exclusiva a partir de la cual yo dejaría de ser yo, el mundo se convertiría en un caos desordenado, el individuo dejaría de ser igual a sí mismo, el sujeto perdería su conciencia especular, etcétera, y la identidad, en suma, se disolvería en la diferencia. Pero la incompatibilidad puede ser de muchas clases: incompatibilidad lógica o contradicción conceptual ("Ningún hombre es rubio"/ "Todos los hombres son rubios"); incompatibilidad física (veneno/organismo); incompatibilidad a-lógica o pre-lógica (imposibilidad leibniziana entre individuos de mundos divergentes); incompatibilidad personal o componencial (la que existe, por ejemplo, entre significados incongruentes de un mismo significante), incompatibilidad moral, incompatibilidad trascendental, etcétera.

Mencionemos el caso de los peces de agua dulce de colores variables o apagados y los peces de coral de colores vivos y estables, en la disposición conocida como "de bandera" o "de cartel", como los describe Konrad Lorenz (1963). Nuestras observaciones nos conducen a la conclusión de que los peces de colores estables son territoriales y agresivos, mientras que los de colores variables no son ni lo uno ni lo otro (o lo son en un grado relevantemente menor). Podemos establecer una incompatibilidad física (estados de cosas, cuerpos), en el sentido de que la dotación genética (si fuera el caso) proporciona a los peces "de cartel" sus colores fijos y estables al mismo tiempo que codifica su comportamiento territorial-agresivo (reconocimiento conespecífico a larga distancia). De ahí podremos incluso deducir una contradicción lógica entre "tener



colores variables” y “ser territorialmente agresivo”, por ejemplo (después de que la repetición empírica haya incidido sobre el campo semántico).

Pero si desprendemos los acontecimientos incorporales de su inscripción en el orden del organismo y del concepto, hallaremos dos positivities bien distinguidas: “Colorearse en cartel”, por una parte, correspondiendo a otras tantas singularidades eventuales (“ser reconocido por un invasor conespecífico”, “reconocer a un invasor conespecífico”, etcétera) y, por la otra, “Colorearse variablemente” (que puede expresar “miedo”, “amor”, “camuflarse fácilmente”, etcétera). Se trata entonces de una incompatibilidad a-lógica entre “camuflarse” y “reconocerse” como predicados que no pueden pertenecer al mismo individuo (el mundo de los que se camuflan y el de los que se reconocen son imposibles): de ahí una divergencia (que, aunque puede estar recubierta por la “diferencia específica” entre las dos clases de peces, no queda subsumida por ella) entre los peces de coral y los de agua dulce. Esta diferencia es originaria con respecto a la contradicción lógica y a la causalidad física, y

*(...) lo único que hace la causalidad física es inscribirla secundariamente en la profundidad del cuerpo; y la contradicción lógica, por su parte, se conforma con traducirla enseguida en el contenido del concepto. (LS, p. 217)*

Lo que ahí aparece como insuperable es el ligamen sintáctico del individuo con su mundo, del sujeto con sus predicados. Puede idearse otro ejemplo para la incompatibilidad componencial: cuando para dos sentidos equívocos de una palabra no puede hallarse, remontándose en el “árbol componencial”, ningún nudo común del que derivarían “por analogía”. Ante la palabra “caballo”, aparecen posibilidades de interpretación imposibles. Según algunas, remite al “mundo” de los equinos de los que designa a un individuo o a una especie; según otras, remite el “mundo” de los estupefacientes. En cada mundo, y teniendo en cuenta los individuos que haya que considerar, la incompatibilidad se da como imposibilidad para la persona de romper su vínculo semántico con sus mundos e individuos correspondientes, cuando no están unificados por un tronco común o convergen hacia la figura de una conciencia sintética que los reúne.

A la pregunta “¿Es posible romper ese vínculo sintáctico o semántico con el mundo, es posible establecer ‘recorridos’ que superen la barrera de las incompatibilidades noemáticas o eventuales?”, debe responderse teniendo en cuenta que las singularidades sólo se oponen (incompatibilidad pre-lógica) unas a otras en la medida en que pertenecen a tal individuo o a tal mundo, es decir, en la me-

dida en que se conciben como predicados y no como verbos. Se oponen como acontecimientos efectuados, como virtualidades actualizadas, pero no en sí mismas (acontecimientos infinitivos): si el individuo se capta como variable fortuita (golpe de dados), capta la “infinitud del acontecimiento y la incompatibilidad desaparece. Se recordará que ésta era la función de las spinozianas “nociones comunes”.

No hay ni tiene por qué haber incompatibilidad de principio o absoluta, disyunción exclusiva entre “camuflarse” y “reconocerse” como tales acontecimientos, como es cierto que *Equinitas est Equinitas tantum* (la equinidad es sólo equinidad), y no incluye imposibilidad alguna entre “herbívoro” y “estupefaciente” (no hay orden de jerarquía ni recorrido obligado de convergencia). Camuflarse no es más o menos positivo, más o menos general, más o menos singular que reconocerse. Son contemporáneos en un tiempo infinitivo. Para elevarse hasta la síntesis disyuntiva es, pues, preciso dejar de analizar las singularidades como predicados y considerarlas como acontecimientos. Hay que concebir que, en “el Árbol es verde”, “verde” no es un predicado más general que “verde esmeralda” y más particular que “color”.

*El orden analítico de los predicados es un orden de coexistencia o de sucesión, sin jerarquía lógica ni carácter de generalidad. Cuando un predicado es atribuido a un sujeto individual, no tiene grado alguno de generalidad; tener un color no es más general que ser verde, ser animal no es más general que ser razonable. (LS, p. 147)*

En una palabra, hay que comprender que las pretendidas “binariedad” y “simetría” del orden del lenguaje (significante/significado, palabras/cosas) se convierten en estructuras ternarias, por decirlo así. Cuando Lévi-Strauss habla de ese elemento de doble naturaleza (exceso de significante, defecto de significado), lo hace ya pensando en un procedimiento para convertir las llamadas “organizaciones dualistas” en grafos ternarios, transformando las díadas simétricas en tríadas asimétricas.

#### 4.5. ESTRUCTURA, SERIE Y ACONTECIMIENTO

El ejemplo es bien conocido: sobre una parcela del significado (el territorio de una aldea) se constituye una oposición significativa: terreno de labor/terreno

no-cultivado. Pero en la serie aparece un elemento incongruente: el terreno virgen o la maleza, que no puede tener ningún significado y se presenta como exceso en la serie signifiicante y defecto en la significada. "La oposición entre terreno trabajado y terreno sin cultivar exige un tercer término, maleza o selva —es decir, tierra virgen— que circunscribe el terreno binario pero también lo prolonga, porque el terreno trabajado es al terreno no-cultivado como éste es al terreno virgen." Vemos ahí cómo el aparente dualismo de los términos (significante/significado) se disuelve en una serie:  $a/b = b/c = c/d = d/e...$  De este modo, el etnólogo se ve llevado a la consideración de instituciones sociales que podríamos llamar "de tipo cero" (por analogía con el "Fonema cero" de Jakobson, que no es *ningún* fonema —sino exactamente cualquiera— pero se opone a la ausencia de fonema). "Estas instituciones carecerían de toda propiedad intrínseca, salvo la de introducir las condiciones previas para la existencia de la sociedad a la que pertenecen. La sociología se encontraría, así, ante un problema esencial: la existencia de instituciones desprovistas de sentido, salvo el de proporcionar un sentido a las sociedades que las poseen" (Lévi-Strauss, 1968, pp. 119-148). En otras palabras: el sentido no es originario sino derivado, generado por el sinsentido que establece sus condiciones de posibilidad.

Es en este contexto en el que se puede decir que toda estructura comporta una serie, un procedimiento de serialización, y un mecanismo de resonancia del elemento divergente que pone en comunicación todas las series, elemento del sinsentido que otorga su sentido a todos los demás. En el esquema clásico de la estructura levistosiana aplicada al mito de Edipo, que reproducimos, cada columna presenta una serie de "mitemas". Leídos de izquierda a derecha y de arriba abajo, se observa que cada mitema es una relación: *a*, la relación de Cadmo con Europa; *b*, la relación de Cadmo con el dragón, etcétera; cada columna es una serie: la primera podría leerse: la relación de Cadmo con Europa es a la relación de Edipo con Yocasta como esta última es a la relación de Antígona con Polinices; lo que se representaría así:  $a/i = i/k$ . Por su parte, las series son divergentes: por una parte, "relaciones de parentesco hipervaloradas o demasiado cercanas"; por otra, "relaciones excesivamente exacerbadas de rivalidad o enemistad". En suma, la columna I afirma lo que la II niega, y la III niega lo que la IV afirma (autoctonía del hombre). Pero esta divergencia de las series se comunica a través del "elemento sinsentido" o diferenciador: "(...) dos relaciones contradictorias son idénticas entre sí en la medida en que cada una es, como la otra, contradictoria consigo misma" (*op. cit.*, p. 196).

I	II	III	IV
Cadmo busca a su hermana Europa, raptada por Zeus (a)	Los espartanos se exterminan mutuamente (c)	Cadmo mata al Dragón (b)	Lábdaco (padre de Layo) = "cojo" (?) (d)
Edipo se casa con Yocasta, su madre (i)	Edipo mata a su padre, Layo (e)	Edipo inmola a la esfinge (g)	Layo (padre de Edipo) = "torcido" (?) (f)
Antígona entierra a Polinices, su hermano, violando la prohibición (k)	Etíocles mata a su hermano Polinices (j)		Edipo "piehinchado" (?) (h)

Nos guardaremos de pensar que lo que las series unen o reúnen son predicados que se "deducirían" de la definición esencial de un individuo. Se trata de acontecimientos o singularidades pre-individuales del tipo "rescatar", "enterrar", etcétera. Estos acontecimientos –"ser raptada por Zeus", "luchar contra el –"Dragón"– son las casillas vacías (afecciones o casos del mundo) que determinarán a quien las ocupe como Edipo, Layo, Cadmo, etcétera, dependiendo de las variantes del relato mítico (Homero, Sófocles, Freud).

El campo del sentido exige, pues, el paso por el acontecimiento incorporal como aquello que hace posible el lenguaje. Se trata del campo intensivo de individuación, sólo que ahora se ha convertido en un campo trascendental. La subjetividad tiene, en efecto, un fundamento trascendental, pero este fundamento no tiene la forma de una conciencia. El error de la filosofía trascendental no es otro que el de concebir el fundamento a imagen y semejanza de aquello que está llamado a fundar, de calcar lo trascendental sobre lo empírico (es por eso por lo que el campo trascendental tiene siempre la forma de un yo o de una

conciencia, tanto en Kant como en Husserl). En ese modelo, la imposición de la “semejanza” como regla de transición de lo empírico a lo trascendental, de las proposiciones o de los estados de cosas al sentido incorporeal que expresan, sigue impidiendo el acceso al campo trascendental como a-subjetivo y pre-individual, anónimo, impersonal o, mejor, indiferente a lo personal y a lo impersonal, la cuarta persona del singular.

La ontología y la filosofía del lenguaje que se desprenden del análisis de Deleuze poseen también su ética, una ética que nada tiene que ver con la moral. Si es cierto que no somos dueños de que nos suceda aquello que queremos, también lo es que sí lo somos (aunque para ello hay que cumplir la condición más difícil: disolver la identidad del yo para trascender la imposibilidad y afirmar la divergencia en cuanto divergencia) de querer aquello que nos sucede. *El Amor fati* no tiene más significación que ésta: querer, en aquello que nos sucede, no la efectuación espaciotemporal del acontecimiento (el accidente), que puede conllevar toda clase de desgracias, injusticias y malos encuentros, sino la mitad inefectuable, inactualizable del acontecimiento, cualquiera que éste sea —como acontecimiento cualquiera, *Eventum tantum*— y sin interpretación de ningún tipo. Lo que no tiene nada que ver con la resignación (que es una forma compleja de la auto-inculpación y de la creencia ingenua en el “libre arbitrio”). Ese residuo imborrable, eterno infinitivo del acontecimiento, es lo que los estoicos denominaban “uso lógico de la representación”: la forma de extraer de ella el acontecimiento incorporeal (LS, series 20 y 21). Se define como lo “común” (divergente) a las proposiciones y a los cuerpos. Fue reconocido por Wittgenstein en lo que llamaba, en el *Tractatus*, forma lógica de la representación, eso “idéntico” que comunica el *Satz* y *Sachverhalt*, el decir y el existir, la figura y el hecho, la teoría y el suceso. Cuando Wittgenstein afirma que hay una forma lógica común entre la grabación de los microsurcos de un disco de polivinilo, los sonidos transmitidos por las ondas acústicas, las notas de esa música escritas en una partitura y la música misma en tanto escuchada por un destinatario, alude al uso lógico de la representación, a aquello que hace a la, representación “comprehensiva” (fantasía cataléptica), en la terminología estoica. No es proposición ni estado de cosas, sino forma lógica. No es del orden del decir ni del orden del ser, sino del orden del mostrar. La representación *comprende* (comprime) algo que no representa, que sólo expresa, el modo mismo como los acontecimientos incorporeales intervienen en los cuerpos sin tocarlos y los transforman.

También Peirce descubrió esta dimensión semiótica bajo el nombre de primariedad: orden de la *cualidad independiente* y sin referencias, cualidad pura

que sentimos mejor que concebimos: el afecto expresado (contraído) por una proposición, el terror de un rostro estremecido ante el abismo, y que no se parece a (ni se puede inducir a partir de) el rostro o el abismo. El “rojo” que permanece indiferente a la modalidad de la proposición (“Esto es rojo”, “Esto no es rojo”), sin grado de jerarquía ni generalidad. El “hay que callarse” que se encomienda al filósofo en su actividad elucidatoria no está en absoluto lejano de la ataraxia estoica, inmutabilidad o impasibilidad que corresponde como afecto al momento en el que el individuo se capta como acontecimiento y rebasa toda incompatibilidad al rebasarse a sí mismo. Para ello

*(...) sería necesario que el individuo se captase a sí mismo como acontecimiento, y que, a su vez, el acontecimiento que se efectúa en él lo captase igualmente como otro individuo injertado en él. Entonces, no se comprendería (...) este acontecimiento sin comprender y querer al mismo tiempo todos los demás individuos como acontecimientos. Cada individuo sería como un espejo para la condensación de singularidades. Cada mundo, una distancia en el espejo (...) para que el individuo, nacido de lo que acontece, afirme su distancia con todo otro acontecimiento y así pase por todos los demás individuos implicados por los otros acontecimientos y extraiga un único acontecimiento. (LS, p. 226 y ss.)*

No es la unidad abstracta del ser lo que ahí se anuncia, ni la comunidad ideal del sentido común en la república de los espíritus. No es que los individuos pierdan sus diferencias en favor de la identidad del ser, es que sus diferencias han dejado de separarles entre sí y de (l) ser. Sus diferencias son nada, pero no la nada = 0, sino el 0/0 de la expresión  $dx/dy$ , la *inigualable* nada de la diferencia que el ser —no menos que los entes— es.

## 5. LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA





*Para muchas personas, la filosofía no es algo que se hace, sino que preexiste ya hecha en un cielo prefabricado. Sin embargo, la teoría filosófica es ella misma una práctica, no menos que su objeto. No es más abstracta que su objeto. Se trata de una práctica de los conceptos, y se la juzga en función de otras prácticas con las que interfiere. (C-2, p. 365)*

En sus *Diálogos* con Claire Parnet, Deleuze hace una distinción en su obra. Tanto en los trabajos monográficos como en *LS* y *DR*, su propósito era *describir* cierto ejercicio del pensamiento que, como hemos visto, se opone punto por punto a las exigencias de la representación: pensar, sentir, querer la diferencia es también pensar, sentir, querer de forma diferente. Este ejercicio puede ser descrito en un autor particular como desmontaje de una zona de la problemática de la diferencia en la historia de la filosofía, o bien hablando en nombre propio, como deconstrucción completa de la representación y de su historia. Cuando se toma esta última vía, la representación como historia de lo Mismo es sustituida por una “ontología pura” (y plural) de la diferencia que es asimismo lógica (filosofía del lenguaje) y ética. Pero, porque no parece suficiente contentarse con estos objetivos, hay un “tercer Deleuze” al que reconocemos en el tándem Deleuze-Guattari. La razón es sencilla: no basta *describir* otro ejercicio del pensamiento, hay que ejercerlo efectivamente de otro modo, llevándolo sin ambages sobre las cuestiones más candentes de la actualidad.

En el panorama histórico (social y político) del momento en que se inicia el programa de *Capitalismo y esquizofrenia*, late el profundo movimiento –mixto de euforia y de decepción– derivado de los trastornos estructurales ocasionados en las sociedades europeas por la revolución de Mayo del 68. Esto nos parece hoy incomprensible, y hay que mirarlo como a una distancia de años luz, pero la revolución era entonces una cuestión de actualidad.

*Soy de los que vivieron los años sesenta como una primavera que se anunciaba interminable; es por ello que no me acostumbro sin dificultades al largo invierno de los años ochenta.* (Guattari, 1986, p. 7)

Desde entonces, y como para puntualizar la obsolescencia del problema, muchos intelectuales han reflexionado sobre el porvenir de la revolución, casi siempre para terminar en la idea de una revolución sin porvenir. Pero “la pregunta por el porvenir de la revolución es una mala pregunta porque, mientras se plantea, hay otras tantas personas que no devienen revolucionarias, porque la pregunta se hace precisamente para eso, para impedir la cuestión del devenir-revolucionario de la gente, a todos los niveles y en todos los aspectos” (D, p. 176).

Este factor histórico y político dejará su huella en el *giro* de buena parte de la filosofía francesa hacia la reflexión sobre el problema del poder. Deleuze (AE y MP) y Foucault (con el programa abierto con *Vigilar y Castigar*) vuelven a ser los mejores exponentes de ese *tournant*. Pero si es hacia esa cuestión hacia la que se gira, no es sin embargo *desde ella*. Al contrario, tanto Foucault como Deleuze habían invertido parte de su capital intelectual en el movimiento que, también entonces, se imponía con pasos de gigante: el estructuralismo. En LS hay varios pasajes elogiosos para el movimiento capitaneado por Lévi-Strauss y para el estructuralismo en general. En LS y DR, Althusser es citado como testigo de la lectura deleuzeana de Hegel. Foucault, en *El Nacimiento de la clínica*, había designado explícitamente su quehacer como “análisis estructural”. Bien es cierto que, en su caso, el modelo analítico procedía más de G. Canguilhem que de Lévi-Strauss, y que el autor de *Las palabras y las cosas* se sirvió de él para perder algunos de sus anclajes en la fenomenología epistemológica de corte bachelardiano.

En el caso de Deleuze, la impronta del estructuralismo no encontró la vía de calado a través de Althusser (cuya mención es muy marginal) o de Lévi-Strauss (con cuya metodología no ha entrado nunca en conflicto frontal), sino a través del psicoanálisis. El estructuralismo, nacido en principio de la lingüística, se asienta enseguida en la etnología con sorprendentes efectos. Pero, en Francia, tiene especialísima importancia como factor de cohesión y prestigio del movimiento el impulso inusitado dado al psicoanálisis por vía de su introducción en el estructuralismo, en la palabra y en la pluma –nunca abandonadas por el genio Witz– de Jacques Lacan. En DR, donde el psicoanálisis ocupa un papel en absoluto tangencial, y donde se invoca la tópica freudiana del inconsciente como

relevo adecuado para la estética trascendental kantiana, la influencia del lacanismo es menos perceptible. Pero en *LS*, a pesar de reticencias y críticas que no pueden considerarse accidentales, y que han sido cuidadosamente puntualizadas por Deleuze en notas a pie de página, la presencia de Lacan no puede ocultarse. En el "Prefacio", Deleuze define su ensayo —en definitiva, el primer ejemplar del anunciado modo de escribir libros de filosofía diferentes, cuando se escribe la diferencia y no ya sobre ella (para borrarla)— como "una novela lógica y psicoanalítica". Es una definición harto modesta, pues *LS* es también un tratado de ontología (y, por cierto, de ontología pura) y de ética de la univocidad.

En la lectura de *LS*, hemos insistido por nuestra parte en el aspecto lógico (ético-ontológico) de la "novela": las génesis estáticas —lógica y ontológica— del sentido, el individuo y el acontecimiento, dejando de lado la "novela psicoanalítica", por cuestiones de economía y estrategia. Pero es el caso que, a partir de la serie 27 de paradojas y hasta el final, se inicia la otra cara de la obra, la "génesis dinámica" del individuo y el sentido. En ella, el vocabulario (esquizofrenia, depresión, castración, fantasma, zona erógena, neurosis, perversión, etcétera), los personajes (Edipo, el padre, la madre, etcétera) y los autores citados (M. Kellin, R. Pujol, Laplanche y Pontalis, L. Irigaray, Lacan, Leclaire, etcétera) delatan un empleo generalizado de la teoría psicoanalítica estructural. Se trata, evidentemente, sólo de eso: un *empleo* del psicoanálisis lacaniano, no una subordinación a la escolástica de Lacan o a los postulados del estructuralismo. Derrida, en un ensayo asombrosamente lúcido ("La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas"), señalaba ya en la misma época las incompatibilidades de base y de fondo entre el estructuralismo en cualquiera de sus versiones y toda filosofía sustentada en presupuestos nietzscheanos.

En *AE*, como el propio subtítulo declara, esta connivencia del psicoanálisis desaparece del todo, y hay una crítica muy profunda del freudismo, del lacanismo y del estructuralismo (en ello se siente el peso de F. Guattari en el tándem); algunas ediciones posteriores de *LS* aparecen con una advertencia preliminar contra la presencia masiva del proyecto psicoanalítico en la obra. Esto podría parecer una cuestión de estilo o de terminología, aderezada con discusiones grupusculares achacables a las tensiones políticas internas de L'École Freudienne de París, de la que Guattari siguió siendo miembro hasta su disolución y, en suma, una forma de servidumbre al "aire de los tiempos".

A ello nos inclinaría la "recepción" efectiva de la obra: consigna generalizada de silencio en los círculos filosóficos, políticos y psicoanalíticos (*vid.* Guattari, 1977). No es así, sin embargo. En *AE*, pese al provocador lenguaje de guerra

empleado, hay todo un intento de redefinición del psicoanálisis desde una perspectiva radicalmente enfrentada al ambiente clínico-burocrático de las sociedades de psicoanálisis, como también un intento de redefinición de la actividad política al margen de las estructuras jerárquicas de las organizaciones de clase. Sea como sea, el *corte* entre la perspectiva de *LS* y la de *AE*, determinado por el “abandono” del psicoanálisis, deja en suspenso toda la cuestión de la génesis dinámica del individuo, el sentido y el acontecimiento. Esta génesis no será enteramente reconstruida de acuerdo con los nuevos puntos de vista —esto es, corregida y aumentada— hasta *MP*, aunque una obra “monográfica” como *KLM* llena ya el vacío abierto por la renegación del psicoanálisis y proporciona un nexo de unión entre el “segundo” y el “tercer” Deleuze.

Si *AE* es un debate al filo de las más cruciales cuestiones del momento, con el estructuralismo en su época de máximo esplendor (la etnología y el psicoanálisis), *MP* representa, en algunas partes de su proyecto, la liquidación definitiva de cuentas en el terreno fundacional del análisis estructural: la lingüística. Y no para replegarse, desde la palabra codificada, hacia una escritura que sería más profunda y primordial, en la que poder asistir al movimiento impensable de la diferencia, como fue el caso de Derrida, sino para profundizar en la diferencia hacia la *pragmática* (que, a partir de *MP*, se convierte en sinónimo de “esquizo-análisis”). Por ello, en el segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*, la atención prestada al psicoanálisis es, en general, muy escasa.

Es tan imposible como inútil intentar medir el influjo de Guattari en este giro. Su encuentro con Deleuze sólo puede explicarse como la “feliz coincidencia” (sustentada en fortuitos movimientos históricos) que permite una conexión infrecuente entre filosofía, política, estética y psiquiatría. Si los antecedentes de Deleuze (J. Hyppolite y F. Alquié) no permitían prever su desarrollo posterior (conocemos sus relaciones con Descartes y Hegel), por parte de Guattari encontramos un largo pasado de militancia comunista e intervención en grupos minoritarios, un trabajo continuado (psiquiátrico) de análisis institucional en la Clínica La Borde del Dr. Oury, y una pertenencia siempre cuestionada y cuestionante a la Escuela de Lacan (de todo lo cual *AE* traza un retrato poco alentador), cuyas experiencias prácticas y teóricas quedan resumidas en la recopilación antológica *Psicoanálisis y transversalidad*.

Digámoslo de nuevo: es poco frecuente encontrar casos de autores que, desde órdenes aparentemente tan distantes, emprendan una colaboración tan ambiciosa y a tan largo plazo como Deleuze y Guattari. La filosofía no parece el terreno más apropiado para “escribir entre dos”. Pero quizá la forma elegida

para la redacción de *Capitalismo y esquizofrenia* revela un fondo: la variación en el ejercicio (disjunto) del pensamiento. Para escribir de otro modo hay que eliminar la imagen del pensamiento (y del libro, y del mundo) como soliloquio de una conciencia o como diálogo entre aspirantes a la verdad que conversan para *hacer desvanecerse la diferencia* entre sus opiniones. Quizá haya que pensar que el discurso filosófico requiere al menos ser dos para hacer la diferencia, para hacer la multiplicidad. Porque de eso se trata. No de pensar ciertas ideas (“diferencia”, “multiplicidad”) ya dadas y hechas en una totalidad orgánica que sería la filosofía (incluso una “nueva” filosofía, una nueva imagen del pensamiento), sino de *hacer* la diferencia y *hacer* la multiplicidad en la práctica rigurosa del concepto y en contacto necesario con otras disciplinas que atraviesa y la atraviesan. De esta forma se conjura la llegada de esa “mala hora” del pensador, cuando “mediodía-medianoche, llega el momento de preguntarse: ¿qué es la filosofía?” (C-2, p. 366). Porque la filosofía no es nada. La teoría de lo que hacemos hay que hacerla, y hay que vigilar muy de cerca lo que hacemos de la teoría, lo que hacemos con ella y al hacerla.

### 5.1. UN INCONSCIENTE A-PSICOLÓGICO

Ante todo, una pregunta es necesaria: ¿por qué, en el terreno mismo en el que se renuncia a las vías interpretativas abiertas por el psicoanálisis, seguir no obstante hablando de “esquizofrenia”? ¿por qué designar la labor que se emprende como “esquizo-análisis”? ¿No implica ese proceder cierta dependencia conceptual de la clínica y de la terapia psicoanalíticas? Pero Deleuze, precisamente a propósito de Artaud, cuyas citas desempeñan un papel primordial en AE, había indicado que:

*La esquizofrenia no es únicamente un hecho humano sino una posibilidad del pensamiento, que no se revela como tal sino en la abolición de toda imagen. (DR, p. 192)*

Así, la esquizofrenia designaba ya en ese momento el uso discordante de las facultades como ejercicio del pensamiento fuera del molde del sentido común y como pensamiento sin imágenes, sin presupuestos objetivos ni subjetivos. Pero en AE se va más lejos.

*(...) la esquizofrenia es el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como "realidad esencial del hombre y la naturaleza". (AE, p. 14)*

Es necesaria, pues, una doble precisión: en primer lugar, "esquizofrenia" no remite a la entidad clínica así denominada, que no es sino una producción hospitalaria artificial obtenida, según recordaba R. D. Laing, por la "paralización del proceso" esquizofrénico, y que no puede confundirse con el proceso mismo. En segundo lugar, sería difícil denunciar en el uso de la voz "esquizofrenia" por Deleuze y Guattari una dependencia de la nosología psicoanalítica, porque la esquizofrenia es precisamente el límite clínico del psicoanálisis, la psicosis que se cierra a su campo de acceso (no se puede recostar al esquizofrénico en el diván). Hay un uso deliberadamente "psicoanalítico" (freudiano) de la esquizofrenia en AE, pero no reside en ese punto.

En su caracterización del inconsciente, Freud define un proceso al que llama "primario" y en el que la energía del Ello no está ligada aún a objetos completos y determinados o a personas definidas y con funciones asignables (el padre, la madre, etcétera): es una libido en estado puro o, para recuperar nuestro vocabulario, un campo de variación intensiva poblado por singularidades impersonales, pre-subjetivas y pre-individuales. Este proceso (cuya importancia política y estética ha sido sistemáticamente señalada por J. F. Lyotard, 1971, 1973<sup>1</sup>, 1973<sup>2</sup> y 1974) es el que permite comprender la fase "perverso-polimorfa" de la ontogénesis: la "libre circulación" de la energía deseante no está organizada en torno a la primacía centralizadora de las zonas genitales (en palabras de Freud, "todo el cuerpo es una zona erógena") y, por tanto, no puede entrar en el circuito de la culpa o de la asignación de responsabilidades; de hecho, categorías como "complejo de culpa" o "complejo de Edipo" carecen ahí de aplicación y sentido. Es un deseo no definido por la ley ni envenenado por la culpa (pues la ley llega al deseo, como en el mito de Edipo, sólo con el descubrimiento de su culpa). Podríamos pensar —como hace cierta ortodoxia— que este proceso es "anulado" o "superado" por los procesos secundarios de la formación de la personalidad. Pero, como por otra parte lo prueban los "trastornos de la personalidad", y especialmente la esquizofrenia, el proceso no desaparece con la "evolución" del individuo a la persona sino que acompaña todo su desarrollo y coexiste —desde luego, a nivel inconsciente— con él.

Deleuze ya había insistido (DR) en una observación tomada al pie de la letra del propio Freud: cuando hablamos de "el" inconsciente, nos imaginamos

ante todo un teatro donde tiene lugar una representación cuyos protagonistas son los componentes de la “familia nuclear”: el padre, la madre, el hijo (o, si se prefiere la terminología psicoanalítica, el padre muerto, la madre castrada, Edipo ciego y culpable, infinitamente avergonzado de sí mismo). Pero la tesis original de Freud no es ésta: el inconsciente, concebido en su realidad primaria y esencial, es sólo deseo, está plenamente colmado por la energía libidinal y su única actividad consiste en desear, tan sólo en desear. No en “representar”. Mientras sigamos pensando que la expresión “deseo inconsciente” miente “lo que queremos hacer sin saberlo (o sin quererlo)”, seguimos sustituyendo el deseo por una escena, por una representación, y olvidamos su naturaleza de energía libre y no-ligada. Ahí encontramos la razón última y profunda del rechazo por parte de Deleuze y Guattari del psicoanálisis centrado explícita (Freud) o implícitamente (Lacan) en la teoría del Edipo: se trataría de un capítulo ulterior añadido a la “historia de la representación”.

Como Deleuze ha mostrado de manera exhaustiva, la representación no es una estructura binaria compuesta por dos términos, “el representante” y “lo representado” (sujeto-objeto, palabra-cosa, etcétera), sino que siempre incluye un tercer elemento diferenciante que actúa como razón de la representación y que relaciona las dos series heterogéneas del representante y lo representado haciendo resonar en ellas las dos mitades incongruentes de su diferencia. Este elemento —la diferencia repetida en las dos series— no es representado. La representación actúa como reprimente de la diferencia, y lo representado no es nunca la diferencia misma, que es suplantada en la representación por una imagen desfigurada o desvirtuada de sí misma (esencia, identidad). Pero en el psicoanálisis esta estructura se complica.

El deseo como energía libre y no-ligada se inviste con las categorías de la intensidad =  $\emptyset$  de la afección que recorre el cuerpo-sin-órganos. Este campo intensivo se define, pues, por una energía (libido, deseo, intensidad) desvinculada de toda subjetividad o individuación que circula a su través en forma de flujos cortados y emitidos por singularidades variables, las *máquinas deseantes* o yoes larvarios del plano de variación. Los cortes o emisiones de flujos son las operaciones de síntesis pasiva (hábito, memoria, eterno retorno) que ya conocemos. El proceso (procesamiento) de esta energía libidinal, en tanto no sometido a individuaciones fijas y estables en condiciones de composibilidad ni a la síntesis de una conciencia, sino como ejercicio disjunto y discordante de las facultades (imaginación, memoria, entendimiento, socialidad, sensibilidad, etcétera), es llamado *esquizofrenia* como proceso universal de la producción deseante; esto

es, proceso por el cual el deseo se produce y se reproduce. Y, puesto que este campo fundamenta la posibilidad de toda con(s)cienza, no puede entrar a formar parte de ella, y recibe en este concepto el título de “inconsciente”. Pero ya no es un inconsciente psicológico, como lo era en Freud, sino un inconsciente ontológico, como lo era en Hume, Bergson, Spinoza o Nietzsche. Así, el “deseo inconsciente” ha heredado a la vez las cualidades del *conatus* de Spinoza, que definía el deseo como esencia del hombre y consideraba irrelevante la distinción entre deseo consciente e inconsciente, y las de la *voluntad* nietzscheana, pues también Nietzsche consideraba esa voluntad como “esencia” del hombre y decretaba su naturaleza forzosamente inconsciente, al menos bajo su forma superior. En este sentido la esquizofrenia se convierte en “realidad esencial del hombre y la naturaleza”.

La investidura del deseo con todas estas determinaciones proporciona el concepto (sin imagen) de un inconsciente no psicoanalítico. Pero, al mismo tiempo, lo hace incompatible con la representación, por razones que ya conocemos sobradamente. Así, tenemos que admitir *a priori*, y aunque aún no conocamos las vías concretas que han de satisfacer esta hipótesis, que el psicoanálisis en cuanto representación del deseo es necesariamente un procedimiento de falsificación del deseo, y que la imagen psicoanalítica del deseo como pulsión que tiende a la transgresión de una ley (el tabú del incesto), como deseo edípico, y que presenta su caracterización más esencial en una fantasía o escena originaria (las fantasías intrauterinas, de coito parental, de castración, etcétera) sólo puede ofrecer una imagen desplazada (*refoulé*) del deseo, porque el deseo no tiene imagen, es lo reprimido (*reprimé*) por toda imagen o toda representación. Incluso la “psicologización” del inconsciente sería ya el principio de esa falsificación. En suma, la teoría psicoanalítica del deseo (y éste es el principal interés que presenta) es la imagen invertida del deseo.

Sólo que esta manera de hablar parece depender aún del psicoanálisis. ¿No dice el psicoanálisis mismo que el deseo sólo puede sobrevivir como reprimido, como sometido a la ley, como deformado por esa representación que es la única forma en la que deviene social, política y culturalmente tolerable? En efecto, decir que el deseo es “lo reprimido de la representación” conduce inmediatamente a una pregunta: ¿quién o qué, cómo y por qué ejerce esa represión? El deseo es lo reprimido, pero ¿quién es el represor? No podemos responder simplemente “la sociedad” sin que surjan preguntas urgentes y muy complejas: ¿cómo sería posible tal represión?, ¿habría que retornar al “pesimismo freudiano” de *El malestar en la cultura*, que funda toda posibilidad de civilización en



la represión del deseo, que por naturaleza sería anti-social (tiende a la transgresión del tabú del incesto, hace imposible la familia y convierte la sociedad en confraternidad de parricidas)? ¿O quizás a una posición mas refinada, el “estructuralismo lacaniano”, que determina que todo orden simbólico –y la cultura toda, como acaba de recordarnos Lévi-Strauss– se instituye sobre la represión del deseo que, sólo ella, hace posible el lenguaje? ¿Cómo y por qué la sociedad vendría obligada a reprimir el deseo?

### *5.1.1. El deseo y lo social*

Si queremos dar algún sentido a esa fórmula consoladora pero, ingenua, “es la sociedad quien reprime el deseo”, hemos de liberarnos ante todo de las connotaciones más incómodas que suscita. Es cierto que, para evitar el carácter de “universalidad psicoanalítica” que transpira, Reich y Marcuse supieron hacer una puntualización muy necesaria: no es la “sociedad”, sino una determinada forma de organización de la sociedad, de la producción y reproducción social (precisamente, esa que llamamos “capitalismo”). Pero, a pesar de la necesaria puntualización, uno y otro denunciaron la represión como un agente, ora de la “infraestructura económica”, ora de la “ideología” que se desprende de ella y representa los intereses de las clases dominantes. De esa forma, la sociedad, aunque hablemos de “una determinada organización de la producción y reproducción de la sociedad”, sigue permaneciendo como una abstracción, y la única forma de represión que bajo esa imagen podemos concebir no sobrepasa las figuras del sacerdote o del policía prohibiendo la realización de los deseos como agentes de un poder abstractamente establecido, anclado –como mucho– en sus personales y psicológicos “malos instintos” creados. En escritos muy importantes, Foucault (1976) ha mostrado cómo los sacerdotes primero (la pastoral tridentina) y la policía después (la organización del poder en las sociedades disciplinarias) inventan y canalizan el deseo que presumen de prohibir. En otro registro, el propio Lacan enseñó que la ley es inmanente al deseo, en un terreno en el que el propio Freud ya señalaba cómo la ley dice lo que prohíbe (decir). Y para completar la lista, antes que todos ellos, Agustín de Hipona, en sus escritos antipe-lagianos, había ya expuesto que la ley no es un modo de obstaculizar el deseo de transgredirla, sino que lo inflama y lo excita de modo particular. Es una vieja tesis de la que tanto el Marqués de Sade como Bataille supieron extraer los mejores frutos.

Así que, contra la ingenua esperanza de encontrar un responsable último de la represión del deseo, se levantan las objeciones preñadas de sensatez de Spinoza o Hume: sólo un afecto puede reprimir otro afecto, sólo una fuerza se opone a otra fuerza (Nietzsche), sólo una pasión incide sobre otra. No podemos invocar "la sociedad" (ni "la ideología" o "la infraestructura") como abstracción para explicar la represión del deseo, como no podemos invocar la simple "mala fe" de la representación para explicar la ignorancia de la diferencia. Lo abstracto no reprime a lo concreto, porque ni siquiera puede tocarlo. No hay más remedio que enfrentarse a esta conclusión de aspecto paradójico: si hemos de hablar de represión del deseo (por parte de la sociedad o la representación, de la infraestructura o la ideología), entonces tendremos que admitir que *es el deseo mismo el que ejerce la represión sobre sí*.

Y para hacer más inteligible esa fórmula, tenemos que comenzar por cuestionar la dualidad del deseo y la sociedad. Hemos definido el deseo como el campo intensivo pre-subjetivo, poblado por singularidades-máquinas deseantes y atravesado por el proceso esquizofrénico del inconsciente. Sabemos incluso cómo hallarlo o cómo llegar a él (a partir de la deconstrucción de la subjetividad o de la genealogía de la representación). Pero ¿de dónde procedería la sociedad? ¿Qué es lo social? ¿Sería como una ley o instancia trascendente de las alturas que se impone, que "cae del cielo" sobre el cuerpo-sin-órganos como una maldición? Ésa parece ser la explicación psicoanalítica. No podemos, por otra parte, recurrir a definir la sociedad como "natural", como inscrita en la naturaleza por vía de la naturaleza del hombre. Pues la naturaleza, "la esencia del hombre y la naturaleza" es la esquizofrenia, es decir, el deseo que carga el campo intensivo del inconsciente y hace circular los flujos libidinales entre las máquinas deseantes. Y ese proceso en nada se parece a una sociedad.

Volvamos a la tríada deleuzeana "Hume, Spinoza, Nietzsche". Hume es un moralista, pero para él no hay otra definición de *moral* que política. Se opone a la hipótesis de Hobbes de la sociedad como un contrato que pone freno a los egoísmos individuales. Para Hume, la naturaleza humana "pre-social" no se define por el egoísmo sino por la simpatía y la antipatía. Cada individuo es un manojito de afectos o pasiones por los que se instituyen en él simpatías, esto es, tendencias, instintos. Ciertamente, considerando el conjunto de los individuos, unas simpatías excluyen a otras y el resultado de su enfrentamiento natural sería, como en Hobbes, la guerra de todos contra todos. Pero Hume no define la sociedad como una ley que reprime los egoísmos individuales, sino como una institución (un conjunto de instituciones) que *inventa* un modo de prolongar

y proyectar las simpatías evitando su mutua exclusión (una especie de “síntesis disyuntiva”). Ya lo hemos visto en Spinoza: la política es el arte de organizar los encuentros; lo que, más profundamente, significa, una organización de los afectos y las pasiones, una *micropolítica del deseo* (Guattari, 1977). Nietzsche, finalmente: su proyectada historia de las *formaciones de soberanía* era ya un estudio de cómo ciertas constricciones y combinaciones de las fuerzas que configuran la *voluntad de potencia* dan lugar a ciertas formas de socialidad, de gregarismo, de individualismo, etcétera.

En definitiva, la definición marxista de la sociedad por el modo de producción, en tanto se atiene exclusivamente a la dualidad (abstracta) “infraestructura económica/ideología” es insuficiente. Hay una “infraestructura” más profunda que la económica, y una superestructura más influyente que la ideológica. En otras palabras, la sociedad, toda sociedad, no es más que una forma determinada de organización del deseo, de organización del campo intensivo en el que circula el deseo inconsciente y, por tanto, una cierta desorganización del proceso primario de la esquizofrenia. Es por eso por lo que la esquizofrenia, cuando es considerada como proceso y no como entidad clínica, amenaza toda forma de sociedad; y es por eso por lo que el deseo es “revolucionario”: no es que *quiera* la revolución o que quiera inconscientemente lo que los revolucionarios macropolíticos quieren de forma consciente; es que su querer, su desear, es en sí mismo revolucionario, pone en cuestión toda forma de dominación, de avasallamiento y de explotación. No hay dos producciones: el “modo de producción social” y el “modo de producción deseante”; la producción social es cierta organización, cierta “represión” de la producción deseante.

La sociedad se define por la codificación de los flujos. La circulación de los flujos, por la descodificación de la sociedad. El poder político no es otra cosa que una determinada codificación del deseo inconsciente. Y el cambio social es una suerte de descodificación. El funcionamiento de las máquinas deseantes estropea la sociedad como el funcionamiento de la sociedad estropea las máquinas deseantes. Podemos así juzgar en lo que valen todas esas “utopías” psiquiátricas que se pretenden críticas y no hacen sino prolongar los mitos más represivos del poder higiénico: una sociedad “sin locos” (esto es, sin esquizofrenia), una sociedad que funcionase perfectamente, sin estropearse jamás, sería una sociedad muerta, asentada sobre un cuerpo-sin-órganos vacío y sin intensidad. Al contrario, una sociedad es tanto más “libre” cuanto más se estropea, cuanto más permite circular los flujos del deseo a través de los circuitos políticos.

Por tanto, hemos de distinguir dos tipos de catexis o de posiciones del deseo, de formas de su organización o desorganización. Una, molecular, es la ca-

taxis esquizofrénica del deseo sobre el cuerpo-sin-órganos (proceso primario); otra es la catexis molar de las formaciones sociales. Así, toda formación social, toda organización política, todo movimiento y todo grupo (no menos que todo individuo), como fenómenos molares sobre la cara "social" del cuerpo-sin-órganos, encuentran su correspondencia en una catexis molecular, en un determinado "estado" de las máquinas deseantes sobre la cara esquizofrénica de la misma superficie.

Y si puede hallarse una analogía entre "la esquizofrenia" como proceso no-clínico y no-patológico y la catexis molecular del deseo, también la catexis molar o social, la organización política de las máquinas deseantes y la codificación de sus flujos encuentra una afinidad con una formación que es preciso desprender de su definición como entidad clínica: la paranoia. Pues la paranoia-entidad clínica no es sino la parodia, la producción artificial o la imagen humorística de lo que, a gran escala, es la propia producción social, la propia organización política.

*El paranoico, en el sentido clínico de la palabra, nos hace asistir al nacimiento imaginario del fenómeno de masas (...) El paranoico-máquina de masas es el artista de los grandes conjuntos molares, formaciones estadísticas o conjuntos gregarios, fenómenos de masas organizadas. (AE, pp. 289-290)*

Ahí, las "definiciones clínicas" de las enfermedades pierden su carácter clínico y psicológico y se muestran disponibles para un análisis de las formaciones sociales y de la historia de las formaciones sociales. Esta historia dobla y completa la "historia de la representación". Pues si el hallazgo de las síntesis pasivas de la subjetividad deconstruye la identidad del sujeto y libera las singularidades aprisionadas, el hallazgo de las síntesis pasivas del inconsciente deseante colectivo deconstruye la sociedad y la organización política de la represión y libera las máquinas deseantes. No hay que entender esta liberación como una "emancipación" o como un acceso a un idílico paraíso terrenal. Las máquinas deseantes, en la catexis esquizofrénica del inconsciente, son las que *hacen* también a su manera las catexis molares. Por ejemplo, un fascismo "molecular" no sería mejor ni más preferible que el fascismo molar-social, sino acaso más terrible y destructivo. Lo importante es la distinción de los dos niveles y la consideración de que, en la representación –y la representación política puede definirse ahora como falsificación del deseo representado y del deseo de los "representados –reprimidos"–, no basta ya ni siquiera considerar tres instancias, sino que, o bien consideramos sólo una (el deseo inconsciente, en tanto se or-

ganiza “esquizofrénicamente” a nivel molecular o se carga “paranoicamente” a nivel molar) o bien consideramos cuatro: 1) aquello que *ejerce* la represión (la organización social de la producción deseante); 2) la instancia que lo representa y sustituye, bajo la que se oculta en la representación; 3) aquello *sobre lo que se ejerce* la represión (la catexis esquizofrénica del deseo), siempre ausente de la representación, y 4) la instancia que lo desfigura en la representación, su imagen invertida o domesticada.

## 5.2. EL APARATO PERVERSO DE LA REPRESIÓN

El “esquizo-análisis” es el análisis de las formaciones sociales a este doble (o cuádruple) nivel. Por eso, en este primer sentido, se reserva el derecho del realizarse sobre *cualquier* formación social, pues toda formación social -pequeña o grande, actual o histórica- comporta una micropolítica del deseo por la que se define.

Hay, según Deleuze y Guattari, una doble fundación de la etnología: una, su fundación real (*royal*), incluso imperial, que, en una línea regresiva, nos conduciría desde Lévi-Strauss hasta Durkheim, pasando por Malinowski, Radcliffe-Brown o M. Mauss; otra, menor o secreta, que habría sido inaugurada por Nietzsche como *antropología política* o como *genealogía del deseo*, y que sería continuada en nuestros días en obras como las de P. Clastres (1980) o en el mismo Foucault (1984<sup>1</sup> y 1984<sup>2</sup>). La etnología “oficial” proporciona una imagen de la sociedad como circuito de intercambio; es conocida la célebre tripartición de Lévi-Strauss: intercambio de palabras (lenguaje), intercambio de cosas (comercio), intercambio de mujeres (relaciones de parentesco). La otra etnología o etnología “menor” concibe la sociedad a partir del desequilibrio (y, en suma, de una forma moderada de “guerra”), a partir de la deuda. Nietzsche habría indicado el camino en *La genealogía de la moral*, al designar el origen de todo el aparato perverso de la organización política:

*Toda la estupidez y la arbitrariedad de las leyes, todo el dolor de las iniciaciones, todo el perverso aparato de la represión y la educación, los hierros al rojo y los procedimientos atroces, no tienen más que un sentido: enderezar al hombre, marcarlo en su carne, volverlo capaz de alianza, formarlo en la relación acreedor-deudor, que, en ambos lados, es asunto de la memoria (una memoria tendida hacia el futuro).*

Nadie lo habría dicho mejor: la sociedad “primitiva” se define justamente por ese procedimiento, el *sistema de la crueldad* que graba un signo sobre la piel, la señal de una deuda en plena carne: una marca en el cuerpo, una huella en la memoria. Y es ahí mismo donde el criterio de la antropología “oficial” para designar a las sociedades “primitivas” se eclipsa: no se trata, como el propio Lévi-Strauss no ha dejado de mostrar, de sociedades *sin* historia; pero este criterio, que nos movía en otro tiempo a hablar de culturas “pre-históricas”, de forma equívoca, no puede ser sustituido por el que propone el estructuralismo, “pueblos sin tradición escrita”.

*Las formaciones salvajes son orales, vocales, pero no porque carezcan de un sistema gráfico: un baile sobre la tierra, un dibujo sobre una pared, una marca sobre el cuerpo, son un sistema gráfico, una geografía (...) Y si queremos llamar “escritura” a esta inscripción en plena carne, entonces es preciso decir, en efecto, que el habla supone la escritura, y que es este sistema cruel de signos inscritos lo que hace al hombre capaz de lenguaje y le proporciona una memoria de las palabras. (AE, pp. 151-195)*

De hecho, el único criterio —proporcionado esta vez por la etnología “menor”, de la mano de Pierre Clastres— para distinguir esas sociedades es éste: sociedades sin Estado.

Pero hemos dicho que toda organización social es una desorganización o una reorganización de la producción deseante. ¿Cómo sucede esto en el caso de las sociedades-sin-Estado? Acabamos de oír que todo comienza con una inscripción. Lo inscrito en el cuerpo son las relaciones de alianza; todo el ritual de la crueldad y el derramamiento de sangre sólo aspira a grabar en el cuerpo iniciático este mensaje que se ha de conservar siempre en la memoria: eres uno de los nuestros, un igual, y el signo tallado en tu carne lo denuncia. Como señalaba el texto de Nietzsche que hemos citado, la inscripción es *para* la alianza. No es el castigo de ningún delito o la expiación de una culpa, es el devenir-sensible de la alianza que define la relación del individuo con su grupo. La inscripción es en sí misma un conjuro (la fórmula ritual que acompaña siempre al tormento iniciático, pero que no “lee” sus letras), el mecanismo merced al cual la sociedad codifica los flujos de deseo asegurándose de que nunca circularán fuera de los márgenes del territorio sellado por el signo de la alianza. Si hay en ello —como indicaba también la cita de Nietzsche— cierta *perversidad*, no es por afinidad con la “entidad-clínica” de la perversión como es obtenida-producida por el psicoanálisis, sino que tiene que ver con el modo como los grupos loca-

les “negocian” los matrimonios para que las relaciones de alianza garanticen el sometimiento de los flujos deseantes descodificados.

El psicoanálisis, como “etnopsicoanálisis” (Devereux, Lévi-Strauss), se ha empeñado con frecuencia en ver en las sociedades primitivas un ejemplo particularmente exacerbado de represión de las pulsiones incestuosas, al otorgar un lugar relevante –sagrado– al tabú del incesto, por lo general no inconexo con el acceso a la jefatura tribal. Lo incorrecto de estas aplicaciones estriba en intentar derivar las alianzas del sistema de filiaciones, ignorando la imposibilidad de determinar, en el terreno de las sociedades “primitivas” o salvajes, las posiciones familiares que definirían una represión originaria del complejo de Edipo. Sucede aquí como con la distinción estoica de los cuerpos y las proposiciones: o bien estamos ya de lleno en el mundo de las filiaciones bien determinadas, únicas en el que el incesto es posible y concebible, pero entonces no puede realizarse porque está prohibido, o bien nos situamos antes de esas filiaciones y conexiones de parentesco, en el dominio donde los individuos no han sido aún marcados por la señal de la alianza y la filiación, y entonces no podemos suponer al deseo una pulsión “transgresional”, una tendencia natural a transgredir o a comportarse de forma incestuosa, porque el incesto no es posible ni definible.

*Es en este sentido en el que decíamos: siempre estamos más acá o más allá. Nuestras madres, nuestras hermanas, se funden entre nuestros brazos: su nombre se desliza sobre su persona como un sello demasiado mojado. Nunca podemos gozar a la vez de la persona y del nombre. (AE, p. 168)*

Así que podemos preguntarnos: ¿qué es preciso, qué clase de desnaturalización de las síntesis pasivas del inconsciente es necesaria para que el deseo pueda emprender la tarea de su propia represión? A lo que responden Deleuze y Guattari del siguiente modo: el orden del proceso primario no contiene más que máquinas deseantes que extraen de los flujos descodificados que las atraviesan sus “objetos parciales”, como ese órgano provisional que se constituye sobre el cuerpo-sin-órganos al filo de la vibración de una onda de intensidad variable que lo atraviesa. Para que el deseo pueda –por decirlo así– “avergonzarse” del propio proceso de su catexis y reconocerse en la imagen transgresional que de él ofrece la ley, hace falta que sea puesto como propiedad de un yo, sujeto fijo y especificado bajo tal o cual sexo como “responsable de sus máquinas deseantes”, y que los “objetos parciales” constituidos por las síntesis pasivas

de los flujos se conviertan en personas globales, especificadas por su parte bajo tal o cual sexo y dadas, por tanto, como prohibidas o permitidas –para una relación en el marco de un sistema de filiaciones. Ésa es la operación de la representación, que la “representación psicoanalítica” no viene sino a resumir y expresar en su forma más simplificada.

### 5.3. EL SIGNIFICANTE Y EL TERROR

Los grandes imperios despóticos representan un caso completamente distinto de organización de las catexis deseantes sobre el campo social. Podemos observarlo también a través del complejo circuito de la regulación de los regímenes de inscripción: en estos “modos de producción”, la marca de la sociedad no se efectúa ya sobre el cuerpo de sus individuos componentes, sino que la ley se graba sobre papel. Pero el mensaje que transmite no es ya el de la igualdad de los miembros en la alianza de grupos de iguales, sino el de la desigualdad fundamental con respecto a un déspota trascendente a la comunidad que ordena sus mandatos por escrito y a través de una escala infinita de emisarios, en una lengua distinta a la de sus súbditos (que se mantienen en estadio “oral”) –el lenguaje in-inteligible del significante– pero, no obstante, performativa: la inscripción del mensaje es ya su realización, la inscripción de la ley es al mismo tiempo determinación de la culpa y ejecución del castigo. Y designa una *nueva* alianza: todos los flujos convergen en el cuerpo del déspota.

Si la “máquina social primitiva” es un instrumento de codificación (de los flujos libidinales), la “máquina social bárbara” es un aparato de hiper-codificación. Cada grupo, cada aldea, puede hasta cierto punto conservar sus propios sistemas de codificación de flujos (alianza y filiación, lenguaje y parentesco), pero su lenguaje, al ser solamente oral, no se graba, no se inscribe en el texto indecifrible de la ley. Todos los códigos parciales están ahora incluidos, como micro-códigos, en un hiper-código que traduce y redobra su significado con connotaciones ilegibles; todos los códigos pueden ser traducidos a/y por la lengua del déspota, como todos los flujos de la producción deseante y social deben desembocar en su cuerpo, pero la lengua del déspota no puede ser traducida a/ni por ninguno de los micro-códigos, porque los súbditos no entienden el lenguaje del emperador y sólo “ven” su sello impuesto sobre los flujos que no podrían circular sin él. No comprenden, pero ello no les exime –bien al con-



trario— de obedecer sus órdenes. Como Spinoza ya había observado, hay una contradicción insalvable entre “obedecer” y “comprender” (sólo se comprende cuando se deja de obedecer, sólo se obedece cuando no se comprende). Hay una sola alianza: la que el pueblo le *debe* al déspota; y una sola filiación: la del déspota con su dios.

La inscripción primitiva señalaba, en efecto, una deuda, pero una deuda finita y liquidable. En la transcripción universal de la sociedad despótica, la deuda es la existencia misma y, por tanto, se vuelve infinita: nunca se trabajará lo suficiente como para pagarla, sólo se liquida con la muerte. Por eso el déspota tiene poder de vida y de muerte sobre sus súbditos. Se pregunta a menudo cómo el “deber-ser” (*Sollen*) puede nacer del ser (*Sein*), e incluso se atribuye a Hume el haber inventado una versión particularmente aguda de esa paradoja (la falacia naturalista). La política despótica nos muestra que el problema está mal planteado: no es primero el ser y, después, un deber que habría que derivar de él por un procedimiento que no alcanzamos a legitimar; al contrario, el deber precede al ser. Cada individuo nace de su doble moral, y su vida es el proceso del pago de la deuda que ha contraído al existir, y que sólo se salda definitivamente con la muerte (a menos que se continúe pagando en otro mundo, toda la eternidad): el imperativo siempre precede como la palabra del déspota cuyo sentido ignoramos pero que se aparece como significante en estado químicamente puro; significa, aunque no sepamos ni podamos saber qué significa; es la ley formal y vacía cuya fuerza no se puede resistir ni comprender; es letra, pero no se da a leer (el alfabeto es desconocido, el hiper-código es incognoscible), es ley, pero no puede ser comprendida: hay que *observarla*, se convierte en fetiche de adoración, objeto de culto, imagen trascendente.

El poder del déspota sobre sus súbditos es, pues, una metáfora de la organización despótica de las catexis libidinales moleculares: las “órdenes” del déspota traducen los “deseos” de los súbditos o, en otras palabras, los flujos descodificados del deseo son traducidos y reinterpretados en el hiper-código. Hay una razón profunda para que este tipo de formación social parezca frecuentar todas las formaciones sociales que le son posteriores. Y es que si las sociedades “primitivas” deben definirse por el rasgo político de la carencia de Estado (y de los procedimientos que conjuran la posibilidad de su formación), las sociedades despóticas son necesariamente sociedades de Estado. El vínculo de la escritura y el Estado ha sido bien establecido por Lévi-Strauss (*vid.*, por ejemplo, “Lección de escritura”, en *Tristes trópicos*).

El Estado es la materialización del significante puro al que no puede corresponder ningún significado. Por eso tiene los caracteres que Lévi-Strauss atribuía al orden significante:

*El Estado no se formó progresivamente, sino que surgió ya armado, golpe maestro de una sola vez, Urstatt original, eterno modelo de lo que todo Estado quiere ser y desea. (AE, p. 224)*

#### 5.4. DESCODIFICACIÓN Y ABSTRACCIÓN

Por su parte, las formaciones sociales capitalistas suponen un estado máximo de decodificación de los flujos de deseo, impensable o insoportable para cualquier otra formación social. El capitalismo, como organización social de la producción deseante, se define por dos movimientos concertados y complementarios: por una parte, la destrucción sistemática de los códigos "de grupo" o territoriales, del tipo de los que definían las relaciones de alianza en las sociedades primitivas. La catexis "perversa" o territorial del campo social impone una cuantificación exacta de todos los flujos, para poder establecer siempre cuándo y dónde han de manar, en qué cantidad, y en qué punto deben quedar obstruidos o bloqueados. Este conocimiento "exactamente inexacto" de lo que es demasiado o insuficiente sin unidad abstracta de medida, que ha desaparecido casi por completo de nuestra cultura (aunque funciona de modo subterráneo en las relaciones "sentimentales", de lealtad, de robo o de regalo, y en las "bandas" o grupos locales marginales con respecto a la producción y el intercambio sociales monetarizados), es el que no ha dejado de asombrar a los etnólogos "de campo" cuando observaban con cuánta exactitud o precisión los *salvajes* pueden determinar, en el proceso característico de intercambio de regalos u objetos preciados, qué tipo y qué cantidad de objeto es suficiente para saldar una deuda, para detener una guerra, para concertar un matrimonio, para celebrar una fiesta o para "comprar" otro absolutamente inconmensurable con el primero. El ritual es una vivencia de esa codificación, en la que se muestra la precisión de la cuantificación y la cualificación de los flujos.

Y ello vale tanto para las sociedades primitivas, en las cuales una precisa cantidad de flujo de mujeres, cuando se hace pasar a través del circuito adecuado, codifica tal o cual movimiento de respuesta en términos de flujo de regalos o bienes materiales, cuanto para las sociedades secretas de los perversos "moder-

nos", donde exactamente un flujo de objeto, en tal medida y cantidad determinada, codifica la irrupción de otro flujo inmediato en el circuito del placer.

Pero este mismo movimiento comporta la destrucción del hiper-código despótico que se imponía sobre los micro-códigos perversos. Como quedó dicho, la catexis despótica hacía que todos los flujos revirtieran en forma de impuestos hacia el objeto trascendente y volvieran a partir de él en forma de emanaciones milagrosas de vida y muerte. En este sentido, la organización capitalista conlleva la ruina de todas las codificaciones y sobrecodificaciones impuestas a los flujos a nivel molecular. La descodificación y la desterritorialización que se operan de este modo tienen lugar en beneficio de la conversión o abstracción de las cantidades y cualidades efectuadas por la mercancía y la moneda. La mercancía es un producto cuya magnitud engloba un trabajo abstracto, y remite a los diferentes trabajos cualificados necesarios para su producción. La moneda se instituye a sí misma en cantidad abstracta, capaz de equivaler a cualquier cosa, al valor de cualquier *quantum* o magnitud abstracta particular.

No es que el capitalismo haya inventado la mercancía o la moneda, pero las "mercancías" de las sociedades primitivas se movían en un círculo cerrado de mercados restringidos sin equivalente abstracto universal, y la acuñación de moneda estaba reservada en las sociedades despóticas al emperador. La "liberación" de esos dos dispositivos es la que nos hace pasar de los flujos codificados a las cantidades abstractas. Los flujos descodificados irrumpen en el campo social al margen de los códigos locales y de las inscripciones estatales o imperiales: los flujos sólo se relacionan con flujos. Todo flujo es expresión de otro contenido en él, o bien está a su vez contenido en otro que lo expresa.

Pero, *por otra parte*, la organización capitalista comporta un segundo movimiento, contemporáneo e inseparable de la aparición de ese "flujo de flujos" que hace abstractamente equivalentes a todos los demás. Tanto las segmentaciones de la catexis perversa como las hipercodificaciones de la despótica presuponen una carga directa del deseo en el campo social: todo el ámbito de la política y de la vida civil está libidinalmente catexizado. En la organización capitalista, por el contrario, el deseo se retira del campo social para proceder a la catexis privada de los órganos de un sujeto privado, separado del campo social. Los órganos (máquinas deseantes) se privatizan, la catexis social con la que estaban investidos (propiedad grupal o estatal) es retirada y contracargada, y aparecen como propiedades de un sujeto. Al haberse vuelto socialmente relevante la cantidad abstracta, la catexis colectiva de los órganos deja de ser necesaria en presencia de un "equivalente universal del deseo". Ahora bien, el retiro de la ca-

taxis colectiva produce una sobrecarga libidinal individual, a partir de la cual las propias personas privadas se constituyen, con sus yoes específicos y sexuales, como centros individuales de órganos. Por primera vez el cuerpo tiene un dueño *interior*.

Esto no debe hacernos olvidar que las personas privadas se producen como *funciones derivadas de las propias cantidades abstractas*, tal cantidad de trabajo o de capital. La raíz del dispositivo es, pues, el devenir-abstracto de la libido, su conversión en cantidad en una lógica axiomática; su efecto inmediato, el retiro de la catexis colectiva de los órganos; y existe una relación proporcional entre ambos: cuanto más se retira la catexis colectiva de un órgano, más crece su sobrecarga individual y, por tanto, la cantidad de "vida privada" ("privada", es decir, abstraída o escindida del campo social que es su origen). No es que ya no existan perversos, pero la perversión es ahora un fenómeno de la vida privada, secreto y a-social; lo mismo puede decirse de los déspotas convertidos en paranoicos familiares y domésticos. Cuando sobrepasan esos límites e implican al campo social mismo, se convierten en casos clínicos, ejemplos de una entidad clínica.

### 5.5. INVERSIÓN DEL PSICOANÁLISIS

Así, sólo bajo la peculiar organización del deseo que constituye la micropolítica del capitalismo encuentra el psicoanálisis su condición de posibilidad y la ocasión de convertirse en representación del deseo. Si Marx descubrió, a propósito de Adam Smith, una relación privilegiada entre "economía política" y sistema capitalista, ¿no habría que decir lo mismo de Freud? ¿No es acaso el psicoanálisis la economía política de la burguesía (centrado, precisamente en la "familia nuclear burguesa")? Pero hablar en términos de clase todavía es equívoco, pues las clases son fenómenos sociales molares cuya organización molecular debe ser especificada (todos los intentos de definir los límites de una clase por la conciencia de sus intereses o el nivel de sus rentas son equívocos o excesivos).

Más bien cabría decir que el psicoanálisis es la doctrina que expresa las condiciones precisas de represión del deseo en las sociedades capitalistas civilizadas. Estas condiciones se resumen fácilmente recurriendo a nuestro esquema cuatripartito de la representación: la organización social como agente de la represión se hace remplazar en la representación por un agente delegado y se-

cundario, la familia; y la (in)organización libidinal es representada –invertida– como pulsión incestuosa. El psicoanálisis no es más que el desarrollo de este esquema y una combinatoria de las relaciones posibles entre sus personajes. Cumple así la función que se le asigna: mantener el deseo cortado del campo social y separado de la organización de la producción social a la que se subordina.

Para ello no basta, es cierto, con la desnaturalización del inconsciente que consiste en asignarle como “propietario” un yo fijo. Hay que pasar por introducir en él las disyunciones exclusivas (hombre/mujer, padre/hijo, muerto/vivo) y por interpretar todo conflicto de deseo como un conflicto entre funciones paterno-filiales o materno-incestuosas. De este modo, la relación acrítica entre Marx y Freud, a cuya síntesis procedía buena parte de la vanguardia intelectual europea en la época de aparición de AE, olvidaba un punto importante: si el psicoanálisis pudo alguna vez haber expresado “la economía libidinal de la burguesía”, se ha convertido también en un poderoso instrumento de sumisión del deseo de las masas a las condiciones de organización libidinal del capitalismo. Freud ya reconocía cierta resistencia inicial en los “pobres” para dejarse analizar: cuesta trabajo desprenderles de su enfermedad, porque es lo único que tienen. En el momento en que se presenta el psicoanálisis como un “instrumento de liberación” esa resistencia queda vencida y la vía expedita para que, como decía Spinoza, los hombres comiencen a luchar encarnizadamente por su propia servidumbre, convencidos de estar haciéndolo por su salvación.

La tarea del esquizo-análisis se define, finalmente, como una tarea compleja, larga, pero en el fondo modesta: se trata sólo de señalar posibles puntos de fuga o posibles líneas de presión, coeficientes de afinidad o de distanciamiento entre el régimen libidinal molecular y las máquinas sociales molares, se trata sólo de analizar las catexis del deseo en el campo social y las catexis políticas en el campo de un deseo que se ha refugiado en la vida privada. Se trata, en suma, de restituir a las síntesis pasivas del inconsciente su verdadero régimen de funcionamiento: huérfano, impersonal, transexual.

*La tarea del esquizo-análisis pasa por la destrucción (...) de los conjuntos molares, estructuras y representaciones que impiden que la máquina funcione (...) No son las líneas de presión del inconsciente las que cuentan, son, al contrario, sus líneas de fuga. No es el inconsciente el que presiona sobre la conciencia; es la conciencia la que presiona y agarrota, para impedir que huya. (AE, pp. 321-349)*

La fórmula freudiana *Wo Es war, soll Ich werden* no puede ser redimida por su traducción lacaniana, debe ser invertida: *Allí donde está el yo, ello ha de ad-*

*venir*. El error del psicoanálisis fue considerarse capaz de pasar de la ley que "prohíbe" o "reprime" el deseo al deseo mismo. Pues la ley no puede decir lo que prohíbe sin autodestruirse, y la prohibición engloba siempre una mixtificación y una falsificación de lo prohibido. Así, lo que el deseo puede reprochar al poder no es la prohibición o la represión, no es que le impida existir o frene su curso, sino más bien que le haga existir y le obligue a circular en ciertos cauces o bajo cierta imagen.

## 6. HACIA LA TEORÍA DE LA INDIVIDUACIÓN





En distintas ocasiones a lo largo de este escrito, hemos definido el “mapa problemático de la diferencia” que constituye el terreno específico de la filosofía deleuzeana como un “campo de individuación” (y hemos visto cómo esa expresión se tornaba tanto más adecuada en la lectura de Spinoza). No obstante, ya hemos advertido que el problema ontológico de la “génesis del individuo” había quedado en cierto modo suspendido en *AE* (donde se sustituye por la génesis político-libidinal de la persona privada como derivada de la cantidad abstracta en la axiomática contable capitalista), ante el rechazo que la ruptura con el psicoanálisis suponía de una parte de la *Lógica del sentido*. El problema de cómo se pasa de los sentidos al sentido, que la metafísica resuelve con la dialéctica de lo Mismo y lo opuesto o con la *mathesis* de lo similar y lo análogo, quedaba en cierto modo oscurecido por la ubicuidad de las “máquinas deseantes”. El primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia* había cumplido un objetivo pertinente: dar a la genealogía de la subjetividad y a su deconstrucción ontológica en favor de la diferencia, como había sido planteada por Deleuze, un contenido social, político e histórico. Sin embargo, la noción misma de “máquina deseante” había propiciado la interpretación de *AE* como un texto en el que se defendía algo así como un “naturalismo deseante” ingenuamente enfrentado a su represión (y, aunque ése no era el caso, el empleo del concepto de “represión” propiciaba, en efecto, toda clase de malentendidos) y un “energetismo”.

En *MP* se recupera la temática de la *Lógica del sentido*: volvemos a la dualidad estoica de los cuerpos y las proposiciones conectados por la síntesis disyuntiva de los acontecimientos incorpóreos. Pero el abandono del término “máquinas deseantes” (o su complicación) no es simple: de acuerdo con el giro “politizante” de *AE*, ya no se hablará de cuerpos o mezclas físicas, sino de disposiciones (*agencements*): disposiciones maquinicas de deseo; y, en lugar de

considerar solamente “proposiciones”; se hablará de disposiciones (*agencements*) colectivas de enunciación. Como veremos en lo que sigue, esta noción –*agencement*– constituye una verdadera recapitulación de todo el pensamiento de Deleuze y un punto de referencia obligada para la comprensión del sistema –pues se trata de sistema– que se desarrolla en *MP*.

Por el momento, conviene subrayar que el problema que vertebra el discurso todo de esta obra es el problema de la individuación, de la génesis del individuo o de su genealogía. Ya sabemos cuál es la preocupación constante de Deleuze en este punto: a la hora de dar cuenta de lo individual, no calcar el fundamento no-empírico a imagen y semejanza de la realidad empírica que está llamado a fundar. Lo que, en estos términos, se traduce diciendo que no se puede “deducir” (más bien inducir) lo individuante a partir de lo individual o lo individuado, que no puede haber entre ambos relación de analogía, semejanza, oposición o identidad. La razón de ello es, en el fondo, la misma que impide derivar la “esencia” del deseo (huérfano y no-transgresional) a partir de las imágenes familiaristas con las que la conciencia –o el inconsciente convertido en propiedad de una persona privada– se lo representa.

En la historia de la filosofía, hay un modelo de individuación característico que se prolonga a lo largo de los siglos con distintas versiones. Parte de un procedimiento aristotélico que ya conocemos: la *especificación*. Es decir: para “obtener” un individuo, basta con operar divisiones sucesivas a partir de los géneros, en sentido descendente, hasta llegar a la *species infima* indescomponible cuyos miembros *son los* individuos. Llamar a este modelo “teoría de la individuación” ya es, en cierto modo, impropio, pues en él lo individual es justamente *lo que carece de fundamento*, lo que no tiene razón de ser; y lo que existe sin razón ha de ser incognoscible para la razón: *individuum est incommunicabile*. Pero no deja de resultar llamativo que, en esas mismas concepciones filosóficas, el mundo se supone ontológicamente compuesto de sustancias *individuales*.

Como, a su vez, las sustancias se suponen compuestas de *materia* y *forma*, toda la discusión se centra en saber cuál de estos dos elementos es el que posee la propiedad *individuante*, el que hace del ser un individuo. Tomás de Aquino presenta una doctrina muy célebre de acuerdo con la cual, y puesto que la forma es siempre una cualidad universal o compartida con otros individuos, el principio de individuación sólo puede consistir en la materia (*materia signata quantitate*).

Pero este principio es claramente insuficiente. Si a quienes esgrimen la forma como principio individuante podemos preguntar eternamente: ¿a partir de

cuándo una cualidad general deviene lo bastante particular como para volverse individuante?, para la materia podemos igualmente requerir en vano “la razón por la que una síntesis de lo extenso comenzaría aquí y acabaría allá” (DR, p. 318). En esta impotencia para dar cuenta de lo individual se revela el hecho de que el procedimiento está tomado del modelo mismo de los individuos empíricamente constituidos, y en ello reside toda la dificultad (lo mismo no puede dar cuenta de lo mismo). De la insuficiencia de ese recurso dan fe la multitud de “notas individuantes” ideadas en la Edad Media para identificar lo individual, allí donde manifiestamente no bastaba con la *materia signata quantitate* (forma, figura, lugar, estirpe, patria, nombre), y que siguen siendo rasgos groseramente derivados de los individuos empíricos.

A este modelo pre-clásico de individuación sucede históricamente otro, al que ya hemos pasado revista, y que podríamos llamar de forma esquemática “leibniziano” (aunque sin hacer del todo justicia a Leibniz) o infinitesimal. Foucault, en *El Nacimiento de la clínica*, registró con cuidado el paso del modelo pre-clásico o antiguo al clásico o infinitesimal: en la *era* preclásica, el médico trata de individuar enfermedades (especies), no enfermos. El paciente es casi un estorbo para la mirada médica, ya que en él la especie se encuentra siempre algo desvirtuada, demasiado particularizada y mezclada con lo accidental, la forma se halla oculta por la inscripción en la materia, y el médico debe obviar al enfermo para elevarse hasta la enfermedad, como se dice que el entendimiento separa las especies inteligibles de su envoltura sensible: individuación máxima en las zonas superiores (la enfermedad, Dios, el rey) e indiferencia en las inferiores (los enfermos, la plebe).

En el modelo clásico, al contrario, cada individuo es una especie última, una clase de un solo miembro, y por ello el espacio hospitalario es como un espacio diferencial e individuante: cada enfermo se encuentra situado bajo su concepto, con una enfermedad que es sólo suya como lo será su muerte, y que se viene anunciando en su cuerpo por vía de los síntomas desde el momento mismo de su nacimiento (el “ojo clínico” debe no solamente clasificar, sino también prevenir). Toda diferencia se ha vuelto intrínseca y racional, conceptual y lógica. En la comparación de los dos modelos asistimos a una alternativa que no dejará de atormentar a toda teoría de la individuación y que se multiplicará con los problemas taxonómicos de los grandes inventarios de individuos precisados por las nuevas ciencias (biología, etcétera). Nos referimos a un modelo en el que la individuación se explica ante todo por diferencias extrínsecas y accidentales (empíricas), opuesto a aquel otro en el que sólo se explica por dife-

rencias intrínsecas y esenciales (racionales). Ésta es una alternativa que se presenta a la diferencia misma: o bien conceptual, o bien empírica.

El Barroco es la gran época del análisis infinito de las diferencias: pliegue sobre pliegue, un pliegue conforme a otro pliegue. Todas las singularidades están recogidas en esos casos (clínicos u ontológicos) que son los individuos, y su análisis infinito es el análisis infinito de la identidad. Ahora bien, como ya sabemos, no basta convertir con cada individuo en un caso del mundo para constituir la individuación personológica del sujeto humano: el individuo (identidad analítica infinita) no es aún la persona (identidad sintética indefinida). Toda la crítica que Kant dirige contra Leibniz en este punto tiene un solo *leitmotiv*: es imposible que toda diferencia sea conceptual o intrínseca, no puede haber un concepto para cada diferencia, no todo predicado puede estar incluido a priori en un sujeto. Como suele suceder con frecuencia en filosofía, se trata de un diálogo de sordos: Kant tiene razón contra Leibniz al decir que no toda diferencia puede dar lugar a/o significar un concepto; pero Leibniz tiene razón contra Kant desde este otro punto de vista que nos es familiar: toda diferencia expresa una singularidad.

La época de la persona es, entre otras cosas, la época en la que las singularidades, antes aprisionadas y armónicamente reunidas en la identidad analítica infinita, aparecen libres de este vínculo y forman la imagen de una profundidad caótica y sin razón que es como la otra cara de la razón, el abismo sin fondo de lo monstruoso e irracional (*cfr.* los “monstruos” de las clasificaciones biológicas de los siglos XVII y XVIII, en plena crisis del modelo de la individuación por género y diferencia específica). Es ese abismo al que se asoma el romanticismo: el vértigo de Schelling o de Hölderlin ante la contemplación de lo infinitamente profundo. Pero (aunque los reproches de Hegel contra Schelling no sean del todo merecidos en este punto), en lo esencial, ese mundo de singularidades liberadas es contemplado como un mundo de diferencias indiferentes, el mundo de lo indiferenciado. Y se opone a las diferencias conceptuales (lo real-racional) que ahora convergen hacia la conciencia sintética de un yo.

De un cabo a otro de esta historia, sin embargo, el modelo de lo individual ha permanecido invariable en algunas de sus características básicas: substancial o fenoménico, se trata del modelo mismo de lo Mismo: substancia, cosa, sujeto, objeto, materia, forma.

### 6.1. ¿ES PRECISO ENCONTRARSE A SÍ MISMO?

Volvamos a Foucault y a su arqueología de la mirada clínica: hay un tipo de individuación que no se confunde con los modelos preclásico, clásico o psicanalítico. Se puede asistir a su emergencia histórica en la genealogía de la medicina clínica al observar de cerca el fenómeno de las epidemias. Se trata de una individuación no-específica, no-conceptual, pero tampoco empírica; una individuación que, por decirlo así, atañe a las propias circunstancias, individuación de lo pre-individual, de lo accidental. Los *individuos* así identificados no tienen diferencia específica, “no-hay diferencia de naturaleza o de especie entre una enfermedad individual, y un fenómeno epidémico”. Su percepción es un problema “de umbral”: “El apoyo de la percepción no es un tipo específico, sino un núcleo de circunstancias”. La epidemia no distingue la diversidad (sexual, de edad, etcétera) de los sujetos afectados, y su análisis no intenta reconocer la *especie* de la enfermedad para situarla en el cuadro nosográfico, sino más bien “el proceso singular, variable de un individuo a otro y de acuerdo con las circunstancias”. Singular porque remite a un momento único del tiempo y a un lugar particularísimo del espacio, pero a la vez universal porque tiene cabezas múltiples y rasgos parecidos.

*El fondo de la epidemia no es la peste o el catarro; es Marsella en 1721; es Bicêtre en 1780; es Rouen en 1769 (...) El fondo esencial está definido por el momento, por el lugar, por ese “aire vivo, excitante, sutil, penetrante” (...) obstinación de un factor cuya presión global y siempre repetida determina una forma privilegiada de afecciones.*

Reconocemos ahí, por nuestra parte, el modo de individuación al que Deleuze y Guattari se remiten a partir de MP, y para el que eligen justamente la misma fórmula que Foucault: Marsella-1721, Rouen-1769, “28 de noviembre de 1947”, 1874”, “1933”, “1730” (“títulos” de los capítulos de MP):

*Hay un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una substancia (...) Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha tienen una individualidad perfecta a la que nada falta, aunque no se confunda con la de una cosa o un sujeto (...) Un grado de calor, una intensidad de blanco son individualidades perfectas (...) El clima, el viento, la estación, la hora, no son de otra naturaleza que las cosas, los animales y las personas que los pueblan, los siguen, duermen o se despiertan en ellos. (MP, pp. 318 y ss.)*

Deleuze y Guattari llaman a este modo de individuación *hecceidad*. Toman este término, una vez más, de Duns Scoto, aunque para hacer de él un uso propio. No obstante, debemos señalar cómo el scotismo, no solamente en lo que se refiere al problema de la univocidad, sino también al de la individuación, señala un punto de ruptura con el esquema tradicional de individuación al que nos hemos referido. Vimos en su momento cómo Duns Scoto se elevaba a la concepción del ser como *natura communis*, indiferente a todas sus diferencias. En ese movimiento, Scoto destruye todo el entramado de géneros, categorías o diferencias específicas que aprisionaban a las singularidades en el núcleo aristotélico de la identidad de la substancia. Con ello se ha ganado ya una batalla muy importante: mostrar que el ser no está atravesado por esas diferencias específicas o clasificaciones taxonómicas, que las singularidades se encuentran repartidas en su superficie y comunicadas unas con otras al margen de las estructuras arborescentes de los géneros y las especies. Por ello mismo, el problema de la individuación se torna más crucial: ¿cómo, a partir de ese ser neutro e impasible, dar cuenta de lo individual? No basta, claro está, con añadir las determinaciones que ya conocemos, y que configuran a un ser como substancia individual (materia, forma): nada de eso explica, como hemos visto, por qué la cualidad general se vuelve particular o por qué la extensión indiferenciada de la materia amorfa constituye una síntesis de partes extensivas; hace falta, según Scoto, una vez establecidas todas esas distinciones, una determinación ulterior que él llama “última actualidad de la forma” o *haecceitas*: lo que confiere a una cosa su propiedad de ser *ésta*, su “estidad”, su individualidad. La individuación deja de ser ahí especificación.

En una larga historia, este tipo de individualidad ha recaído siempre del lado de lo accidental, es decir, no de las formas substanciales (diferencias específicas) sino de las formas accidentales (aleatorias o marginales). Es preciso captar su diferencia de naturaleza para hacerse una idea de la dimensión del problema. Es un accidente que la tempestad nos arroje a las costas de Egina, puesto que eso no sucede necesariamente ni en la mayoría de las ocasiones (*Metafísica*, 1025a). Y no puede hacerse caso a lo accidental, pues, si lo hiciéramos, las diferencias se multiplicarían hasta el infinito (1038a), y difícilmente podría haber ciencia de las casualidades, de aquello que no tiene más causa ni principio que la fortuna o que, más bien, tiene, como indeterminado, una serie infinita y desordenada de causas (1065a) no orientada teleológicamente. Lo substancial es invariable: un hombre no es ni más ni menos hombre que otro; lo accidental, en cambio, admite el más y el menos, la diferencia de grado: un hombre puede estar más o menos enfermo que otro, puede hacer más o menos calor en la canícula.

Ahora bien, hemos visto cómo el propio Duns Scoto concibe que la intensidad, la diferencia intensiva o de grado, puede tener un carácter hasta cierto punto individuante (distinción modal). Es la confluencia de estas dos observaciones la que da lugar a la tesis de Deleuze y Guattari en este punto: aunque es cierto, como dice Aristóteles (*Categorías*, 6a), que un día no es más día que otro día, no lo es menos que “un día más corto o un día más largo no son, hablando con propiedad, extensiones, sino grados propios de la extensión, del mismo modo que hay grados propios del calor, del color, etcétera” (*MP*, p. 309). Hablando en estos términos, habría que decir que lo accidental acompaña a lo esencial introduciendo en la forma actualizada variaciones que pueden parecer irrelevantes desde el punto de vista de la especie (grados intensivos variables), de las que se puede incluso hacer abstracción, pero que no por eso dejan de tener individualidad. Se trata de variaciones exteriores al concepto, grados de enfermedad o salud, de temperatura o color que el discurso categorial no puede tematizar. Pues, desde ese punto de vista, dos individuos de la misma especie sólo se diferencian numéricamente, la especie está toda entera en cada uno de ellos y su concepto es el mismo. El conjunto de circunstancias variables y grados de intensidad diferentes se aparece como un conjunto de diferencias extrínsecas, efímeras o fortuitas, por completo distintas de las diferencias conceptuales o formas substanciales. Y no se gana nada si introducimos lo accidental en lo esencial para considerar la substancia como el conjunto infinito de los accidentes, porque entonces se pierde la diferencia de naturaleza entre el tipo de individuación que da lugar a substancias completas y sujetos especificados e idénticos y el que afecta a las propiedades y circunstancias, a las singularidades que los constituyen y que sólo podrían concebirse, en ese caso, como diferencias intrínsecas que dependen de la forma de la identidad de los individuos ya constituidos.

El problema del grado parece siempre haber frecuentado, aunque de modo subterráneo, el problema de la esencia. Y ello no sólo en la filosofía antigua, sino incluso en el seno mismo de la constitución de la subjetividad que reconocemos como rasgo específico de la filosofía moderna. Es de nuevo Foucault (*Vigilar y castigar*) quien nos suministra un ejemplo. Sea el caso de la constitución de un ejército. El procedimiento tradicional de individuación nos inclinaría a proceder de la siguiente manera: determinar en primer lugar los rasgos específicos que han de buscarse en un individuo para que sea apto para la milicia (ojos vivos y despiertos, hombros anchos, dedos fuertes); el irresoluble problema del grado subyace, sin embargo, haciendo imposible la selección, al suscitar pre-

guntas sin respuesta del tipo “¿Cuánto de anchos y cómo de fuertes, en qué grado de viveza o de vigilia?”, etcétera. La constitución del “soldado”, en el sentido moderno, sigue otro itinerario. No se parte del ser del soldado (especie) y se busca su encarnación (por semejanza con el modelo de lo Mismo) en la realidad empírica; al contrario, se parte de singularidades pre-subjetivas y pre-individuales para componer arbitrariamente la “unidad soldado” que se busca. En el punto de partida no se da aún la unidad-soldado, sino un conjunto de singularidades desorganizadas, u organizadas en forma no marcial; y en el punto de llegada no se da ya la unidad soldado, sino sólo “el aire de soldado” como resultado de la composición de fuerzas y de la organización de singularidades. Como una máquina humeana o leibniziana de fabricar individuos, la unidad de este ejército no es el soldado, sino más bien su gesto, su tiempo, su grado de –velocidad o de lentitud: el individuo es un envoltorio de sus circunstancias o condiciones de existencia, que actúan “por debajo del propio soldado: los gestos mínimos, los tiempos de acción elemental, los fragmentos de espacio ocupados o recorridos (...) El hombre de tropa es ante todo un fragmento de espacio móvil” (*op. cit.* pp. 167-168). Diríamos mejor: un bloque móvil de espaciotiempo.

“La mujer”, “El niño”, “El soldado”, “La madre” y, soberanamente, “el Yo” o “el Sujeto” que constituye su modelo indeterminado, son constelaciones de rasgos diferenciales de ese tipo, producidos históricamente de ese modo y en el seno de estrategias políticas de largo alcance. Se producen primero los espacios, los tiempos, los gestos que determinan a los individuos y, luego, éstos vienen a llenar esas funciones que les pre-existen, se adaptan a sus gestos y. se acostumbran a vivirlos, a interpretarlos (en el sentido dramático), del mismo modo como las determinaciones “luchar contra el Dragón”, “casarse con Yocasta” o “matar a Layo” son singularidades preindividuales que determinan a quien ocupe sus casillas vacías a convertirse en los individuos correspondientes, y a quien se reconozca en esa individualidad como sujeto de las mismas.

Ahí radica el enorme paralogismo de todas las “tomas de conciencia”, de todos los viajes “en busca de sí mismo”: la toma de conciencia de los individuos con respecto a sus singularidades constituyentes, sentidas entonces como “su-  
yas”, como “efectos” de su personalidad (de la que auténticamente son causas), no tiene más determinación ni más resultado que afianzar hasta la coerción el vínculo sintáctico del individuo con su mundo, ligar y apresar las singularidades anónimas en unas circunstancias de cuya realización fáctica se imposibilita el desprendimiento, someterlas a la ley de composibilidad y desvirtuar su naturaleza libre o nómada. “Tomar conciencia” de sí mismo es, entonces, en-



cerrar las singularidades en un “agujero negro” y eternizar el núcleo variable de circunstancias como si de una forma substancial se tratase: una forma que debe ser, no solamente cargada por los individuos convertidos en sujetos, “sujetados” a ella, sino también elegida, querida, buscada. Y es indiferente que para ello se escoja la vía identificatoria de la razón o de la pasión, el auto-reconocimiento del *cogito* en el “yo pienso” o del lacaniano “sujeto del deseo” en el indecible “yo gozo”. El placer es otro medio para reencontrarse a sí mismo, para continuar la ilusión del sujeto como *causa sui*; pero la pregunta de Deleuze y Guattari es, justamente: ¿es preciso reencontrarse?

Todos los pretendidos “reencuentros” del hombre con su esencia ya sea como fuerza de trabajo o como sexualidad, ¿no tienen ese mismo, sentido? Declarar que la fuerza de trabajo es la esencia del hombre, ¿no es ya ignorar todas las estrategias, coerciones y sumisiones que son necesarias para organizar las singularidades pre-subjetivas de modo que la producción deseante quede subordinada a la producción social? ¿No es dejar de lado todo el trabajo histórico necesario para producir esa figura anónima, “el trabajador”? Declarar que la sexualidad es la esencia del hombre, ¿no es justificar, legitimar y olvidar las condiciones de producción del “sujeto deseante” contemporáneo, adaptado a sus circunstancias?

## 6.2. AFECTOS Y MOLÉCULAS

Nos hemos referido anteriormente a la relevancia del problema de la individuación en la formación de las modernas “ciencias de la vida”, en la medida en que comportan todo un trabajo previo de clasificación, taxonomía e inventario de las especies animales. Deleuze y Guattari señalan una diferencia importante en la historia de esta formación epistemológica: antes de los trabajos de Cuvier y Baër, la concepción de las relaciones entre los animales estaba regida por la idea de una serie construida por homologías y semejanzas, en relación siempre con un término eminente y trascendente a la serie que sería la propiedad expresada (analogía de proporción). Con posterioridad aparece la noción cuvieriana de “estructura”, que ya no es la de semejanzas que difieren a lo largo de una serie (o entre series), en una cadena imitativa hacia el término-cualidad que toman por modelo, sino la de diferencias fijas que se parecen en una organización de funciones (las branquias son a la respiración acuática como los pulmones a la terrestre, etcétera, cfr. *MP*, p. 286).

Lo que equivale a la analogía de proporcionalidad. Ambas imágenes presuponen, no obstante, un plano clasificatorio caracterizado por diferencias específicas entre géneros o diferencias funcionales entre órganos. Como hemos visto, la teoría de la individuación presentada por Deleuze y Guattari implica, al contrario, un plano de consistencia de las singularidades que deshace todas esas distinciones genérico-específicas y orgánico-funcionales (cuerpo-sin-órganos).

La idea de un plano universal-virtual (pero perfectamente real) de individuación abre la posibilidad de una nueva dimensión para el pensamiento de las relaciones entre los seres vivos; en efecto, nos permite concebir un tipo de vinculación no-analógica, sino inmediata entre individuos de diferentes especies y, aún más, entre diferentes partes de individuos diferentes. Estas relaciones escaparían a la analogía de proporción porque, en ese plano de individuación, es imposible hablar de un orden de jerarquía o de generalidad (de modo que jamás una cadena de seres imita un modelo eminente o generalísimo); y escaparían también a la analogía de proporcionalidad puesto que las cantidades intensivas que componen el campo de singularidades no son sustituibles por otras ni susceptibles de ser ligadas por relaciones numéricas: un grado de calor no puede equivaler a otro (la diferencia real no es numérica, la diferencia numérica no es real). Deleuze y Guattari siempre mencionan, como inspirador de esta concepción, a Geoffroy Saint-Hilaire, que postulaba la necesidad teórica de elementos anatómicos libres y partículas que, dependiendo de su combinación, podrían dar lugar a tal órgano, tal función o tal individuo, según sus grados de velocidad; en un plano en el que, por tanto, podría pasarse de cualquier animal a cualquier otro por sucesivas operaciones de pliegue y/o despliegue (*MP*, cap. 10). Esta sugerencia es coherente con algunos desarrollos del neo-evolucionismo, que se desplaza del dogma que lo obligaba a pensar las relaciones entre los seres en términos de filiación (esquema arborescente poblado de nudos primarios y ramificaciones secundarias) hacia una mayor importancia de las relaciones de alianza y, por tanto, de comunicaciones *transversales* que no respetan los “vínculos sintácticos” o semánticos de las diferencias específicas.

Un punto de vista como éste supone una transformación radical de la imagen que nos hacemos de los cuerpos como “substrato orgánico” de la individuación. Según Deleuze y Guattari, un cuerpo se compone de elementos materiales (*MP*, pp. 313 y ss., 318 y ss., 326 y ss.). No se confundirán estos elementos materiales con los órganos propiamente dichos: los órganos mismos son compuestos de elementos materiales. No se trata de una materia indiferente que recibiría distintas formas en un proceso filiativo-arborescente de especificación:

se trata de “moléculas” o “partículas” que no están formadas desde un punto de vista específico (carecen de esencia), pero que tampoco forman un magma amorfo; entran en relaciones unas con otras dando lugar a diferentes órganos o diferentes cuerpos, pero no constituyen en absoluto la “esencia” del organismo en cuestión. Mantienen entre sí relaciones de similitud intrínseca que nada tienen que ver con la pertenencia a un mismo género o especie, sino más bien con el modelo “transformista” de vecindad aberrante por el que se comunican la avispa y la orquídea: ciertas partes, órganos o partículas de la avispa componen una relación –un cuerpo– con ciertas partes o moléculas de la orquídea, sin respetar las materias de su individuación ni las formas de su especificación. En este sentido, es posible que un corredor de fondo y un caballo de carreras tengan más cosas “en común” (desde el punto de vista de las relaciones que mantienen entre sí los elementos materiales de sus cuerpos) que un caballo de carreras y un caballo de labranza (cfr. S).

Son estas relaciones “físico-mecánicas” las que es necesario componer, descomponer y recomponer para dar lugar al soldado, al padre o al ama de casa; son estos elementos pre-individuales los que los individuos leibnizianos han interiorizado al devorar su espacio y su tiempo: hay un ámbito espaciotemporal intrínseco (del que pueden trazarse mapas en forma de grafos) que diferencia al cuerpo de un bailarín del de un corredor o del de un policía, cada uno con un determinado régimen de velocidad o lentitud, con unas relaciones características de movimiento y reposo. Por otra parte, estos elementos materiales, además de no ser genéricos, específicos, personales, individuales ni esenciales o substanciales, carecen por completo de finalidad: no son el alfabeto con el que Dios escribe su mensaje en el cuerpo del mundo, destinado a ser leído por los ojos humanos, ni los significantes con los que el Otro marca el cuerpo infantil del deseo, para ser descifrados por el psicoanalista. Son elementos sin forma ni función que, entrando en diferentes combinaciones transitorias y contingentes, configuran relaciones correspondientes a tal o cual cuerpo.

El cuerpo no es el organismo, pero el organismo se constituye a partir del cuerpo y a su pesar (el organismo del soldado moderno se constituye a fuerza de “desorganizar” el organismo del campesino o del vagabundo hasta convertirlo en un cuerpo-sin-órganos del que extraer nuevas relaciones entre elementos materiales), y el cuerpo –virtual e inconsciente– sólo es captado a partir del organismo –actual e individual– como anomalía, monstruosidad, amenaza de muerte o enfermedad: el cuerpo desorganiza el organismo, el organismo amenaza al cuerpo. Por tanto, es necesario que también el cuerpo esté com-

puesto de elementos intensivos —grados de potencia, umbrales de afectividad—: una determinada intensidad de la blancura, un grado particular de delgadez o de espesor, permiten a la gaviota distinguir los huevos de las cáscaras (Tinbergen, 1972, p. 338) en la época de crianza (de nuevo: una individuación por fecha e intensidad); una determinada intensidad y una precisa tonalidad melódica permiten a la golondrina *Sandwich* reconocer el canto de un individuo, por muy similar que sea al de otros conespecíficos, y por muy grande que sea el bullicio general de cantos entremezclados a diferentes volúmenes (Thorpe, 1974). Estos elementos tampoco pueden confundirse con diferencias específicas: son grados de potencia que, en una tabla de diferencias específicas, caerían siempre del lado de lo “accidental”. Y un grado de calor o de blancura puede componerse con otro grado para dar lugar a una nueva “entidad” individuada que no es un sujeto ni una substancia.

*Un animal o un hombre —no se definen por su forma, por sus órganos y sus funciones, y tampoco como sujetos: se definen por los afectos de que son capaces.* (S, p. 166)

¿Cómo pueden descubrirse estos elementos? No deben confundirse con elementos genéticos en sentido biológico, y tampoco con estímulos ambientales en el sentido conductista. Estarían más cerca de lo que los etólogos llaman *behavioremas*, *etogramas* o *displays*. Por ejemplo, se puede establecer un repertorio de los *movimientos* o *posturas* de una especie de gaviotas, dando como resultado una lista (*Erguido*, *Oblicuo*, *Transitorio*, *Calar* y *Remontarse*, *Delantero*, *Llamada en maullido*, *Picotear el terreno*, *Encorvarse*, etcétera), en cuyos elementos es una característica determinante la velocidad: el *tiempo* que se tarda en efectuar un movimiento y, por consiguiente, el lugar que ocupa en una serie, constituyen un *tempo* interno que puede hacer variar el display o el ritmo. Estos elementos tienen un carácter descriptivo (y no se someten a consideraciones causales o funcionales, diríamos “estoicamente” que son “efectos”, efectos de superficie), no se seleccionan por su origen genético o ambiental, primario o evolutivo. No son propiamente específicos, genéricos o individuales (pueden repetirse en diferentes especies con diferentes significados, pueden estar codificados a diferentes niveles en distintos animales, etcétera). Por otra parte, no son átomos o elementos últimos: pueden subdividirse (el *Erguido* contiene pautas motoras de ataque y huida, que pueden a su vez descomponerse en “Dar golpes con las alas manteniendo el ala plegada” o “Picotear a un oponente des-

de arriba”, etcétera) e ir acompañados de otros rasgos variables (“cambiar de orientación”, “pararse junto al oponente”, etcétera). Se percibirá en estos componentes a los bloques de espaciotiempo que envuelven las singularidades pre-individuales del campo de individuación. Se trata de auténticos acontecimientos que conforman las condiciones de aparición de un individuo, de actualización de un suceso. Puede intentarse establecer entre ellos un orden de jerarquía (contra este intento, llevado a cabo por el propio Tinbergen, *vid. L'inconscient machinique*, pp. 109-153), pero no tardan en aparecer elementos que transgreden la jerarquía y se sitúan entre lo genético y lo ambiental, *entre lo neurofisiológico y lo accidental*, haciendo aparecer al cuerpo tras el organismo, a la población tras las especies y, en suma, al rizoma tras el árbol.

### 6.3. DILEMAS SEMIÓTICOS

La teoría intensiva de la individuación exige tres instancias, cuya distinción es una mera comodidad explicativa: 1) *las diferencias de intensidad* (tomando aquí “diferencia” como sustantivo) como factores individuantes (un grado de temperatura o de color, etcétera), que son pre-individuales con respecto a los individuos empíricos y sujetos completos, sustancias, cosas y objetos, géneros y especies; pero que en sí mismas están perfectamente individuadas (son hecceidades). Estas diferencias de intensidad están implicadas en toda extensión sensible y en toda cualidad inteligible, en todo ente actual, del cual son la mitad virtual y enteramente real. 2) *los acontecimientos*, transformaciones corporales o relaciones transversales expresadas por las diferencias de intensidad y envueltas en ellas, que se comunican en un único Acontecimiento-Diferencia y no se confunden con las efectuaciones fácticas de los sucesos. Y 3) *las circunstancias* (bloques de espaciotiempo) que actúan como variables o posibilidades de efectuación de acontecimientos e implicación de singularidades: determinan que tal individuo deje de existir o comience a hacerlo, que aparezca o desaparezca tal objeto o tal sujeto. Las circunstancias son ellas mismas individuales y están individuadas como hecceidades.

Así pues, el esquizo-análisis, redefinido como *pragmática*, se abre a tres tareas: una “*sintaxis*” de los factores intensivos, una “*semántica*” de los acontecimientos corporales y una “*pragmática*” de las circunstancias. Para individuar perfectamente un suceso, para determinar con plenitud una ocurrencia, es necesario un *nombre propio* (que designa factores intensivos), un *verbo* (que ex-

presa un acontecimiento incorporal) y una fecha (que es la variable circunstancial). Es la vieja clasificación que ya encontramos en Hume: *términos, relaciones y circunstancias*. Estas tres instancias configuran la unidad mínima de análisis teórico y de actividad práctica: el *agencement* o disposición.

En el terreno de la teoría de la individuación, la alternativa no es nunca entre diferencias conceptuales o numéricas. Hay diferencias (individuaciones, hecceidades) que son *al mismo tiempo* no-conceptuales (exteriores al concepto, exteriores a la representación) y no-numéricas (irreducibles a la diversidad o alteridad empírica de los indiscernibles). La individuación no es la transmisión del ser de los géneros a las especies y de éstas a los individuos en los que, como efecto no deseado y secundario (irracional), el ser se rodea de accidentes que atañen a las relaciones que mantienen unos individuos con otros al encarnarse en cuerpos e inscribirse en la materia. Al contrario, "ser" es estar colocado en determinada relación con otro individuo y colocar a otro en relación con uno mismo (entendiendo estas relaciones entre diferencias de intensidad que expresan acontecimientos intempestivos); para ello, es necesario —como un efecto marginal y derivado— incorporar ciertos géneros, actualizar ciertas especies. Las circunstancias no se sobreañaden a los géneros y las especies de los individuos como caracteres inesenciales e irracionales (en todo o en parte), sino que forman la esencia misma de los individuos, con respecto a la cual lo presuntamente "esencial" (géneros, formas, diferencias conceptuales) es accidental y secundario. Y esas diferencias —ni conceptuales ni numéricas— expresan singularidades.

No es difícil comprender que esta teoría tiene efectos inmediatos sobre la concepción del lenguaje. Y es que, como ya hemos advertido, y según un mecanismo que ya nos es conocido, un *agencement* se compone de dos polos: las disposiciones maquínicas de deseo y las *disposiciones colectivas de enunciación*. Pero la teoría del lenguaje (semiótica) está afectada por los mismos inconvenientes que la teoría de la individuación. Históricamente, se ha debatido en la esterilidad de estas dos opciones: o bien pensamos el lenguaje (sistema, lengua) como un código que contiene todas las proposiciones posibles como entidades abstractas lógico-gramaticales que la enunciación histórica concreta actualiza de formas variadas (teniendo en cuenta que el estudio de estas formas no compete a la lingüística ni a la lógica, ni siquiera a la filosofía del lenguaje), y entonces el sentido de un enunciado se vuelve parcialmente inexplicable: sólo podemos explicar lo que de él se conforma a las articulaciones lógico-abstractas del código (que es bien poco), atribuyendo el resto del significado (el sen-

tido propiamente dicho) a “variables circunstanciales” psicológicas, sociológicas, idiográficas o patológicas; o bien pensamos el lenguaje como práctica (*performance*, discurso) en la que unos sujetos interactúan con otros, dependiendo el sentido de las frases de sus intenciones e intuiciones (y no siendo, por tanto, competencia de la lingüística), y entonces el sentido de un enunciado depende finalmente de un marco trascendental (por mucho que se le llame “contraccional”) que configura un solo universo de discurso para todos los hablantes (mundo de objetos idénticos) y una sola conciencia subjetiva para todos los locutores, que “resuelven sus diferencias” en el contexto de una situación ideal de diálogo; pero, en ese caso, ya sólo podemos explicar el sentido *efectivo* de los enunciados (que nunca puede derivarse de esa interpretación) diciendo que si los enunciados no significan lo que en efecto deberían significar contra-fácticamente es porque la situación real de diálogo no es la ideal; y, como sólo la situación ideal expresa *lo que debería ser*, los enunciados serán fácticamente irracionales hasta que se realice la situación ideal (esto es, mientras los sujetos de la enunciación sigan siendo fácticamente irracionales).

Pero, en un caso como en el otro, se trata de la misma estrategia: primero, se deriva el modelo —metodológico o trascendental— de un calco directo sobre la situación empírica, que siempre incluye los componentes psico-sociales no contenidos en el código y el cinismo de los locutores que impide la situación ideal, pero la da por supuesta; luego, ese modelo —la lengua que nadie hablase desea imponer a los hablantes como la lengua que todos ellos deberían hablar. Y, en ambos casos, el sentido de un enunciado permanece inexplicable. La razón para ello es simple: todo enunciado, en efecto, *hace cosas*, tiene un aspecto performativo. Estos actos enunciativos se han concebido, según la dualidad estéril que acabamos de mencionar, de dos formas: como presupuestos lingüísticos y como presupuestos objetivos (extralingüísticos). Si se considera que se trata de presupuestos lingüísticos, se supone que una estructura lógica (profunda) del lenguaje podría siempre explicar cómo se pasa del enunciado expuesto a sus enunciados *presupuestos* o *sobreentendidos* que vehicularían el acto de habla en cuestión (adoptamos aquí la terminología de O. Ducrot, a quien Deleuze y Guattari siguen en algunos puntos). Pero la tentativa es inútil: no hay ninguna lógica tan profunda que pueda crear un vínculo sintáctico (analítico) tal que permita pasar deductivamente del expuesto: “Ya son las ocho” a un sobreentendido como “Has vuelto a llegar tarde”, que podría vehicular un acto de habla de “acusación” en una determinada situación real de habla.

Entonces, puede pensarse que los presupuestos son condiciones fácticas empíricas u objetivas, que hacen a un enunciado sensato o insensato según se den

o no. Así, la frase "Pásame la sal" estaría desprovista de sentido cuando no hubiese sal en el contexto efectivo de la situación de habla (lo que es manifiestamente incorrecto: se puede responder "Cógela tú mismo" o "No está sobre la mesa", expresando con ello que se ha comprendido su sentido). Esta concepción puede ser llevada a su punto más extremo cuando, como hacen la Pragmática Universal (Habermas) o la Hermenéutica trascendental (Apel), se considera los presupuestos como condiciones trascendentales de la conversación.

Ya hemos visto que esta alternativa sólo era superable cuando se admitía que el sentido de un enunciado (presupuesto por él, implicado en él) no es el estado de cosas al que se refiere (la "disposición maquínica" de los cuerpos) ni su codificación abstracta en un código lógico universal o en una conciencia subjetiva—incluso colectiva—trascendental, sino un acontecimiento o transformación incorporal que no es objetivo ni subjetivo, que es expresado por la disposición colectiva de enunciación y atribuido a la disposición maquínica de los cuerpos. La Pragmática Universal no es sino un caso particular de calco de lo trascendental sobre lo empírico. La alternativa, en este caso, no puede ser: o bien el sentido depende de los hechos, y entonces es totalmente empírico y no hay teoría del lenguaje o del significado, o bien el sentido es trascendental, y entonces depende de una conciencia subjetiva incluso irrealizada pero ya prevista en el porvenir como "utopía". Pues el sentido es trascendental (el campo del acontecimiento es un campo trascendental) pero no subjetivo (no tiene la forma de un Yo o de una conciencia). Repitémoslo una vez más:

*El error de todas las determinaciones de lo trascendental como conciencia estriba en concebir lo trascendental a imagen y semejanza de lo que está llamado a fundar. (LS, p. 140)*

Esto nos precipita a una concepción de la práctica lingüística completamente distinta: si el lenguaje está recorrido por la diferencia, hablar es primordialmente expresar diferencias, distancias, crear perspectivas incompatibles, distinciones, no tomar acuerdos. La función de la comunicación es relacional antes de ser referencial: la finalidad del lenguaje no es transmitir información (para lo cual, como un efecto no deseado o no pertinente, se transmitiría información adicional sobre las relaciones mutuas entre los interlocutores y con el mundo); al contrario, hablar es intentar colocarse en una determinada relación con el otro e intentar colocar al otro en una determinada relación conmigo (o sea, intentar obligar a otro a aceptar las relaciones conmigo que mi modo de hablar



le impone), para lo cual es necesario, como efecto marginal y no deseado, transmitir un mínimo de información. Pero esta información, para Deleuze y Guattari, tiene un carácter absolutamente secundario con respecto a la función primaria del lenguaje: transmitir órdenes, ruegos, mandatos, *consignas* que expresan acontecimientos incorporales.

Los acontecimientos no se parecen a los cuerpos ni a los enunciados, ni pueden inferirse a partir de ellos. Una cicatriz no es el signo de una herida anterior, ni una herida el signo de un cuchillo que abre la carne. Los cuchillos y las carnes no producen efectos, son disposiciones de cuerpos, mezclas de cuerpos. Los efectos que se desprenden de las causas nada tienen de semejante a ellas: la cicatriz es signo del acontecimiento "haber sufrido una herida", la herida es expresión del acontecimiento incorporal "cortar". Una intensidad menor del cuchillo sobre la carne hubiera sido incapaz de expresar ese acontecimiento; una intensidad mayor hubiera expresado otro ("descuartizar", "despedazar"). Con todo, el acontecimiento "cortar" en nada se parece a un cuchillo.

#### 6.4. TERRITORIO Y DESTERRITORIALIZACIÓN

El lenguaje articulado, al que hasta ahora nos hemos referido al hablar de *proposiciones o enunciados* presupone, por su parte, la expresividad, es una forma de expresividad entre otras posibles. Pero si, como sabemos, ser es ser expresivo, la génesis de la individuación debe ser también una génesis de la expresión. En este sentido, la etología puede concebirse como una investigación de la génesis dinámica que inviste a ciertos individuos de la aptitud para expresar ciertas intensidades, para componerse con ciertos organismos o elementos materiales. Un individuo, hombre o animal, se presenta en principio como un concentrado de potencialidades internas que muy bien pueden ser inhibidas por factores exteriores o desencadenadas por variables circunstanciales. Pero ¿en virtud de qué cierto individuo o cierto comportamiento individual deviene expresivo? ¿A partir de cuándo y de dónde el cantar o el hablar pueden separarse del comer? ¿Cómo se desprenden de su funcionalidad los gestos de búsqueda de alimento, de pareja o reproducción, para convertirse en danzas rituales, ceremonias sociales o manifestaciones estéticas?

Esta reflexión no es ajena al mismo dilema de partida que hemos reconocido en la teoría de la individuación, primero, y en la teoría del lenguaje, después; es un hecho que hay una tendencia a explicar la conducta —los "etogramas"—

por una carga genética y una jerarquía de encarnación neurobiológica. Esta explicación se obliga a configurar una escala jerárquica de comportamientos que no parece fácil de justificar. ¿En dónde basaríamos una argumentación que hiciera de los etogramas agresivos algo más universal o más general que el comportamiento amoroso, de fuga o reproductivo? De seguir esta explicación, tendríamos que considerar los acontecimientos expresados por las unidades de conducta como interiores al propio organismo que, al expresarlos, no haría otra cosa que expresar sus estados internos, su estructura profunda.

Hay otro punto de vista con mayor número de partidarios: los etogramas dependerían de factores ambientales externos que los desencadenan. No expresarían acontecimientos, sino que se referirían a sucesos espaciotemporales efectivos (un etograma de fuga, a la presencia del enemigo, uno amoroso, a la de una hembra, etcétera). Así, nos hacemos una imagen del individuo como una especie de código o teclado orgánico interpretado o ejecutado por las circunstancias: cada estado de cosas actual toca una tecla y desencadena el etograma de la conducta correspondiente a las condiciones externas. De este modo quitaríamos toda su especificidad a los fenómenos que constituyen la razón de ser de la etología, especificidad que consiste precisamente en que pueden desencadenarse sin la presencia de las circunstancias exteriores a las que se supone que corresponden. El primer punto de vista considera las circunstancias como una mera ocasión aleatoria para el desencadenamiento de patrones innatos bien jerarquizados. El segundo considera al individuo como un elemento más en la inmensa labor auto-ortopédica de armonización objetiva de la naturaleza consigo misma, anulación de las diferencias anómalas y extinción de las variedades improductivas.

Pero justamente el origen y la esencia de la expresividad parecen radicar en que cierto comportamiento, en principio adaptativo o innato, se separa de su función para expresar un acontecimiento, un sentido, una transformación incorporal: "Se acerca un enemigo", "Llueve", etcétera. ¿Cómo explicar, en efecto, fenómenos como los de las "artes puras" en las sociedades humanas, pero también la gratuidad que parece regir la coloración de ciertas aves, el tatuaje de ciertos insectos, el canto de, algunos pájaros, las danzas de animales gregarios o sociales, los rituales estériles de reconocimiento o agresión sin lucha física ni amenaza real o los movimientos migratorios colectivos suntuarios?

Hay que situarse, para ello, sobre otro segmento del *agencement*, que ya no atañe a las disposiciones colectivas de enunciación o a las disposiciones maquínicas de los cuerpos, sino a los puntos territoriales y a los focos de desterr-

torialización. Que el hombre sea un animal parlante sólo puede explicarse a partir de la desterritorialización de la laringe, la boca y los labios (pero también la motricidad) del rostro animal. Desterritorialización significa, entonces, liberación de ciertas potencialidades funcionales para su ejercicio "gratuito". Que la "gratuidad" sólo es relativa, gradual o variable es evidente si atendemos a que enseguida esas "substancias liberadas" se reterritorializan sobre nuevas funciones (la comunicación, la información, la transmisión de consignas). La expresividad, como la sociedad hobbesiana, parece nacer del terror.

En presencia del abismo pavoroso, se habla, se canta, se baila, para intentar, no ocultar el miedo, sino exorcizar el caos. Caminando en la oscuridad de una noche por un sendero desierto y amenazador se habla, se canta, se silba. No se tiene ningún contenido del que informar, simplemente se intenta conjurar un peligro que no viene del otro sino de la nada, del riesgo de desorganización, de la pérdida de toda referencia. En situaciones extremas de amenaza individual o colectiva (y cuando no hay nada útil que hacer para defenderse porque no se está ante un peligro manifiesto, sino ante el riesgo de hecatombe indeterminada), se despliegan todos los mecanismos, todos los rituales; se hace en el vacío, no con la esperanza de ganar la protección de los dioses, sino solamente para introducir un factor de coherencia (una institución de tipo cero, absurda y desprovista de sentido en sí misma), para crear un rincón de tranquilidad; pretendiendo, en suma, reconstruir el territorio. Crear sentido.

Un medio visual se forma a partir de cierto umbral (frecuencia) de reiteración de excitaciones luminosas. No es simplemente la luz, sino cierta clase de luz. El medio determina el plano de la acción del individuo pre-expresivo, aún no desterritorializado, aún no territorial. Cierta temperatura del agua, cierta humedad del aire, cierta tonalidad de la luz, pero también cierto estado de las membranas: un bloque de espaciotiempo. Pero un medio no constituye una individuación. Siempre se trata de la relación entre varios medios: un estado de membrana se comunica con cierta temperatura del agua o cierto tono de luz; cierta intensidad de color se combina con cierta humedad del aire. Entonces, un medio se expresa en otro (cierta temperatura del agua, por ejemplo, se expresa en cierto cambio de color de la membrana). Pasar de este modo de un medio a otro implica poner en relación bloques de espaciotiempo heterogéneos, complicar códigos inconmensurables (transcodificación o plusvalía de código).

La conexión transversal de los medios constituye un ritmo: es la frontera entre dos códigos, la diferencia entre dos repeticiones. Los medios y los ritmos es-

tán permanentemente amenazados por el caos: una temperatura demasiado alta o demasiado baja evidencia un “más allá” del medio que lo deshace, lo desordena. Un ritmo demasiado rápido se arriesga a chocar contra un medio intraducible, un olor o un sonido descodificados que destruyen la coherencia interna. Mimetizar el medio, reflejar puntualmente el ritmo, envolverlo en el cuerpo y envolver el cuerpo en él de modo que quede cerrado el paso a toda desterritorialización: he ahí una primera estrategia contra el caos. Individuos solitarios e inexpressivos se repliegan sobre su medio, repliegan su medio sobre ellos, se convierten en elementos mudos e insignificantes.

La otra solución es la expresividad, una relación compleja entre el arte y el territorio. Los animales territoriales son artistas, son artísticos, exactamente en el mismo sentido en el que lo son las sociedades humanas. La expresividad consiste en crear un *ethos*, un refugio o una zona territorial: despliegue más que repliegue. Pero la territorialización de los medios y los ritmos va necesariamente precedida de una desterritorialización de los elementos funcionales que, desprendidos del “organismo”, pueden servir de bandera, de cartel, de índice, de materia expresiva. Y un territorio se construye con fragmentos de código, con retazos de medios y transcodificaciones rítmicas, conectando bloques de espacio-tiempo.

Estos elementos del código sirven de *marcas territoriales*, como firmas o pancartas que delimitan una zona interior de domicilio, una zona exterior de dominio, una zona limítrofe (más o menos retráctil en función de las circunstancias: es el problema de la “ocupación de frecuencias”), una zona neutralizada (compartida con individuos de otras especies), una zona de reserva (acumulación de recursos energéticos, etcétera). Estos fragmentos descodificados convierten una parte del medio en *ready-made*, se utilizan como cadenas expresivas desprendidas de su utilidad funcional: el territorio es el efecto del arte.

Así pues, puede darse una solución al dilema del que partíamos más atrás: ¿por qué ciertos comportamientos —sin sentido aparente— sólo se producen en el territorio? No es que ciertos comportamientos sean sólo posibles en el territorio, es que el territorio *es* esos comportamientos (y no un fragmento físico de terreno). El territorio se hace a fuerza de vincular a él ciertas conductas, gestos, canciones, olores. La marca emblemática territorializa un ritmo al descodificar un medio. Las cualidades que así aparecen no son propiedades de un individuo (fragmentos o notas de su personalidad) ni posesiones de un dueño. Más bien marcan el territorio como perteneciente al individuo que posea tales olores, colores, sonidos o posturas; la única propiedad (pero que le precede y determi-

na) de un individuo territorial es su distancia, su distinción con respecto al resto de los individuos y a los medios y estados de cosas ajenos. Inútil, pues, pretender interpretar los etogramas territoriales como significantes de un acontecimiento externo ("se acerca un depredador") o de una etogramática profunda (agresividad o instinto sexual), ya que preceden de derecho a la encarnación de propiedades y cualidades en individuos. Lo expresado de la conducta es siempre el territorio, lo poseído son siempre distancias, diferencias individuales e individuantes. He ahí la razón de que un estado indeterminado de alarma territorial desencadene comportamientos rituales: frente al caos, el *ethos*; frente a los síntomas de una desorganización, el intento de reconstruir el territorio, aunque sea cantando, silbando, conversando: no para comunicar a otros el peligro (información), sino para *hacer sonar* lo insonoro, la amenaza, el riesgo: recalcar las firmas, renovar los olores, dar brillo a los colores, estigmatizar las posturas, diferenciar las voces. La expresividad no consiste nunca en una suma de afectos inmediatos que desencadenan una acción en un medio: incluye siempre un elemento de sinsentido, el intervalo entre los estados de cosas que permiten desprender una pura materia expresiva, un concentrado de intensidades libres.

#### 6.5. MOTIVOS, PERSONAJES, COSMOS

Hay cierta posibilidad de clasificar estas conductas, aunque no jerárquicamente. Los etogramas territoriales expresan el territorio, pero el territorio está hecho de relaciones y distancias: así pues, en sentido estricto, los etogramas expresan distancias. De entre todos ellos, los motivos territoriales son aquellos que expresan la relación del territorio con el medio interior; no se pensará por ello que dependen de impulsiones internas y que sólo pueden desplegarse si se dan estas últimas: una danza que expresa la localización de una fuente de alimentación respecto del territorio puede desencadenarse sin que se haya producido el estado propioceptivo de "desnutrición". Por otra parte, hay etogramas que expresan la relación del territorio con el medio exterior, y constituyen contrapuntos territoriales que no dependen necesariamente de las circunstancias exteriores. Así, la conducta de huida ante un depredador o un agente atmosférico puede también desencadenarse sin la presencia de ellos. El sentido del etograma es el acontecimiento, pero el acontecimiento no se confunde con las circunstancias fácticas externas o los estados internos actuales. Los motivos territoriales erigen personajes rítmicos: no un ritmo asociado a la presencia de

un personaje (*leitmotiv*), sino un ritmo que es todo el personaje; no la bandera que sirve de estandarte a un individuo o una colectividad, sino el estandarte mismo que se despliega como efecto de superficie, sin ocultar ninguna realidad profunda. Los contrapuntos territoriales, por su parte, dan lugar a paisajes melódicos; y de nuevo hemos de decir: no se trata de una melodía que se ejecuta por/o en presencia de cierto personaje o paisaje, sino que la melodía misma es el paisaje, crea su contexto. Los individuos expresivos son estos paisajes y estos personajes, no las substancias que habrían de sustentarlos o a las que servirían de signos denotadores, connotadores o significantes. Los territorios no están poblados por substancias o sujetos, sino por personajes rítmicos: el territorio inventa su ocupante. Los territorios no están decorados por circunstancias exteriores, sino por paisajes melódicos, el territorio construye sus circunstancias.

Pero toda esta exposición puede suscitar la idea del territorio férreamente cerrado e inconexo con el exterior. Sin embargo, el territorio remite continuamente a su exterioridad. Primero, en su misma formación: la territorialización. implica la creación de un medio exterior al territorio (lo que hay más allá de la zona de dominio, los medios que no pueden traducir el ritmo territorial, etcétera). Desde ese momento, todo territorio se enfrenta a la posibilidad —suerte o peligro— de abrirse sobre ese exterior, la otredad más o menos calificada. Por otra parte, si es cierto que un territorio constituye un *agencement*, también lo es que una disposición (corporal o semiótica) puede nacer dentro de otra, como una ciencia a veces se insinúa en otra, o una sociedad se filtra a través de los poros de la sociedad establecida, según expresión de Marx. Ese nuevo dispositivo se constituye en el interior del antiguo por desterritorialización de funciones, por su capacidad de expresar nuevas relaciones virtuales, nuevas intensidades diferenciales, nuevas circunstancias variables. En tercer lugar, el *agencement* territorial está generalmente abierto sobre otros dispositivos territoriales a los que remite, a los que se refiere o con los que se relaciona (un dispositivo puede traducir a otro, puede servirse de un tercero para esa traducción, etcétera).

Y, finalmente, la desterritorialización puede alcanzar su umbral absoluto cuando se libera a todas las fuerzas de sus funciones territoriales construyendo una tierra insólita o inédita que deja desprovista de sentido a la máquina social selectiva de la que dependen las disposiciones colectivas de enunciación y los regímenes maquínicos de cuerpos. Llamar a esta desterritorialización, productora de una nueva tierra, absoluta, no implica ningún grado de trascendencia o de eminencia.

*Lo absoluto no expresa nada trascendente o indiferenciado; no expresa ni siquiera una cantidad que superaría toda cantidad dada (relativa). Expresa únicamente un tipo de movimiento que se distingue cualitativamente del movimiento relativo. (MP, p. 635)*

Es decir, una desterritorialización que no es “compensada” o equilibrada por ninguna reterritorialización.

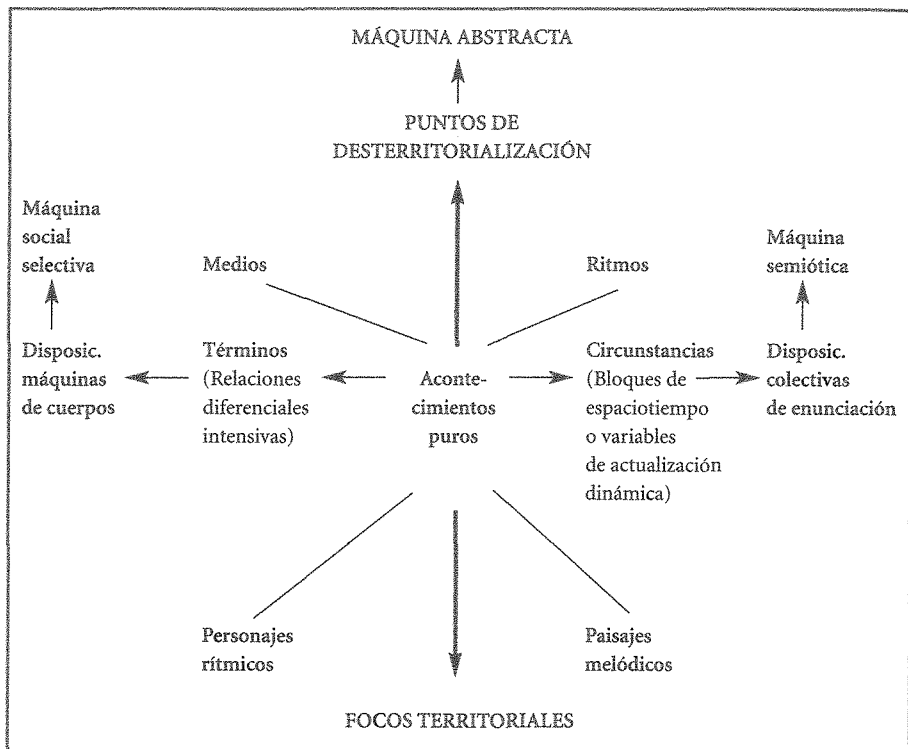
Con ella, se completa el círculo descentrado de la individualización y la génesis divergente de la expresión: estamos de nuevo sobre la superficie desterritorializada del cuerpo-sin-órganos, límite de todo territorio, de toda formación social, de todo régimen de signos.

La individuación como expresión es, repitémoslo, producto del arte: “arte” es la desterritorialización de los signos y la descodificación de los medios; “arte” es el empleo de esas materias liberadas de su función para expresar acontecimientos incorpóreos (un artista plástico pintando el grito en una tela, un individuo territorial dibujando el sonido de la tempestad en el espacio de su hábitat, un novelista inscribiendo en la página un minuto de tiempo en estado puro); “arte” es la actualización de los términos –relaciones diferenciales intensivas– en cuerpos y mezclas físicas a través de paisajes melódicos que no se confunden con ellas; “arte” es la encarnación de los bloques espaciotemporales en personajes rítmicos virtuales que configuran el “sentido” de los enunciados; y “arte” es repartir la diferencia sintética por todo el *agencement*, para que su desterritorialización absoluta nos sitúe otra vez en el punto máximo de apertura, sobre el cuerpo-sin-órganos, eterno punto cero de partida de la creatividad etológica, ética, política, ontológica y estética: inventar nuevos modos expresivos, nuevas facultades; inventar el cosmos, hacer nacer una idea, forzar al pensamiento a pensar. Y pensar eso que hace pensar: el eterno retorno de la diferencia.

## 6.6. LA SUPERFICIE

La diferencia nunca ha estado ausente del escenario del pensamiento occidental o de la historia de la filosofía. Al contrario, ha aparecido constantemente. Y como para certificar sus relaciones de afinidad con lo múltiple, sus apariciones han sido siempre dobles y disímiles: ora se ha presentado en la textura del ser, como una falla o una grieta que era necesario reparar, porque carecía de signi-

ficado y esencia, ora en la textura del sentido, como un exceso de significante que nada designaba en el orden de lo que es, voz absurda y vacía, aún más insultante para la razón que el mismo vértigo de la contradicción.



El *agencement*

La obra de Deleuze recorre el campo de la filosofía desde esos dos extremos: la diferencia como ser-sin-significado, irrepresentable o impensable, y la diferencia como signo-sin-sentido, interjección suprasegmentaria y banal que cualifica la representación, pero que no puede ser confiscada en ella porque nada designa, y que no significa nada (o significa eso: la nada) para el sujeto representante. Al hacer eso, el autor de *Diferencia y repetición* no se unía al coro de las lamentaciones que se arrepiente desde hace años, profundamente, del olvido de la diferencia, y permanece en el *impasse* desconsolado de enfrentarse una y otra vez a lo que no puede pensarse para constatar infinitamente su impensabilidad.



Deleuze se ha propuesto más bien leer la historia de la metafísica en busca de las líneas de fuga que permitieran salir de ese *impasse*, no para pensar la impensabilidad de la diferencia entre el ser y los entes, sino para pensar el ser y también los entes como diferencia y como diferencias, en la vía de la más estricta univocidad. Y ello para mostrar que, al precio de “una inversión categorial más radical”, era posible alcanzar el pensamiento de la diferencia, aunque comportase renunciar a algunas de nuestras comodidades más arraigadas.

Actuando así, como hemos visto, no solamente desplaza a la filosofía de su adherencia al modelo de la substancia o de la subjetividad para inclinar al pensamiento hacia el individuo, sino que, como era previsible, “hace subir a la superficie” todas esas diferencias que constituyen lo individual y que dan cuenta de su expresividad. Así, el pensamiento se mueve desde lo individual a lo pre-individual e individuante, y no ya solamente desde lo subjetivo hacia lo pre-subjetivo. Este movimiento cambia la imagen por entero de la metafísica y de la filosofía trascendental y, contra lo que pudiera haberse esperado, abre una vía inédita de conexión entre lo pre-individual y lo macro-colectivo, entre lo impersonal y lo político, que se vice-dicen en su coexistencia imposible. No es el vértigo romántico de la atracción irrefrenable hacia el fondo sin diferenciar ni la persecución barroca de las diferencias o singularidades nómadas para envolverlas siempre en un pliegue, capturarlas en una mónada; es la disposición en superficie –sobre un plano de consistencia– de las diferencias libres y nómadas, diferenciadas pero nunca del todo envueltas o plegadas, siempre disponibles: un estilo a la altura de los tiempos; no la invocación de una fundación que vendría de lo alto o de un fundamento abismado, en la profundidad, sino la complicación de la diferencia en los simulacros de superficie.

El valor de esta filosofía, de acuerdo a sus propios criterios, depende, según indicamos, de lo que pueda hacerse con ella.



## BIBLIOGRAFÍA<sup>1</sup>

### 1. OBRAS DE DELEUZE (Y ABREVIATURAS USADAS)

<i>Empirismo y subjetividad</i> , 1953 (trad. cast. Ed. Granica)	ES
<i>Nietzsche y la filosofía</i> , 1962 (trad. cast. Ed. Anagrama)	NF
<i>La filosofía crítica de Kant</i> , 1963 (trad. cast. Ed. Labor)	K
<i>Proust y los signos</i> , 1964 (trad. cast. de la edición aumentada de 1970, Ed. Anagrama)	PS
<i>Nietzsche</i> , 1965 (trad. cast. Ed. Labor, nueva edición Arena Libros)	N
<i>El bergsonismo</i> , 1966 (trad. cast. Ed. Cátedra)	B*
<i>Presentación de Sacher-Masoch</i> , 1967 (trad. cast. Ed. Taurus)	SM
<i>Spinoza y el problema de la expresión</i> , 1968 (trad. cast. Ed. Muchnick)	SPE
<i>Diferencia y repetición</i> , 1969 (trad. cast. Ed. Júcar, nueva edición en Amorrortu)	DR*
<i>Lógica del sentido</i> , 1969 (trad. cast. Ed. Barral)	LS

---

<sup>1</sup> Los títulos que aparecen con asterisco se citan siempre por la edición original.

- Spinoza*, 1970; edición corregida y aumentada en *Spinoza. Filosofía práctica*, 1981 S\*  
 (trad. cast. de la primera, Ed. Labor; de la segunda, Tusquets).
- Francis Bacon: Lógica de la sensación*, 1981 BLS\*  
 (trad. cast. Arena)
- Cine-1: la imagen -movimiento*, 1983 C-1  
 (trad. cast. Ed. Paidós)
- Cine-2: la imagen-tiempo*, 1985 C-2\*  
 (trad. cast. Ed. Paidós)
- Foucault*, 1986 F\*  
 (trad. cast. Ed. Paidós)
- El pliegue*, 1988 P\*  
 (trad. cast. Ed. Paidós)
- En colaboración con Félix Guattari:
- El anti-Edipo*, 1972 AE  
 (trad. cast. Ed. Barral y Paidós)
- Kafka. Por- una literatura menor*, 1975 (trad. cast. Ed. Era) KLM\*
- Rizoma. Introducción*, 1976  
 (trad. cast. Ed. Pre-Textos),  
 reeditado en:
- Mil Mesetas*, 1980 MP\*  
 (trad. cast. Ed. Pre-Textos)
- En colaboración con Claire Parnet:
- Diálogos*, 1977 D\*  
 (trad. cast. Ed. Pre-Textos)
- En colaboración con Carmelo Bene:
- Superposiciones (Un manifeste du moins)*, 1979 MM\*

## 2. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- APEL, K.O. (1972-1973): *Transformación de la filosofía* (trad. cast. Ed. Taurus).
- ARISTÓTELES, *Metafísica* (ed. trilingüe, Ed. Gredos).
- , *Categorías* (Ed. Gredos).
- CLASTRES, P. (1980): *Ensayos de antropología política* (trad. cast. Ed. Gedisa).
- DERRIDA, J. (1967): "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" (trad. cast. Ed. Anagrama).
- DESCOMBES, V. (1979): *Lo mismo y lo otro* (trad. cast. Ed. Cátedra).
- FOUCAULT, M. (1963): *El nacimiento de la clínica* (trad. cast. Siglo XXI).
- (1975): *Vigilar y castigar* (trad. cast. Siglo XXI).
- (1976): *La voluntad de saber* (trad. cast. Siglo XXI).
- (1984<sup>1</sup>): *El uso de los placeres* (trad. cast. Siglo XXI).
- (1984<sup>2</sup>): *El cuidado de sí* (trad. cast. Siglo XXI).
- HABERMAS, J. (1968): *Conocimiento e interés* (trad. cast. Ed. Taurus).
- HEIDEGGER, M. (1957); *Identidad y diferencia* (trad. cast. Ed. Anthropos).
- (1954): "Superación de la metafísica", Pfullingen (1962) (trad. cast. Ed. Serbal).
- HUME, D. *Tratado sobre la naturaleza humana* (Ed. de Félix Duque en Editora Nacional).
- KLOSSOWSKI, P. (1963): *Tan funesto deseo* (trad. cast. Ed. Taurus).
- (1969): *Nietzsche y el círculo vicioso* (trad. cast. Ed. Seix-Barral y Arena).
- LACAN, J. (1966): *Escritos* (trad. cast. Ed. Siglo XXI).
- LARUELLE, F. (1986): *Las filosofías de la diferencia*, París.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1961): *Antropología estructural* (trad. cast. Ed. Eudeba).
- LORENZ, K. (1963): *La agresión* (trad. cast. Ed. Siglo XXI).
- LYOTARD, J. F. (1971): *Discurso, figura*, París.
- (1973<sup>1</sup>): *Derivas a partir de Marx y Freud*, Madrid.
- (1973<sup>2</sup>): *Dispositivos pulsionales*, París.
- (1974): *Economía libidinal*, París.
- MARTINEZ, F. J. (1986): *Ontología y diferencia*, Madrid.
- NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral* (ed. de A. Sánchez Pascual en Ed. Alianza),
- , *Fragmentos póstumos*.
- PEIRCE, CH. S. (1931-1935): *Collected Papers*, Cambridge (M.).
- SPINOZA, B., *Ética* (ed. de Vidal Peña en Editora Nacional).

SPINOZA, B., *Tratado Teológico-político*, Salamanca.

THORPE, W. H. (1974): *Naturaleza animal y naturaleza humana* (trad. cast. Ed. Alianza).

TINBERGEN, N. (1972): *Estudios de Etología* (trad. cast. Ed. Alianza).

A PROPÓSITO DE GILLES





## I. LA IMAGEN DEL PENSAMIENTO



La muerte es siempre una brutal sorpresa a cuya insoportable violencia sólo podemos responder los vivos —especialmente aquellos de entre nosotros para quienes el muerto ha sido durante años “palpitante actualidad” sin necesidad de suicidarse— con algunas palabras, mejor si son pocas y sobrias.<sup>1</sup> Hemos de evitar, pues, en primer lugar, la tentación de someternos al imperativo de la actualidad, que pone de moda durante algunos días al desaparecido buscando rápidamente un epitafio —como suele decirse— “impactante” y benévolo, como en esos velatorios en los que se alaba sin cesar al mismo que se vituperó en vida. Sería muy fácil hablar ahora del gran filósofo que fue Deleuze, sería muy fácil decir que sus monografías de historia de la filosofía (sobre Hume, Kant, Nietzsche, Bergson, Spinoza, Leibniz, Foucault o Châtelet) han quedado como un modelo de innovación en un terreno devastado por la tendencia a la repetición estéril y sin riesgos; sería muy fácil recordar, por ejemplo, que su libro sobre Spinoza señala probablemente la cumbre de lo que se ha escrito en el siglo XX —y se ha escrito mucho— sobre el autor de la *Ethica*. Sería muy fácil insistir en que sus obras más cabalmente creadoras (*Diferencia y repetición*, *Lógica del sentido*, *¿Qué es filosofía?*) son raros ejemplos de lo que significa *hacer filosofía en sentido sustantivo* en una época en la que casi nadie se atreve a escribir más que agudas apostillas o eruditos comentarios, y que pertenecen a ese contado número de “libros de filosofía” que no se avergüenzan de serlo y que cambian la imagen que la propia filosofía tiene de sí misma. Sería, sin duda, muy fácil reparar en que sus textos de estética (sobre Proust, Kafka, Bacon, Artaud, Beckett, el cine o el Barroco) constituyen un modo inéditamente riguroso de introducir en el arte la crítica filosófica, en medio de un discurso poblado a partes iguales por la vanidad retórica de metáforas desgastadas y la seudocientificidad de una

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze se suicidó en París el 4 de noviembre de 1995.

semiología narcisista. Sería muy fácil reconocer que sus libros “mayores” escritos con Félix Guattari (*El anti-Edipo* y *Mil Mesetas*) son prácticamente el único caso de construcción de un *sistema* filosófico contemporáneo, es decir, de un pensamiento que asume la caducidad del modelo de “sistema” heredado del siglo XIX, pero que no por eso se entrega en los seductores brazos del tan halagado “fragmento”, que no renuncia a la sistematicidad (¿en qué época fue más necesaria que en la nuestra una filosofía sistemática?) y que no se refugia en el “discurso para especialistas” sino que se dirige, como el *Zaratustra* de Nietzsche, a todos y a nadie. Sería, en fin, demasiado fácil declarar ahora que sus textos “menores” o compilatorios (*Diálogos*, *Conversaciones*, *Crítica y clínica*) contienen preciosos análisis y diagnósticos de la coyuntura cultural de nuestro tiempo, hijos de una lucidez y una valentía infrecuentes. Decir ahora todo esto podría dar la impresión de que no hay nada de lo que disentir y de que sólo nos acordamos de Santa Bárbara cuando truena, y es sin duda preferible seguir leyendo a Deleuze, cuya obra está prácticamente intacta y dista mucho de haber dado sus mejores frutos, tanto más por ser una obra a la que su muerte no afecta (no se trata de una obra “interrumpida” sino todo lo netamente acabada que una obra filosófica puede estar y, además, dotada de testamento): se abre hoy un período de investigación serena y minuciosa, que también habrá de ser crítica, un período de trabajo más que de duelo, y tal es el único homenaje que honestamente puede rendirse al desaparecido.

Pero, cuando a la violencia intrínseca de la muerte se añade la violencia de la forma de morir, hay que evitar, además, una segunda tentación. Si ya es un despropósito intentar explicar la obra de un filósofo por su vida, aún es peor, sin duda, intentarlo a partir de su muerte. Ya es suficiente la rapiña que de ella hacen a diario los medios de comunicación como para abundar en la indigna pretensión de sacar partido a la muerte, por muy jugosa que sea en términos periodísticos la de los hombres célebres. Se ha hablado, al hilo del suicidio de Deleuze, del “trágico destino” de los pensadores de la escuela parisina, aparentemente condenados a finales violentos (Barthes, Foucault, Poulantzas, Althusser, Debord...), como si hubiera algo en la filosofía francesa que hiciese que sus autores llegasen al punto en que no se soportasen a sí mismos, un impulso autodestructivo como final para una filosofía fracasada que no puede sostenerse por sí sola (¡Eh, mirad adónde conduce el anti-humanismo radical! ¡Cuidado con dejar que vuestros hijos lean a estos irresponsables!). Esta reacción, aunque quizá comprensible ante la atrocidad de la noticia, es una ilusión óptica (nos olvidamos rápidamente de quienes murieron en la cama sin violencia

alguna y de algunos otros que dan pruebas de una longevidad desafiante) y tiene algo de miserable (no sólo los filósofos parisinos se suicidan o estrangulan a sus cónyuges, y todas las muertes -incluso las de los más piadosos humanistas- son igualmente evidencias de un destino trágico). Interpretar la obra a partir de la muerte es, sin duda, una tentación para quienes no tienen tiempo o ganas de entrar en la obra y sí, en cambio, mucha prisa por ofrecer una explicación rápida, simple y, si es posible, aguda, de ella (¿es tan difícil aceptar que un hombre desahuciado y penosamente enfermo decida emplear sus últimas fuerzas para no prolongar su sufrimiento y el de los suyos, sea o no filósofo, "parisino", "nietzscheano" o "izquierdista"?). Quienes tenemos la fortuna de conocer la obra de Deleuze quizá tengamos también, en ocasiones como ésta, el deber de intentar lo contrario: pensar la muerte a partir de la obra.

Porque en el final de los filósofos hay algo que sería sospechosamente lírico si no fuera porque se encuentra también en el modo de extinguirse de todos los mortales, algo que podríamos llamar, suponiendo que la palabra no hubiese ya perdido toda su vieja dignidad, coherencia. Como si el modo de morir expresase, con una desnudez simplificadora y salvaje, algo esencial del modo de vivir. Si todos morimos de acuerdo a como hemos vivido, el modo de morir del filósofo parece estar en macabra concordancia con su modo de pensar. ¿Qué muerte hubiese sido más coherente para Sócrates que la recibida mediante una condena pública de los atenienses? ¿No era así como Sócrates había vivido y pensado, no era así como había conseguido "hacer filosofía"? ¿Qué final hubiese sido más indicado para Nietzsche que su "locura"? No porque su filosofía fuese una locura -acaso no hay una lección mayor de cordura y sensatez en todo su siglo-, sino porque precisamente su esfuerzo consistió en elevar la razón hasta su punto de máximo riesgo, devolviendo así a un pensamiento sedentarizado el goce de la aventura o la alegría de pensar. En fin, ¿qué muerte más acorde hubiésemos podido imaginar para Michel Foucault que verlo postrado en el lecho de un hospital cuyo espacio y cuya historia habían ocupado tantas páginas de su obra y habían merecido tan pormenorizados análisis, y verlo fallecer precisamente a causa de una enfermedad de transmisión sexual mientras recibía de la imprenta los tomos segundo y tercero de su *"Historia de la sexualidad"*?

Los filósofos mueren como piensan, porque el pensamiento es la vida del filósofo. El morir, decía Deleuze leyendo con un ojo a Spinoza y con otro a Blanchot, siempre viene de dentro, siempre crece desde el interior de la lógica misma de la vida; y, sin embargo, siempre llega sorpresiva y brutalmente desde fuera:

la muerte se produce en el punto fatal de encuentro entre esas dos trayectorias desviadas. Arrojar desde una ventana, buscar más bien una ventana por la que poder arrojar, no prolongar inútilmente el sufrimiento, seguir infatigablemente las líneas de fuga, las vías de escape, ¿acaso no ha consistido en eso desde siempre el pensamiento de Deleuze? Tantas veces ha repetido a sus interlocutores: no tengo reservas intelectuales, no tengo restos inéditos ni residuos. Cada obra de Deleuze es una inversión completa de todo su capital conceptual, una apuesta en la que se lo juega todo, en la que no se guarda ninguna carta, en la que lo arroja todo por la borda, en la que lanza su pensamiento por la ventana que ha conseguido abrir en la realidad (con la esperanza, sin duda, de que el pensamiento no se estrelle simplemente contra el suelo, con la esperanza de que alguien pueda recogerlo). Curioso método o, más bien, curioso estilo: pasar años tallando cuidadosamente el pensamiento hasta configurar una colección sistemática de conceptos capaces de abrir una salida (¿qué otra cosa es la filosofía sino una alternativa intelectual a la estupidez, al aburrimiento, al terror, a la tristeza, a la vergüenza, a la culpa, al avasallamiento?) y arrojarlos luego por la borda como una caja de herramientas puestas a disposición de quien quiera o pueda utilizarlas para conectar con otra cosa, para salvar un obstáculo, para liberar un flujo, para dejar que algo pase o levantar una barrera. Y quedarse arruinado, sin reservas, vacío, sin nada que decir o que pensar, abandonar la obra y desprenderse de ella como de un lastre demasiado pesado, no citarse jamás a sí mismo (“¿acaso es preciso encontrarse a sí mismo?”), huir de la imagen pública que esa obra dibuja del pensador y tener que partir nuevamente de cero hacia otra cosa, internarse en un terreno inexplorado, arrojar a un vacío conceptual por la ventana del pensamiento y verse obligado a tallar conceptos nuevos para no estrellarse, sentir el vértigo de la estupidez, de la maldad, de la locura y extraer de todo ello el tesoro de un pensamiento lúcido, cambiar de máscara. Sin un ápice de frivolidad. Sólo para sobrevivir. Para poder seguir pensando. Saltar de Hume –supuestamente, el más radical empirista– a Spinoza –supuestamente, el más radical racionalista– y después a Nietzsche –supuestamente, el más radical irracionalista–. Saltar de la ontología a la política, de la música a la pintura, de la literatura al cine, de la ciencia a la estética.

Y hacerlo, sin embargo, *sistemáticamente*, con esa prudencia que según Deleuze es imprescindible para que la empresa no fracase, de modo que el trayecto dibujado por esas huidas repita siempre una misma diferencia o haga resonar los diferentes planos a través de una divergencia que, en lugar de constreñir, libera, como si esa sinfonía disonante de los mil planos (arte, filosofía, política,

física, lingüística, etología, etcétera) diseñase con el rigor del concepto el mapa de una tierra que es la misma y, sin embargo, otra que nuestro planeta, como si esas vías de comunicación entre diferentes niveles del ser y del saber describiesen un gran plan de fuga para escapar de la cárcel de nuestras palabras, de nuestras imágenes, de nuestras opiniones y de nuestra "realidad" normalizada y viscosa: no a otra realidad futura o pasada, sino a la riqueza del más intenso presente inactual que siempre está por pensar, por sentir, por vivir aquí y ahora. No saltar como un loco o como un suicida, sino como un atleta o como un bailarín. Eso es, quizá, la obra de Deleuze: una colección compleja pero sistemática de planes de fuga.

Es difícil pronosticar lo que quedará de esta filosofía. Mucho más cuando, como acabamos de indicar, casi nadie se ha atrevido hasta ahora a *abrir el melón* (a diferencia de lo que ocurre con Foucault, con Derrida o incluso con Lyotard, no hay hasta el momento, por fortuna, un "Deleuze divulgado" o un "Deleuze resumido" que suplante al verdadero por una versión digerida y que permita adivinar lo que dirán de él los manuales del futuro). Pero es seguro que, después de Deleuze, la filosofía ya nunca será la misma. Él se consideraba innovador especialmente en el anónimo terreno de la *noología*, es decir, de la imagen del pensamiento, y la cartografía que de esa imagen traza su obra es una auténtica subversión que arroja como saldo un "geografía del pensamiento" que nada tiene que ver con su imagen tradicional o vulgar, antigua, clásica o moderna. Al menos en eso —y en el modo como esa imagen es particularmente coherente con nuestro presente— será difícil superar a Deleuze. Él decía también que la filosofía es una nave con tres alas: el ala "conceptual", que crea nuevas maneras de pensar, el ala "afectiva", que crea nuevos sentimientos, y el ala "perceptiva", que crea nuevas maneras de ver, escuchar o tocar. También en esto —la construcción de una filosofía que no sólo está hecha de conceptos sino asimismo de afectos y de perceptos, y que en consecuencia se dirige tanto a filósofos como a no-filósofos—, y por tanto en la conexión arquitectónica de la filosofía con la creación artística, ha tenido Deleuze pocos rivales.

Queda, finalmente, el problema de la tristeza, de la soledad, no solamente por haber perdido a uno de los más grandes pensadores del siglo XX, sino por algo que, como la propia *filosofía*, tiene que ver con la amistad como condición necesaria del pensamiento, con la comunidad inconfesable de los extraños cómplices. Pero sobre esto, decía Blanchot, no se debe hablar, no debe ser tema de conversación ni de artículos. Se habla con los amigos, no de ellos. Cuando ellos desaparecen, por mucho que queden sus palabras, se borra su silencio y

todo se vuelve gélidamente explícito. Llega entonces el momento de arrojar por la borda la tristeza, de abrir una ventana y ponerse de nuevo a trabajar para no quedarse atascado; porque, según Deleuze, la cuestión es siempre la misma: “Cómo moverse, cómo perforar el muro para dejar de golpear la cabeza contra él”.

\* \* \*

Deleuze constituye sin lugar a dudas un caso aparte en la filosofía contemporánea. Las razones de esta excepcionalidad son modestas y fueron expuestas por el propio Deleuze en alguna entrevista: de todos sus colegas, es uno de los pocos que no ha sentido culpabilidad o vergüenza por el hecho de hacer filosofía “en el sentido tradicional de la palabra”, por hacer “simplemente filosofía” en lugar de *filosofía de* (de la ciencia, de la sociedad, del lenguaje, de la historia, de la política, del arte o de la religión); es decir, es uno de los pocos que han reconocido a la filosofía un campo propio y autónomo: la elaboración de conceptos. Toda la obra de Deleuze que va desde *Empirismo y subjetividad* (1953) hasta *Diferencia y repetición* (1969) es un largo y complejo camino preparatorio, un verdadero “discurso del método” en el que se diseña una —otra— imagen del ser y del pensamiento dirigida al objetivo de elaborar esos “nuevos” conceptos que nos pongan en condiciones de pensar a la altura de nuestros tiempos. La *Lógica del sentido* (1969) estaba destinada a ser el “primer” libro genuino de filosofía —es decir, el primer sistema de conceptos— de Deleuze. Pero este libro, modélico en tantos aspectos, nació para su autor lastrado por una carga que impedía lo que Spinoza llamara “el libre vuelo de la razón”: su aparente obediencia a la escolástica psicoanalítica. El encuentro con el psicoanalista heterodoxo y ex militante comunista Félix Guattari, con quien a partir de entonces escribiría Deleuze un nuevo tramo de su obra (el que comienza con la conmoción que supuso la aparición de *El anti-Edipo* en 1972), terminó definitivamente con esa apariencia, abriendo la filosofía a un exterior al mismo tiempo peligroso y enriquecedor que le conferiría su estilo peculiar y que culminaría, en 1980, en el gran sistema-rizoma que ejemplifica el nuevo tipo de libro de filosofía que Deleuze había anunciado trece años antes: *Mil Mesetas*.

A partir de ese momento, se abre un nuevo capítulo en la aventura intelectual de Deleuze: la relación de la filosofía con el arte (y, aunque no de forma tan tematizada, también con la ciencia). De ahí su libro sobre Bacon (*Lógica de la sensación*, 1988) que, a pesar de su carácter monográfico, contiene toda una



teoría de la pintura, sus dos volúmenes dedicados al cine (1983 y 1985) y su ensayo sobre el Barroco (*El pliegue*, 1988). Como alguien le hiciera notar, parecía una incongruencia que un filósofo que había concedido tanta importancia a la literatura en su obra (Artaud, Proust, Kafka, Kleist, etcétera) no le hubiese dedicado ningún texto monográfico. Y éste es, en cierto modo, el vacío que vino a llenar *Crítica y clínica* en 1993: una recopilación de ensayos y artículos centrados en el problema de la escritura. De su aparición entre nosotros<sup>1</sup> sólo hay que lamentar una traducción demasiado plagada de galicismos e imprudencias (ejemplo: la ignorancia de que la distinción heideggeriana entre *Sein* y *Seiendes* se vierte en francés por *être* y *étant*, y en castellano por “ser” y “ente”, lleva al traductor a utilizar el curioso sustantivo *el siendo* que, además de carecer de toda posible justificación —en castellano decimos “el viviente”, no “el viviendo”—, da lugar a construcciones francamente ininteligibles, como cuando se describe al Ubu de Alfred Jarry como “el gordo siendo”) que a menudo no está a la altura filosófica requerida.

Por lo demás, Deleuze nos recuerda que los grandes escritores —de Juan de Patmos a Melville, pasando por Spinoza— son grandes estilistas porque tartamudean, pero su tartamudeo no es una enfermedad del habla sino la gran salud de la lengua, porque es al lenguaje mismo al que hacen tartamudear para permitir que se libere en esas palabras la fuerza misma de la vida. Quizá el estilo literario —en la narración, en la poesía o en la filosofía— no sea más que eso: el trabajo de descentramiento de la lengua necesario para que, a través de las palabras, pase algo más que la palabra. Una sensación, un sentimiento, una contraseña, un grito de alarma o un canto nupcial. Todo eso que hace que escribir y leer sigan siendo tareas atractivas, modos de sentir la vida y no de apartarse de ella.

\* \* \*

Uno estaría tentado de dividir a la especie en extinción de los filósofos en dos grandes familias, según su relación con la oralidad y la escritura. Por una parte, *el filósofo académico-mundano* es aquel que, en sus clases, no habla sino más bien lee: dicta. Su voz queda disimulada entre las líneas de la escritura sagrada de los textos canónicos (yo no digo nada: es Hegel, o Kant, o Aristóteles

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Crítica y Clínica*, trad. cast., Th. Kauf, Editorial Anagrama, Barcelona, 1996.

quien habla por mi boca). Donde tiene voz es en el foro, porque allí oficia como árbitro de la opinión pública del ágora o de los medios de comunicación de masas. También escribe. Escribe en las aulas tratados destinados a sus alumnos (libros de texto) y a sus colegas (libros de erudición); y escribe en los foros artículos periodísticos y panfletos propagandísticos. Este tipo de filósofo no es ajeno al ya mentado y difícil trance por el que atraviesa la especie: sus tratados para especialistas cada vez son más sospechosos de sofisticada vanidad, sus artículos periodísticos cada vez se diferencian menos de los escritos por profesionales de la opinión pública (lo cual termina convenciendo al público de que la filosofía, como ya nos temíamos, no es absolutamente nada). Por otra parte, *el filósofo artesano-literato* es aquel que, si habla, lo hace únicamente entre los muros de las aulas, pero jamás para dictar o para leer, jamás para acallar a sus alumnos o sus colegas con citas eruditas, porque este filósofo está convencido de que la filosofía no está hecha y escrita en algún libro que haya que recitar con cuidado, está convencido de que la filosofía hay que hacerla. Y está tan ocupado en ese trabajo artesanal que carece de opinión y raramente transita por el foro. Por eso es, fundamentalmente, un escritor: no escribe para sus alumnos o sus colegas, tampoco para alimentar la opinión pública o intervenir en candentes debates, escribe obras de creación (filosófica), y las escribe —según reza la dedicatoria del *Zaratustra*— “para todos y para nadie”, como un literato (no como un periodista ni como un profesor).

Aunque esta clasificación es, como todas, una caricatura, ya que no se encuentran tipos puros de una familia ni de la otra sino mezclas en las que domina uno u otro componente (Platón mismo fundó una Academia y escribió gran cantidad de obras literarias paradójicamente tituladas *Diálogos*), pocos filósofos vivos representan tan adecuadamente el modelo del pensador artesano-literato como Gilles Deleuze. Y es esto lo que convierte sus *Conversaciones* (ed. Pre-Textos, Valencia, 1995), como ya sucedía con sus *Diálogos* (ed. Pre-Textos, Valencia, 1980), en una obra especialmente interesante por su rareza y calidad: no son meras entrevistas, no son simples artículos, son una especie de fotografías instantáneas que captan el resuello que toma el pensamiento entre un libro y otro, entre la voz artesana y la escritura literaria, ese extraño momento en el que un libro ya está hecho pero aún no divulgado, aún no consagrado como divino o como maldito, como éxito o como fracaso, y en el que otro libro ya está haciéndose pero todavía no está escrito del todo y, como alguien dijo, se filtra a través de los poros del presente. Para quienes la filosofía es una aventura de creación, la lectura de estas *Conversaciones* ha de ser sin duda

gratificante por su honestidad, por su intensidad, y por la ocasión que ofrecen de ver al creador en su taller, con los cuadros a medio acabar, o de espiar el cuaderno de notas del escritor que servirá de base a su novela, de ver al pensamiento en el trance de inventar un concepto y al pensador en el de escapar a su imagen pública para construirse otra máscara, otro refugio desde donde poder seguir pensando. Para quienes compartimos intelectual y afectivamente esta tarea de Deleuze, la labor de traducirlas ha sido, más que un placer, una verdadera alegría.

\* \* \*

A propósito de la obra de Deleuze, quien era uno de sus mejores lectores, Michel Foucault, fue el primero en notar la dificultad del comentario. Quizá esto suceda porque, durante las décadas de 1950-1960, esta obra está o bien envuelta ella misma en la forma del comentario sobre otros autores, o bien desenvuelta en la de un sistema o un tratado cuya forma anticonvencional seduce al lector al mismo tiempo que le advierte de la imposibilidad de hacerse con la clave del discurso sin profundizar en unas articulaciones que arraigan, como en todo gran pensador, en el suelo inmenso de la historia de la filosofía. El nombre de Deleuze saltó a la arena de un público más amplio con motivo de su colaboración con Félix Guattari en *El anti-Edipo* y *Mil Mesetas*, que intentaban entre otras cosas elaborar la filosofía política correspondiente a aquel pensamiento insólito afanado en discurrir al revés o contra la corriente, pero ello no ha eliminado la dificultad a la que se refería Foucault. Michael Hardt, un pensador comunista situado entre Estados Unidos e Italia, se propone hacer una introducción a Deleuze<sup>1</sup> que siga los mismos pasos que el propio Deleuze dio para introducirse en la filosofía, es decir, Bergson, Proust, Nietzsche y, sobre todo, Spinoza. Su texto es original y cumple parcialmente sus pretensiones didácticas, pero se encuentra en cierto modo perturbado por disputas que, o bien atañen exclusivamente a la peculiaridad de la filosofía norteamericana, o bien al proyecto —representado por Althusser o Toni Negri— de una refundación del materialismo histórico en la que Spinoza debe ocupar el lugar que antaño se reconocía a Hegel, lo cual añade una dificultad más a las que ya de por sí presenta el trabajo. A esto se suman, en nuestro caso, algunos problemas de tra-

---

<sup>1</sup> Michael Hardt, *Deleuze: Un aprendizaje filosófico*, trad. A. Bixio, Paidós, Barcelona, 2004.

ducción; la versión castellana adopta dos decisiones de alto riesgo: traducir el *Macht* nietzscheano por “poderío” y la *potentia* spinoziana por “poder”, mientras que Deleuze emplea *puissance*, “potencia”, para ambos términos, en contraposición sistemática con *pouvoir*, “poder”.

Un caso diferente es el del *Deleuze* de Zourabichvili,<sup>1</sup> que probablemente constituye una de las mejores guías existentes para internarse en el laberinto del filósofo francés. El término “guía” debe ser aquí subrayado: no se trata de una simple “introducción” ni de un breviario que permita a un lector no iniciado tener algo así como un “panorama” del pensamiento de Deleuze —esto es aún tan difícil de lograr como cuando Foucault hizo la observación, porque los propios textos de Deleuze parecen conspirar para impedirlo—, pero de la enorme proximidad del comentador y el comentado resulta un texto a la vez humilde y ambicioso que, sin pretender sustituir el esfuerzo que el lector ha de emprender, sí que consigue ofrecer señales suficientes como para que pueda orientarse, no aquel que quiera saber qué dice Deleuze, sino aquel “que lee o querría leer a Deleuze”, como afirma su autor. La clave seguida aquí para diseñar el esquema lógico de un pensamiento que ha procurado mantenerse en el elemento de la variabilidad inasible más que en el de las certezas bien fundadas, son las nociones de *implicación* y de *afuera*. Con ellas traza Zourabichvili un retrato de Deleuze en el cual el pensamiento nunca surge de un acto de buena voluntad del pensador, sino que siempre es un acontecimiento envuelto en un signo, algo que trastorna nuestro medio y nos fuerza a pensar, que pone en marcha una lógica que nos arrastra a una experiencia del tiempo y del sentido que nos lleva fuera del sujeto y fuera del ser, si bien este afuera ahora está en el mundo y no más allá de él.

Ninguna de estas dos obras aborda explícitamente la antes citada filosofía de la revolución de Deleuze y Guattari, su intento de derivar de aquella metafísica del acontecimiento una organización política acentrada y desjerarquizada cuyo modelo es el rizoma y no el árbol, las ramas o las raíces. En este contexto se comprende el interés de Deleuze por el fascinante texto de T. E. Lawrence que en España ha publicado Acuarela:<sup>2</sup> una teoría de la guerrilla inspirada en la rebelión árabe contra los turcos en la que participara el propio Lawrence y que se aleja de la concepción tradicional del ejército como aparato de Estado y de

<sup>1</sup> François Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, trad. I. Agoff, Amorrortu, Madrid-Buenos Aires, 2004.

<sup>2</sup> T. E. Lawrence (Lawrence de Arabia), *Guerrilla*, trad. H. Romero y A. García-Ormaechea, prólogo de Wu Ming 4, Acuarela, Madrid, 2004.

la lucha como sucesión de grandes batallas para la conquista de plazas fuertes. Enfrentada a la tarea de atacar un área tan vasta que ningún ejército podría defenderla en su totalidad, la guerrilla árabe, indisciplinada y nómada, se comportó como “una influencia, algo invulnerable, intangible, sin frente ni retaguardia, que se mueve como el gas... Los árabes eran como un vapor llevado por el viento. Nuestros reinos estaban vivos en la imaginación de cada uno, y como no nos hacía falta nada en concreto para vivir, podríamos no haber expuesto nada en concreto a las armas enemigas”, pues la táctica de la máquina de guerra consiste en “golpear y salir corriendo”, sin ofrecer jamás al enemigo un blanco. Richard Labevière (*La trastienda del terror*, ed. Galaxia Gutenberg, 2004) ha mostrado hasta qué punto hoy la máquina terrorista internacional exhibe el costado más siniestro de esta “revolución molecular” sin Estado y sin cabeza, que se ha vuelto tan rizomática y nomádica como los movimientos del capital financiero. Además de servirnos como motivo de reflexión sobre los aspectos más inquietantes del pensamiento contemporáneo, este hecho debe indicarnos que es preciso tomar con cautela estas imágenes románticas tanto de la guerra como de la filosofía, no sea que en su intención de volverse inexpugnables para todo poder escondan el peligro de sumirse completamente en el reino de la fantasía y de no dejar nada valioso que defender en el de la realidad.



## LAS TRES ALAS

*La filosofía no requiere  
únicamente una comprensión  
filosófica, por conceptos, sino  
también una comprensión no  
filosófica, por afectos y perceptos.  
Estas tres alas son el mínimo  
necesario para constituir un  
estilo.*

G. D.

### FILOSOFÍA EN EL SENTIDO TRADICIONAL DEL TÉRMINO

En una célebre entrevista publicada en la reedición del número que le dedicó la revista *L'Arc*, Deleuze colocaba su obra bajo este signo: “La filosofía en el sentido tradicional de la palabra”. En otra conversación aparecida en el diario *Libération*, defendía la aparentemente caduca idea de “sistema filosófico”, y consideraba como intento de tal su propio trabajo. Finalmente, cuando Robert Maggiori le pidió algún comentario sobre el texto de Foucault —*Theatrum Philosophicum*— que elogiaba su espíritu filosófico (el texto donde se contiene la tan aireada fórmula: “Acaso un día el siglo será deleuzeano”), Deleuze declaraba que sólo podía entenderlo como una alusión al hecho de que, de todos los pensadores franceses de su generación, él era quien se sentía menos culpable por el hecho de “hacer filosofía” sin mediaciones, es decir, sin necesidad de apelar a la historia (como el propio Foucault), a la “superación de la metafísica” (como Derrida), a la estructura (como Althusser o Lacan), a la posmodernidad (como Lyotard), a la ciencia (como Michel Serres), a la lingüística o al psicoanálisis (como Barthes o Kristeva); lo que parece llevarnos, de nuevo, a “la filosofía en el sentido tradicional de la palabra”. Pero esta expresión no es inmediatamente obvia. ¿Qué es “la filosofía en el sentido tradicional de la palabra”? Seguramente algo tan inactual como esa etiqueta que en otro tiempo designaba el más puro y duro núcleo de la filosofía, la vieja y denostada metafísica o, con un término más técnico y preciso, la ontología, cuyo proyecto definiera Aristóteles como búsqueda de un saber sobre “el ente en cuanto ente”.

Dejando aparte el origen y el significado propiamente aristotélico de esta definición, el hecho es que mantener hoy día la vigencia de un discurso acerca

del ser es, sin duda, una aventura que en sí misma contraviene la naturaleza hiperespecializada, compartimentalizada y fragmentaria del saber y de la existencia en el mundo contemporáneo. Y una primera nota para trazar las “señas de identidad” del pensamiento de Deleuze debe ser sin duda ésta: lo que singulariza su programa es, ante todo, su pertenencia a ese designio tradicional que impone al filósofo la tarea de hacer un discurso acerca de lo que hay, un discurso interdisciplinar que reivindica una lucidez que, a fuerza de haber sido primero monopolizada por discursos técnicos y finalmente disuelta en las cápsulas de una actualidad inconexa, es hoy día algo tan precioso como raro. Foucault lo decía en uno de sus escritos menores: primero la ciencia, y después el periodismo, han ido despojando a la filosofía de su viejo derecho a hablar del mundo, del alma o de Dios sin aceptar imágenes preconcebidas o supuestos previos. Deleuze reivindica sin duda ese derecho “tradicional”, y por eso es inoportuno.

#### FILOSOFÍA MENOR, FILOSOFÍA PURA

Ahora bien, el carácter tradicional de este proyecto —es decir, el hecho de que el pensamiento de Deleuze aspire a inscribirse en la gran tradición filosófica (la filosofía en sentido cosmopolita, como hubiera dicho Kant)— no elimina la naturaleza selectiva de la filosofía deleuzeana: la “gran tradición filosófica” es, en definitiva, un cruce de diferentes tradiciones entre las que cabe al menos, según Deleuze, una distinción esencial. Tendríamos, por una parte, una tradición que podríamos llamar “mayor” o “mayoritaria” (concepto este que, para Deleuze, no se define en términos cuantitativos o estadísticos), representada en la historia de la filosofía por nombres como Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel o Husserl, y una tradición “menor” o “minoritaria” (haciendo la misma salvedad que en el caso anterior) en la que encontraríamos nombres como Epicuro, Lucrecio, los estoicos, Avicena, Duns Scoto, Spinoza, Hume o Nietzsche.

Sin duda, esta distinción es artificial: las dos “líneas” —suponiendo que lo sean, pues la unidad de cada una de ellas es harto problemática— se encuentran entremezcladas en numerosos puntos, y a veces constituyen nudos y bucles difíciles de discriminar. Pero esto no es lo importante. Lo importante es determinar el criterio en virtud del cual se hace la selección (pues sólo ello puede contrarrestar la apariencia de arbitrariedad) y la relevancia de sus resultados. Toda fi-



lososofía se inscribe *en* cierta tradición filosófica y se escribe *contra* cierta tradición filosófica (¡y lo que complica las cosas es que a veces ambas son la misma!), toda filosofía tiene aliados y enemigos *filosóficos* antes de tenerlos de otra clase, pero toda filosofía llega a serlo porque reescribe, reinventa o recrea la tradición en/o contra la que se construye. En el caso de Deleuze, esta recreación que distingue las dos líneas antes mencionadas tiene, como hemos señalado, un sentido ontológico, pero también un sentido que podríamos llamar *noológico*: dependiendo de cuál de las dos líneas sigamos, encontraremos una definición diferente de lo que significa ser y una imagen del pensamiento completamente distinta, así como una diversa manera de entender las conexiones entre ser y pensar, *otra forma de ser y otra forma de pensar*.

Si Deleuze coloca su esfuerzo en la tradición que hemos llamado “menor” es, ante todo, porque considera que tal línea de pensamiento representa el mayor grado de fidelidad posible al proyecto ontológico, es decir, al proyecto de una ontología *pura*, de una ontología de la *univocidad* y de la inmanencia en la que ser se dice de una sola manera, y de esa manera se dice de todo lo que es (la otra tradición tendría que ver con la consigna aristotélica que declara que “ser se dice de muchas maneras”, frecuentemente leída en el sentido de que unas maneras de ser son mejores o peores que otras). En términos metafísicos, la realización más perfecta de este proyecto ontológico se encuentra en la *Ethica* de Spinoza, precisamente por la eliminación conceptual de toda trascendencia y de todo finalismo. El libro que Deleuze dedica a Spinoza —*Spinoza y el problema de la expresión*, del que hay que lamentar que no contemos sino con una versión castellana muy descuidada y prácticamente ilegible—, completado por otro ensayo más breve que no ha dejado de crecer con los años —*Spinoza: filosofía práctica*— es, en este sentido, el auténtico subsuelo de las posiciones ontológicas que Deleuze ha sostenido en el resto de su obra.

He aquí, pues, una primera paradoja del pensamiento de Deleuze: que, a pesar de su opción por “la filosofía en el sentido tradicional de la palabra” (la metafísica o la ontología), que podría sonar a posiciones conservadoras o al menos conservacionistas frente al asedio al que otros saberes más pujantes someten a la filosofía, cuando esta opción toma el camino del rigor, entendido éste en el sentido de una ruptura total con todo compromiso teológico y teleológico y de una afirmación ilimitada de la inmanencia, se torna inequívocamente —digámoslo con un término que Deleuze, a diferencia del resto de los intelectuales de este mundo, creía que no había perdido actualidad— “revolucionaria”. Si es tan difícil hablar del ser —hacer ontología, hacer filosofía “en el sentido tradi-

cional de la palabra” – no es porque el sentido de “ser” se haya sumido en el olvido, o bien ése “sumirse en el olvido” significa que hoy día todo el mundo considera que peca de ingenuo quien pretende “hablar del ser de los entes”, pensar en cómo son las cosas o discurrir acerca de qué es lo que hay “olvidando” los imperativos técnicos, morales, políticos, históricos y económicos de la actualidad. Pero esta acusación de ingenuidad o irresponsabilidad –es decir, la insistente objeción de que el metafísico parece no saber en qué mundo vive o estar en la luna– tiene también una lectura inversa: que el ser –y su portavoz, la ontología– se hace antipático a –y representa un obstáculo para– los moralistas, los tecnócratas, los políticos, los periodistas y los economistas porque no cuenta con ellos ni se atiene a sus patrones y medidas para –simple, ingenuamente, inocentemente– ser; por la misma razón, en suma, que se hizo tan antipática la “substancia única” de Spinoza por no ser ni buena ni mala, ni útil ni inútil, ni conservadora ni progresista, por escapar a todas las trampas diseñadas para capturarla.

#### EL DISCURSO DEL MÉTODO

Por tanto, para entender en toda su dimensión el aspecto filosóficamente “subversivo” de la obra de Deleuze hay que atender no sólo a la “cuestión del ser” sino a la “cuestión del pensar”, es decir, al problema de la imagen del pensamiento, pues es en este punto donde Deleuze no es en absoluto tradicional. Para hacer filosofía de modo inocente, es decir, para no sentirse culpable de hacer “sólo filosofía” y no estar obligado a justificarse haciendo “filosofía de...” (de la historia, del lenguaje, de la ciencia, del arte, de la religión...), o sea, para sostener la posibilidad de hacer ontología “pura”, para reivindicar el viejo derecho a hablar del mundo, es preciso afirmar que la filosofía tiene una “materia prima” que a ella sola concierne y que no tiene que tomar su “substrato” de ninguna otra disciplina artística, científica, política o religiosa. Según Deleuze, esta materia son los conceptos, y lo propio de la filosofía es hacer (crear, inventar) conceptos. Ahora bien, el problema que así se plantea no es otro que el antiguo y monumental problema –tan brillantemente evocado por Hegel– del comienzo en filosofía. Si se rechaza toda subordinación a los discursos no-filosóficos, toda relación “de dependencia” con respecto a lo extrafilosófico, ¿por dónde empezar para construir un concepto?

Y de nuevo esto es característico de la gran tradición filosófica. Se cuenta que Platón y Aristóteles tuvieron que desprenderse de su propia identidad cul-

tural —dejar de contar sus cuentos y de narrar sus mitos— y enemistarse con la poderosísima *doxa* para poder “hacer filosofía” sin presupuestos, para inventar la metafísica; se sabe que Descartes se vio obligado a abandonar sus certezas sensibles, sus opiniones e incluso su ciencia para lograr idéntico fin. En nuestros tiempos, esta obligación sigue vigente a su manera: hacer filosofía —construir conceptos— requiere la eliminación metódica de nuestras confianzas y seguridades representadas por la inmensa coraza de la opinión, cristalizada hoy en la ilimitada iconosfera telecomunicacional que nos sirve de paraguas protector contra el caos.

Así pues, antes de hacer filosofía y para poder hacerla se precisa un trabajo pre-filosófico (pero que compete esencialmente a los filósofos) que condiciona su posibilidad, una labor que permita prescindir del colchón de la opinión y que al mismo tiempo evite la mera disolución en el caos, una tabla que nos libre del naufragio pero que no sea un transatlántico lleno de comodidades, un mapa que nos permita orientarnos pero que no sea un itinerario ya trazado y programado, lo que en otro tiempo se llamaba un “método” (no, claro está, una “metodología”): ahí no hay aún filosofía —sistema conceptual— pero hay ya pensamiento (y por eso podemos decir en ese comienzo, como Descartes, “hay pensamiento”); ese mapa no es todavía el mundo (el orden, el cosmos, los entes estructurados), pero ya no es el caos o la nada de lo indiferenciado (y por eso podemos decir en ese comienzo, como Parménides, “el ser es”, *il y a, Es gibt, hay*). La construcción de este mapa, que Deleuze llamaba al principio “la imagen del pensamiento” y últimamente “el plano de inmanencia”, delimita, pues, la posibilidad de hacer filosofía, de crear conceptos. Y, como es obvio, la clase de mapa que así se construya determinará el tipo de conceptos y de sistema conceptual susceptibles de ser puestos en juego, o sea, determinará el tipo de filosofía que seremos capaces de hacer.

En este sentido, Deleuze ha venido trabajando en una “nueva” imagen del pensamiento o en un método desde sus primeros escritos sobre Hume —*Empirismo y subjetividad*— hasta su *Nietzsche y la filosofía*, pasando por su obra fundamental sobre *En busca del tiempo perdido* —*Proust y los signos*— (y es este trabajo lo que hace de las “monografías” de Deleuze textos singularmente poderosos y arriesgados); esta nueva imagen del pensamiento, este trabajo pre-filosófico, pre-conceptual o propedéutico culmina en sus dos primeras obras no monográficas, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, que constituyen el balance de su *Discurso del Método*.

Es bien difícil explicar en pocas palabras en qué consiste esta imagen deleuzeana del pensamiento y del ser que condiciona todo el desarrollo posterior de

su trabajo. Decir que está centrada en las nociones de “diferencia” y de “repetición” es apenas reproducir el título de una obra que acabamos de citar y aludir a un clima –de origen nietzscheano-heideggeriano, pero muy mediatizado por la recepción francesa de ambos autores por parte de la generación de grandes maestros que precedió a la generación de grandes creadores a la que pertenece Deleuze– que contamina a la totalidad de la filosofía de la época en Francia. El generalmente reconocido carácter de *dificultad* que encierra esta obra sea, quizá, una de las explicaciones del hecho de que el pensamiento de Deleuze haya sido sometido a los más variados “usos”, a menudo sin tener en cuenta el estatuto de fundamento que este libro tiene para comprender los objetivos de la filosofía deleuzeana y sus articulaciones centrales. Libro ambicioso donde los haya, que se sitúa en la tradición contemporánea de los tratados de ontología (al estilo de *Ser y tiempo*, *El ser y la nada*, *La fenomenología de la percepción*, etcétera), constituye toda una reconstrucción –alguien diría que más bien una deconstrucción, o un recorrido *a contrario*– de la historia de la filosofía que, desdeñando el hilo conductor de la *identidad* y la *semejanza*, pone de manifiesto las bases “metafísicas” sobre las que Foucault, Lyotard o Derrida desarrollan su trabajo conceptual. Y no es que la diferencia haya estado ausente del pensamiento filosófico occidental, pero acaso su reiterada presencia es la huella y al mismo tiempo la denegación de un *fondo* (la idea de diferencia o la diferencia como idea, que no se reduce a la diferencia conceptual) retenido y a menudo desplazado: nadie duda del carácter primordial que tiene para el pensamiento antiguo la noción de *diferencia específica* (prácticamente coextensiva a la de “esencia”), pero la diferencia de una especie con respecto a otras (por ejemplo, del hombre con respecto al resto de los animales) se da siempre en el cuadro de una identidad de género (animal) que presupone una serie de semejanzas que –por decirlo así– “domesticar” la diferencia y la subordinan a la identidad. Tampoco puede dudarse de la importancia que la diferencia adquiere en filosofías como las de Leibniz y Hegel, para el primero porque la identidad puede comprenderse como una suma infinita de rasgos diferenciales, y para el segundo porque la diferencia, llevada hasta el extremo de la contradicción, es el motor mismo del pensamiento que se hace realidad en la historia. Pero quizá estas estrategias –llevar la diferencia hasta lo infinitamente pequeño o hasta lo infinitamente grande– son, de nuevo, pruebas de la incapacidad del pensar metafísico para *soportar* una diferencia que no esté reducida y sometida a la identidad por un Dios que, como el de Leibniz, asegura la convergencia de todos los puntos de vista diversos en un universo componible que, además, es el

mejor de los posibles, o por un Espíritu que, como el de Hegel, garantiza la reconciliación de todos los contrarios en la medida misma en que la razón los realiza. “Ser se dice de muchas maneras”, afirmaba Aristóteles, pero tal parece que la diferencia, la divergencia y hasta la contradicción entre esos sentidos acaba por encontrar una forma de unidad que reduce su propia diversidad. Deleuze busca, pues, otra línea de desarrollo posible, que encontraría su punto de partida en el *Poema* de Parménides y en su obstinación en que no hay sino un modo de decir el ser, una línea de la que Duns Scoto, Spinoza, Nietzsche y Schelling serían las etapas principales para un pensamiento que se eleve a la idea de diferencia en lugar de pretender rebajarla para hacerla conceptualmente manejable situándola bajo el yugo de la identidad o la semejanza, de la contrariedad o la contradicción, de la oposición o la analogía. Y en este punto —en el punto en que la diferencia parece resistirse a toda reducción conceptual— es donde se establece el lazo entre diferencia y repetición, ya que el concepto tradicional de repetición es precisamente éste: una diferencia sin concepto (A puede considerarse repetición de B si la diferencia entre ambos no es conceptualmente relevante). Una diferencia *libre* (liberada de la subordinación a la identidad), un puro diferir que no presupone la identidad de lo que difiere, no es sino la otra cara de una repetición que no remite a una “primera vez” o a un original del cual ella sería copia, sino que impugna al mismo tiempo las nociones de original y de copia. La fuerza del pensamiento nietzscheano del *eterno retorno* resulta en este punto una intuición insustituible en el proyecto de pensar el ser como repetición (sin primera vez) de una diferencia (sin identidad), como eterno retorno del propio diferir. De una concepción tan radicalmente *invertida* con respecto al sentido común nace un mundo filosófico capaz de producir —como lo hará la obra posterior de Deleuze— efectos sorprendentes en el terreno de la filosofía del lenguaje, la ética, la estética o la filosofía política.

Podríamos, pues, decir —pero no es fácil saber si se dice algo realmente al enunciarlo— que la “diferencia” a que alude Deleuze es una diferencia que ha de ser pensada —pero ¿es posible hacerlo?— sin referencia alguna a una identidad previa. Porque lo habitual es, desde luego, concebir la diferencia como una especie de “nada” que sólo refulge gracias a la identidad sustantiva de (al menos) dos cosas, dos personas o dos sujetos que se distinguen. Sin embargo, esta concepción es ella misma hija de cierta trampa: pensar así la diferencia es darse de entrada como ya constituido todo un “mundo” de entidades sustantivas (personas, cosas, sujetos, objetos), es decir, aceptar acríticamente todo el universo de la *doxa* o de la opinión establecida para eludir el peligro de pensar —el ries-

go del caos—, ahorrarse esa experiencia del terror, del abismo o del asombro de la que nace la propia posibilidad de la filosofía. Al contrario, Deleuze propone la noción de una diferencia que no presupone la identidad sustantiva de las cosas que distingue, sino que ella misma es la substancia constitutiva de identidades que le están subordinadas, que es ella misma lo que “se” distingue del caos. Una diferencia, pues, que no se agota en la identidad ni se reduce a ella, que es otra cosa y de otro modo que identidad. Una diferencia que no separa —que no es oposición, ni negación, ni contradicción, ni siquiera imposibilidad— sino que relaciona; una diferencia que, aunque determina, rompe con el principio “*omnis determinatio negatio est*”: la determinación es negación cuando se opone a otra determinación (es decir, cuando se da en un campo previo lógicamente constituido bajo el principio de identidad), pero no lo es cuando se opone a lo indeterminado, a ese caos al que nos enfrentamos sin paraguas protector y en el cual el pensamiento ha de ser capaz de “hacer la diferencia”, de diferenciar el ser de la nada y del caos.

Y algo parecido sucede con la noción de “repetición”, que en Deleuze alude siempre al problema de la constitución del yo. De acuerdo con la observación de Hume, según la cual la repetición no cambia nada en la naturaleza pero es un acontecimiento para el sujeto que la contempla, la repetición de la que nace el yo no presupone una “primera vez” que luego se degradaría monótonamente, sino que se da “desde la primera vez” como repetición o se repite de forma indefinida como primera vez, como acontecimiento. Las dos nociones convergen finalmente en la provocativa interpretación *selectiva* del eterno retorno nietzscheano: es la diferencia *qua* diferencia lo que se repite, y esta confluencia de la diferencia y la repetición, como nuevo nombre del ser, es lo que sustituye a la vieja teoría del pensamiento como representación.

#### LA IRRUPCIÓN DEL EXTERIOR

Así pues, la *Lógica del sentido y Diferencia y repetición*, al diseñar un método, construyen un programa: a partir de ahí, es preciso poner a prueba el mecanismo, mostrar los nuevos conceptos que esa máquina programática o esa nueva “imagen del pensamiento” es capaz de constituir; es preciso erigir ese “nuevo mundo” que emerge a partir de la noción del ser como diferencia y repetición y en el cual, dice Deleuze, “quizá sea un error creer en la existencia de cosas, personas o sujetos”; es preciso edificar el sistema, dar el paso desde el ámbito de lo “pre-filosófico” al de lo filosófico propiamente dicho.

No será tan simple, sin embargo. Las dos obras recién citadas aparecen en Francia en las inmediaciones de 1968. Una fecha que añade un tercer elemento: lo no-filosófico (bajo la figura principal de lo político, pero no exclusivamente) irrumpe con virulencia en la filosofía exigiendo de ella un compromiso con el exterior. De esta inflexión política devenida acontecimiento intelectual nacen tres sucesos insólitos: primero, la asociación de Deleuze con el psicoanalista, terapeuta institucional y ex militante comunista Pierre-Félix Guattari (pues insólito es, en efecto, encontrar filósofos que escriban o piensen “a dos voces”); segundo, la elaboración de un extraño —extraño por su forma desafiante y por su contenido enciclopédico— libro de filosofía política (*El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*), que es inmediatamente percibido como un ejercicio de fundamentación filosófica del izquierdismo intelectual, pero que pone en entredicho sus dos grandes paradigmas históricos, el marxismo y el psicoanálisis (o al menos sus cristalizaciones institucionales más obvias); y tercero, el éxito inesperado de este texto en su esfuerzo por lograr esa “conexión con el exterior” que las circunstancias exigían a la filosofía (era un texto que abría la filosofía al mundo y descubría todo un mundo para la filosofía al margen de su estatuto académico). Y por mucho que la dimensión política fuese la dominante en la primera interpretación de esa “apertura” de la filosofía, *El anti-Edipo* estaba lleno de muchas otras “líneas de fuga”, especialmente hacia las artes y las ciencias, que la obra posterior de Deleuze (sus textos sobre el Barroco, sobre el cine, sobre la pintura, pero también sus alusiones a la topología, a la termodinámica, o al cálculo diferencial, e incluso la redefinición de la filosofía política que puede percibirse en algunos artículos recogidos en *Conversaciones*) no ha hecho más que confirmar.

Como de costumbre, Deleuze hace de la necesidad (de conectar la filosofía con el exterior) virtud y convierte aquella contingencia en un requisito más de su pensamiento: la filosofía no se dirige exclusiva ni principalmente a los filósofos, y por tanto precisa no sólo un sistema de conceptos, sino también una plataforma no-conceptual (perceptiva o afectiva) para comunicarse con ese exterior no-filosófico, si bien tal comunicación forma parte de la propia filosofía. En este sentido, *El anti-Edipo* es una lección magistral al mismo tiempo que un experimento muy arriesgado. La euforia de los días que siguieron a la publicación del libro, que llenó hasta rebosar las aulas de la Universidad de Vincennes donde Deleuze impartía sus clases, y que llegó viva hasta la brillante retórica de manifiesto que aún domina la redacción de *Rizoma* —obrita que preludiaba la aparición del segundo volumen de “Capitalismo y esquizofrenia”—, dejó paso a

un clima más sereno: las circunstancias políticas y económicas habían cambiado, la primavera del 68, que se anunciaba eterna hasta mediados de la década de los setenta, fue relevada por lo que Guattari llamaba “el largo invierno” de los años ochenta. Pero no se trataba únicamente del contexto externo: Deleuze había asumido algunas críticas contra el aparente populismo y, sobre todo, contra el presunto “naturalismo” de *El anti-Edipo* (nunca más volverá a utilizar el término “máquinas deseantes”) y, como se puede percibir en textos más coyunturales y en las entrevistas de esta época, reorienta poco a poco su trabajo en la dirección que había sido “retrasada” por los acontecimientos del 68, es decir, la construcción de los conceptos y del “sistema” que debían probar la eficacia de todo el trabajo “pre-filosófico” y la solidez de la dimensión no-filosófica de la filosofía deleuzeana.

#### LA FILOSOFÍA Y SUS LIBROS

Éste es el papel que desempeña en el pensamiento de Deleuze la “segunda parte” de “Capitalismo y esquizofrenia” (que no es en absoluto una continuación de la primera), *Mil Mesetas*, escrita igualmente en colaboración con Guattari: el libro de los conceptos y el libro-sistema. Sobre este asunto es preciso extenderse mínimamente. En *diferencia y repetición*, Deleuze había escrito que llegaría un día en el que ya no sería posible escribir libros de filosofía como se había venido haciendo hasta entonces. Obsérvese que no dice “hacer filosofía” ni “ser profesor de filosofía” sino *escribir libros de filosofía*: se trata, pues, del estatuto de los libros de filosofía en el concierto (o desconcierto) de la cultura contemporánea. Hasta la *Lógica del sentido*, Deleuze se ha considerado a sí mismo ante todo profesor de filosofía (e incluso de historia de la filosofía: de ahí su producción monográfica), y ese momento del “nuevo modelo” de libro de filosofía no ha llegado aún (la *Lógica*, que es el primer intento de Deleuze en ese sentido, es considerado enseguida como un experimento fallido por el propio Deleuze, debido a la relación privilegiada o hegemónica que en dicha obra se establece con el psicoanálisis, de la que su autor se retracta ya en la edición italiana).

El éxito de *El anti-Edipo* dinamita la imagen de Deleuze como “profesor de filosofía” y parece empujarle en otra dirección: convertirse en una “vedette” de la intelectualidad parisina como algunos ilustres precedentes que ocuparon permanentemente el etrellato de la escena pública francesa. Pero Deleuze, que



de manera sistemática se niega a viajar al extranjero y que muy raramente pronuncia conferencias o asiste a congresos, va poco a poco abandonando las luces de la actualidad y, refugiándose en la debilidad de su salud (de lo cual también hay honrosos precedentes), se retira incluso de la actividad académica más notoria y cambia las clases por los seminarios de investigación restringidos y prácticamente clandestinos (alguna vez ha definido su propia actitud filosófica de los años ochenta y noventa como un “paso a la clandestinidad”), para esculpir la imagen de filósofo que él mismo desea proyectar: el escritor de libros de filosofía. Ha llegado la hora de escribir ese nuevo tipo de libros de filosofía, y ahora la tarea de definir qué es un libro de filosofía (un libro de creación filosófica, claro está) se confunde, para Deleuze, con la tarea de erigir un sistema de conceptos filosóficos.

Naturalmente, hay que advertir contra la confusión de la noción deleuzeana de “sistema filosófico” con las resonancias decimonónicas que esta expresión trae de inmediato a nuestros oídos —y el deseo de evitar esta confusión es lo que explica la necesidad profunda de que el “libro del libro” (el manual de instrucciones acerca de cómo debe leerse el libro: *Rizoma*) precediera en cuatro años a la aparición del libro-sistema propiamente dicho (*Mil Mesetas*), del que luego se convertiría en “introducción”. Lo que Deleuze entiende como “sistema” filosófico no es en absoluto un corpus orgánico de conocimientos o una síntesis unitaria gobernada por una trama lógico-deductiva a partir de un principio primero y fundamental, sino algo así como una “multiplicidad de multiplicidades”. El libro —y, por tanto, el sistema— están constituidos por una diversidad numéricamente indefinida de planos inconmensurables que no se pueden totalizar a priori: la totalidad —el sistema— no está “fuera” de esos planos ni “planea” por encima de ellos como una dimensión ulterior y trascendente que se añadiera a éstos para efectuar su síntesis, sino que la totalidad (el pensamiento como repetición y el ser como diferencia) está “toda entera” en cada uno de los planos (lo que explica la fascinación filosófica de Deleuze por Leibniz, para quien el universo infinito estaba también en cada una de sus mónadas) y, sin embargo, su faz cambia por completo según sea el plano desde el que se la observe o reconstruya.

Porque lo importante es que cada uno de estos planos (del mismo modo que le sucede a la totalidad, puesto que cada plano *es* la totalidad) no puede ser descrito si no es recorriéndolo, haciendo la experiencia de su exploración. Los planos no pre-existen a su recorrido, del mismo modo que el poder de pensar (la fuerza del pensamiento) no existe separada de su ejercicio actual. Ello ex-

plica la insistencia de Deleuze en que el libro (de filosofía) no debe ser un calco (un espejo donde el mundo se refleje o se contemple) sino un *mapa*, es decir, al mismo tiempo el resultado precario y nunca definitivo de esa experiencia de exploración y el instrumento pragmático que la condiciona en su continuidad (ya que permite la orientación). Y es por ello por lo que, desde las primeras páginas de su última obra en colaboración con Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, insiste en que la filosofía no es contemplación ni reflexión sino creación. Para decirlo con una fórmula cara a Michel Serres, otro de los cómplices intelectuales de Deleuze, la conexión entre lo local y lo global no está garantizada nunca de antemano (en otras palabras: Dios no existe), en todos los casos *hay que hacerla*, y en esa apuesta se juega el investigador su propia investigación y se pone en riesgo el sistema entero.

El fruto del recorrido experimental de cada uno de estos planos (o, lo que es lo mismo, de la redacción de cada uno de los capítulos de un libro de filosofía) es un concepto: esa intensidad del pensamiento que se distingue de los productos del arte, de la ciencia o de la opinión y que certifica el éxito del experimento (la reconstrucción de la totalidad del sistema *desde el interior de uno de sus planos*), pero que nunca puede ser contemplada como un "objetivo" determinable de antemano y en función del cual se pudiera diseñar la estrategia y evaluar sus progresos, puesto que el objetivo surge de la estrategia misma, el fin emerge en mitad del recorrido (nunca "al principio" ni "al final"). El concepto sólo funciona en aquel plano del ser o del pensamiento de cuya exploración se deriva, y trasladarlo a otro plano es siempre una operación azarosa (el concepto es otro en otro plano, y allí puede resultar irrelevante, caduco, aunque también puede abrir nuevas perspectivas).

Así pues, una vez que se ha completado el recorrido de una de las "mil" mesetas del sistema (= una vez que se ha conseguido construir un concepto), no hay ningún "terreno ganado", ninguna ventaja que nos sitúe "en mejores condiciones" a la hora de emprender la exploración de otro cualquiera de los planos o las mesetas, para cuyo recorrido estamos obligados a partir de cero: puesto que el todo sólo puede ser "visto" desde alguna de sus partes —puesto que el pensamiento y el ser son inmanentes al concepto—, y puesto que cada una de esas visiones es incongruente o incompatible con las demás, desde el momento en que abandonamos una región "ya recorrida" del sistema para emprender la exploración de otra nueva o desconocida, ya no podemos ver en absoluto la totalidad, y los conceptos ya construidos nos son inútiles a la hora de proceder a la nueva investigación, en la que de nuevo *hay que hacerlo todo*, de nuevo hay

que hacer el todo. El “método” —experimentar el ser como diferencia y el pensamiento como repetición— diseña una totalidad abierta que se distingue de (y en) lo indiferenciado, pero el concepto crea en esa totalidad inmanente planos, niveles, mesetas, observatorios.

Y éste es el punto en el que la redacción de un libro de filosofía se confunde en la práctica con la construcción de un sistema de conceptos filosóficos, rompiendo por completo con la división tradicional que atraviesa el mercado cultural del territorio *non fiction* entre “ensayos” (que raramente superan el nivel de la crónica periodística) y “tratados sistemáticos” (que con frecuencia no son sino manuales para consumo intra-académico). *Mil Mesetas* es el resultado de esta formidable y fascinante aventura de experimentación, pues es la definición de la filosofía como experimentación y no ya como interpretación o como análisis. Es decir, “la filosofía en el sentido tradicional de la palabra”: algo que, de puro intempestivo, es siempre nuevo. Un nuevo escritor de filosofía para un nuevo tipo de libro de filosofía que exige —busca, sondea— un nuevo lector de filosofía.

El encuentro no ha sido fácil en el pasado ni lo es actualmente. Sin duda, porque la obra de Deleuze es una obra “difícil”, como suele decirse, pero su misma dificultad interna es su riqueza: no es tan difícil por el esfuerzo intelectual que requiere su lectura cuanto por la inocencia que se necesita en tiempos como los nuestros para aceptar la apuesta de hacer, simplemente, filosofía (en lugar de “filosofía de...”). Seguramente el peor obstáculo es que la filosofía está obligada a hacer su travesía del desierto en un período de penuria cultural para el pensamiento como el que hoy vivimos. Pero, por citar de nuevo a Michel Serres, la filosofía siempre fue joven y la historia siempre es vieja. Y, por citar a Deleuze por última vez, nunca fue cómoda la inserción del filósofo en la ciudad. Lo importante de una figura como la de Deleuze es que nos muestra que la filosofía, a pesar de todo, se sostiene, por muy insólitas, metaestables e incluso extravagantes que sean las posturas que a veces tiene que inventar para no derrumbarse. Se sostiene sobre sus tres alas: la vibración del pensamiento y el ser, su comprensión pre-filosófica, su método de orientación; el “arduo trabajo del concepto”, su comprensión filosófica que comporta la experimentación sistemática de la construcción de conceptos; y su brillo extrafilosófico, su capacidad de generar nuevas formas de sentir y de percibir o de comunicarse con ellas, de detectarlas, de interceder por ellas o de utilizarlas como intercesoras, su comprensión no-filosófica. Esta apertura al mismo tiempo antidog-

mática y rigurosa del pensamiento es la supervivencia misma de la filosofía y, por ello, su mejor defensa. Pocos han atravesado el desierto con mayor dignidad y mejor estilo.

## DE CUATRO FÓRMULAS POÉTICAS QUE PODRÍAN RESUMIR LA FILOSOFÍA DELEUZEANA

CHICA: *Decía que me hace mucho bien oírle  
hablar. Tampoco habla siempre de amor.*

HARRY: *¿No? ¿De qué, entonces? De Dios,  
supongo...*

CHICA: *No exactamente. Pero no andas  
descaminado.*

HARRY: *No te entiendo.*

CHICA: *Seguramente nunca lo has oído, pero...*

HARRY: *¡Vamos, suéltalo!*

CHICA: *De metafísica.*

HARRY: *¡Ajá! Pues te equivocas, hermana.  
¿Metafísica? ¿Te he oído bien?  
Escucha: es lo mío.*

(Henry Miller, *Just Wild About Harry*,  
escena V).

Como es fácil comprender, este título es una broma. Porque sólo en broma podría uno pensar que la filosofía de Deleuze puede resumirse en cuatro fórmulas, sean poéticas o de cualquier otra naturaleza. La única excusa sería decir que es una broma deleuzeana, la misma que Deleuze gastó a Kant en un célebre y breve artículo titulado "De cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana". Y claro está que, quien es capaz de gastar una broma como ésa, debe estar también dispuesto a sufrirla. Para gastar ese tipo de bromas, suponiendo que uno estuviera para bromas, habría que tener la finura, el coraje, la sabiduría y la precisión de Deleuze, y el que escribe estas líneas, obviamente, carece de todas esas virtudes. Porque la broma, sepultado su espíritu por las circunstancias, se ha convertido en una burla cruel, una especie de escarnio indecente.

Y escarnio, o más bien escarnecimiento, es la etimología de la voz "escarmiento", que a su vez es el título del poema del que está extraída la primera de las fórmulas poéticas aquí propuestas:

AUN A LA MUERTE VINE POR RODEOS<sup>1</sup>

La relación con el pensamiento de Deleuze no es evidente. La muerte parece un tema poco deleuzeano, más bien heideggeriano, si acaso blanchotiano, como mucho derridiano o incluso foucaultiano, pero muy escasamente deleuzeano. No sólo porque el propio Deleuze intenta de manera explícita oponer a los heideggerianos “ser-para-la-muerte” y “estar-en-el-mundo” el leibniziano “ser-para-el-mundo”,<sup>2</sup> sino porque una de las acusaciones más frecuentes contra el pensamiento de Deleuze es que no se toma demasiado en serio la muerte: en los términos de las críticas psicoanalíticas a *El anti-Edipo*,<sup>3</sup> hay quien piensa que Deleuze y Guattari actuarían como dos niños traviesos que no quieren asumir la castración; en términos más filosóficos, hay quien, viendo que cierta reivindicación del infinito es inseparable de la filosofía de Deleuze hasta el final (véase la discusión sobre lo limitado y lo ilimitado en la parte de “¿Qué es la filosofía?” dedicada a la ciencia), piensa que, por tanto, habría algo así como una negativa a asumir la finitud. Y podría argumentarse en esa dirección, podría parecer que el interés de Deleuze por mantener una posición vitalista lo lleva a anular la realidad de la finitud ontologizándola y, de este modo, exorcizándola de dos maneras: por una parte, en el orden de los cuerpos y de las mezclas físicas, la muerte no es nada (nada más que una mezcla física entre otras); podrían citarse a este respecto la simpatía de Deleuze por la proposición de la *Ethica* (IV, 39, sch.) donde Spinoza “relativiza” la muerte como un “cambio de vida” (concepción que no sólo está presente en Spinoza y el problema de la expresión, sino también en *El anti-Edipo*), o por los textos de Bichat citados por Foucault en su *Naissance de la Clinique* en los que la muerte se multiplica hasta dispersarse en un *continuum* analítico que la convierte en algo empíricamente ilocalizable. Por otra parte, en el orden —digámoslo así— “metafísico” de los “acontecimientos”, tenemos un “morir” impersonal e incorpóreo que no se confunde con sus efectuaciones empíricas espaciotemporales en cuerpos o en estados de cosas; y a este respecto se podrían citar, no solamente los textos de *Lógica del sentido* que van en esta dirección, sino el uso constante que a lo largo de toda su obra hace Deleuze del “se muere” de Blanchot. Esa especie de neutralidad metafísica de la ontología de la univocidad parece traducirse en una

<sup>1</sup> Francisco de Quevedo, *El escarmiento*.

<sup>2</sup> *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, París, 1988, trad. cast. Ed. Paidós.

<sup>3</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Minuit, París, 1972, trad. cast. Barral Editores, actualmente en Paidós.

frialdad o una indiferencia que, justamente, neutraliza la realidad ontológica del mal, del sufrimiento (¿cómo olvidar la crueldad de aquellas páginas de *Nietzsche y la filosofía* donde se “justifica” el sufrimiento –sin duda, con total fidelidad a Nietzsche– como un proceso de adiestramiento o como un espectáculo?), la culpa, la vergüenza, y desde luego la muerte, para que nada de ello arruine la inocencia y la orfandad del deseo. Y esto comportaría –ésta es una acusación igualmente frecuente– cierta irresponsabilidad en el terreno político: así cabría leer aquellas páginas de *El anti-Edipo* en las que el fascismo es observado en su dimensión ontológica como un determinado avatar del deseo, como –por decirlo de esta forma– una determinada “modificación de la substancia” que en absoluto conmueve su carácter afirmativo, su carácter de afirmación ilimitada. Sin duda el fascismo no se presenta como una aventura cualquiera del deseo, sino como una desventura, pero éste es justamente el problema: ¿cómo se puede decir que el fascismo es una desventura en lugar de una aventura entre otras si se mantiene esa posición de “neutralidad ontológica”? Si “toda determinación es negación”, ¿por qué una determinación fascista del deseo sería más negativa que, pongamos por caso, la determinación de la llamada “democracia burguesa”? Si nada conmueve el carácter afirmativo del deseo y, en suma, de la vida, si la cristalización del deseo en formaciones sociales salvajes no es mejor ni peor –sino simplemente distinta– de su cristalización en formaciones bárbaras o civilizadas, si todo son construcciones experimentales sobre un cuerpo sin órganos afirmativamente neutral, ¿por qué considerar que la muerte, la toxicomanía, el alcoholismo o el nacional-socialismo son fracasos de ese experimento? ¿Cuál sería el ejemplo de experimento exitoso? O, dicho de otro modo, si toda cristalización social del deseo o toda efectuación espacio-temporal del acontecimiento es una negación –en la medida en que es una determinación, una limitación–, ¿cómo sería posible condenar algunas de esas determinaciones como “más negativas” –más reaccionarias, menos revolucionarias– que otras? ¿No será que Deleuze lo quiere todo –al mismo tiempo una ontología de la univocidad capaz de exorcizar la finitud y de eliminar toda objeción contra el vitalismo, y un tribunal capaz de distinguir entre las “buenas” y las “malas” elecciones (así, la afirmación según la cual Heidegger se habría “equivocado” al elegir al pueblo alemán por ser una mayoría representada por un Estado: pero ¿cómo sería posible una “buena elección” si las minorías también son mayorías que aspiran a una concreción histórica mediante un Estado?)? Y cuando Toni Negri pregunta a Deleuze si no hay algo de tragedia o melancolía cuando uno observa adónde pueden llevar las “máquinas de guerra”, Deleuze evoca

el fascismo, cita "La zona gris" de Primo Levi y habla de "la vergüenza de ser hombres" como un sentimiento positivo, incluso como la profunda motivación para hacer filosofía: pero, ¿cómo es posible que la vergüenza sea una pasión afirmativa? ¿No habíamos quedado en que eso —hacer que el deseo se avergüence de sí mismo— es precisamente una especie de "fascismo del deseo", en que eso era una trampa para el deseo de la que había que conseguir fugarse? ¿Será también un escarmiento para Deleuze tener que avergonzarse de sus máquinas deseantes y de sus máquinas de guerra?

Estas preguntas no se contestan, desde luego, diciendo: *Aun a la muerte vine por rodeos*. Pero es, al menos, un principio: parece como si Deleuze diese siempre rodeos para no enfrentarse a la muerte, como si pensar consistiese en bordear la muerte, en esquivarla. Como si pensar consistiese en dar rodeos incluso alrededor de la muerte. En el fondo, todas estas preguntas que acabo de hacer como si las hiciera otro son sólo una y la misma, la misma pregunta que el sinuoso teólogo Blyenbergh le hacía a Spinoza en una serie de cartas sobre las que Deleuze escribió un ensayo titulado "Las cartas del mal": si todo se sigue necesariamente de Dios, ¿cómo podemos decir que haya cosas que estén mal? ¿Cómo podemos condenar el mal? ¿Por qué la vida sería preferible a la muerte? La posición de Deleuze es aquí de nuevo chocante porque comporta tres afirmaciones en apariencia contradictorias. Por una parte, en términos metafísicos, Deleuze enuncia la tesis correspondiente a la neutralidad unívoca del ser, a esa indiferencia a la que antes nos hemos referido: el mal no es nada (carece de estatuto ontológico), porque el ser está más allá del bien y el mal. El mal —llamar malas ciertas cosas y buenas otras— sería cierta ilusión, cierta manera de ignorar el ser y de desconocer la realidad que no tendría más que un estatuto meramente psicológico: aquel a quien "le va mal", a quien no le conviene el modo como las cosas son, piensa que las cosas —ciertas cosas— son malas; pero esto —no más que la ilusión de que ciertas cosas son buenas porque nos convienen— no es más que superstición.

Y esta idea —que la única realidad del mal es "psicológica"— parece afianzarse cuando Deleuze reconoce que el único refugio posible del mal, el único terreno en el que se resiste a la neutralidad del ser y se muestra como algo irreductible, es en el fenómeno de la tristeza como afección del alma. Pero —y ésta es la segunda afirmación de Deleuze, que parece contradecir a la primera— dice que si la muerte no es nada en el terreno de las mezclas físicas, si es físicamente indeterminable, es porque la muerte no es un problema físico, ni médico, ni biológico, sino metafísico. ¿Cómo puede ser un problema metafísico aquello que



metafísicamente no representa ningún problema, aquello que no es ni bueno ni malo —porque el ser está más allá del bien y del mal—, sino que simplemente es necesario, consecuencia de la infinita potencia de afirmación de la substancia? ¿Es que la tristeza tiene alguna entidad metafísica, es que tiene alguna realidad ontológica? ¿Cómo podría ser esto si “el ser se dice de una sola manera y de esa manera se dice de todo lo que es” —tristeza o alegría, mal o bien, sufrimiento o placer, vida o muerte?

El recurso a Spinoza es, en efecto, aquí el único posible: porque en Spinoza la tristeza y la alegría tienen una realidad genuina: son formas de aumentar o disminuir la potencia de actuar. La tristeza como “fenómeno psíquico” no es más que la expresión psicológica de un cambio relevante en la esencia del ente que la padece. No, evidentemente, en su esencia en cuanto implicada en la eternidad infinita de la substancia, sino en su esencia en cuanto existente y dotada de relaciones extrínsecas, en cuanto duración. Por utilizar un lenguaje deliberadamente inadecuado, podríamos decir que a la substancia le da lo mismo lo que nosotros duremos, que estemos tristes o alegres, que no siente ni padece por nuestra vida ni por nuestra muerte: le da lo mismo —es neutral—, pero a nosotros no. Nosotros tenemos algo que la substancia no tiene —precisamente: duración— y, mientras duramos, nuestra potencia de actuar puede aumentar o disminuir realmente (no como una ilusión psicológica o como una fantasía psíquica). Así pues, es imposible negar que la tristeza y la alegría son variaciones reales de la esencia de los que existimos en cuanto que existimos, que gozan de una suerte de realidad ineludible, irreductible. Y que, en esa medida, la muerte —y el sufrimiento, y la culpa, y la vergüenza, y los celos— son algo y no más bien nada, que el mal existe para los seres finitos existentes que somos nosotros, aunque para la substancia no sea nada. Todas estas cosas, pues, aun no teniendo en sentido estricto una realidad metafísica (pues nada son en el orden infinito de la substancia), tampoco pueden reducirse a una mera ilusión supersticiosa de estatuto exclusivamente psicológico. Deleuze precisa en su tercera afirmación: la muerte es un problema *ético*. La alegría y la tristeza definen un orden que, aunque metafísicamente fundado, no es ya estrictamente metafísico, tienen un tipo específico de realidad positiva que podríamos llamar “la realidad ética”. Así, no es que la tristeza sea un estado psicológico (un malestar) que se produjera como consecuencia de la muerte, del mal o del sufrimiento (pues esto presupondría aceptar previamente una realidad ontológica de la muerte, el mal o el sufrimiento) sino al revés: la tristeza y la alegría fundan un tipo de realidad que se distingue de la realidad física y de la realidad metafísi-

ca, la realidad ética, y sólo en esa dimensión de la realidad tiene sentido hablar de muerte, mal o sufrimiento (que son todas ellas cosas que se producen solamente allí donde hay duración). Porque la muerte es una realidad ética. La tristeza es una disminución de nuestra potencia de actuar. La muerte no es más que el grado extremo de esta reducción. Del mismo modo, la vida no es más que el grado máximo de aumento de la libertad o de la capacidad de obrar, la mayor alegría. Y esto sólo vale para los seres que duran, sólo ellos son éticos.<sup>1</sup>

Así que, si se analiza con cuidado el pensamiento de Deleuze, se observará que su universo vitalista está recorrido de parte a parte por la muerte, en la medida en que está poblado por esas “variaciones éticas” de la existencia, aumentos y disminuciones, alegrías y tristezas, rodeos, sí, aun a la muerte se llega por rodeos. Y este mundo ético se funda en una experiencia: puesto que somos existentes, es decir, puesto que tenemos exterioridad, puesto que estamos hechos de partes extrínsecas y puesto que nuestra conservación –y, por tanto, nuestra duración– depende de que las relaciones que definen nuestro ser se compongan con otras relaciones que nos son exteriores –digámoslo aún más claro: necesitamos de otros para vivir, para aumentar nuestra potencia de actuar, para realizar nuestra libertad–, la experiencia de la alegría es la experiencia de una comunidad; cuando algo –y sobre todo alguien– aumenta mi potencia de actuar, cuando alguien me hace vivir o me ayuda a vivir, entonces noto que existe entre nosotros algo en común. Y esa misma alegría, en cuanto que es ella misma un aumento de mi ser, en cuanto que “ensancha el alma”, me empuja a nuevas alegrías y a nuevos aumentos de mi modo de ser, me impulsa a vivir, a ampliar mi comunidad, me impulsa a afirmar la vida. Y esta afirmación puede ser inocente o, como antes decíamos, huérfana, pero desde luego no es ingenua, no es un modo de ignorar la finitud, el sufrimiento o la muerte; esta alegría es lo que me impulsa a afirmar la vida, pero es inseparable del conocimiento de la muerte, del mal, del dolor; no, claro está, porque experimentar alegría implique experimentar tristeza (la alegría y la tristeza no sólo son cuantitativamente distintas, sino también cualitativamente), sino porque implica una suerte de “conciencia metafísica” de la frialdad y de la neutralidad ética del ser, una cierta conciencia de la finitud o de la ausencia de finalidad de la naturaleza. Así pues, por tanto, tampoco cabe aquí hablar de irresponsabilidad, por-

---

<sup>1</sup> Vid., sobre la conexión entre ética, etiología y etología en el pensamiento de Deleuze, el trabajo de Eric Alliez, *La signature du monde*, Cerf, París, 1993.

que ciertamente hay un criterio ético —la alegría misma—. La alegría no evita la muerte —ni el fascismo, ni ninguna otra cosa—, pero ayuda a rodearla. Sí, aun a la muerte vine por rodeos. Siempre me alegro cuando encuentro algo que me ayuda a vivir, pero eso quiere decir que alegrarse —y, por tanto, vivir— es estar inclinado, tener inclinaciones, dar rodeos. Estar inclinado a algo o a alguien, no sostenerse en la firmeza de lo sólido. Estar, en última instancia, inclinado a la muerte. Y sin embargo sostenerse apoyándose en las propias inclinaciones.

Sin duda habrá quien piense que esto es poco, quien quiera evitar contingencias y asegurarse la naturaleza moralmente recta del pensamiento más allá de estas azarasas variaciones éticas; hay quien quiere un pensamiento que conduzca en línea recta al ser, y del ser al bien, hay quien odia las desviaciones, las inclinaciones, los rodeos. Para éstos está pensada la segunda fórmula poética:

TOMEMOS EL DESVÍO SIN TEMOR (*NE CRAIGNONS PAS LE DÉTOUR*)<sup>1</sup>

Porque el rodeo es aquí, también, un desvío, incluso un desvarío del pensamiento. Que se pueda desvariar pensando no es nada nuevo. Lo nuevo es, en todo caso, el estatuto que Deleuze otorga al desvío o al desvarío. Que haya errores, torpezas, incluso pensamientos delirantes o delirados, que haya pensamientos estúpidos o imbéciles, que haya pensamientos abyectos, nada de eso es para preocuparse siempre que la naturaleza del pensamiento se mantenga a salvo de tales desvíos. Es decir: siempre que admitamos que, si el pensamiento toma esas “sendas perdidas” es bajo el influjo de malas compañías; que el pensamiento puede padecer una enfermedad de origen biológico, mental, social o incluso político, pero que todo ello garantiza que se trata de avatares empíricos del pensamiento que para nada comprometen su naturaleza esencialmente recta en un plano trascendental. Pueden cometerse errores o torpezas, pero esos mismos fallos prueban que también es posible la rectitud o, como decía Kant, orientarse en el pensamiento. El hombre que intenta orientarse (en el plano espacial) en una habitación perfectamente conocida (la suya), pero que se encuentra a oscuras, necesita para conseguirlo ser afectado por un objeto cualquiera; pero esta condición necesaria sería insuficiente si la posición espacial de ese objeto dentro de la habitación no hubiese sido previamente retenida en la me-

---

<sup>1</sup> R. M. Rilke, “Eros”, en *Vergeles* (poemas franceses).

moria: la exterioridad *despierta* la interioridad, que sin esa afección espacial permanecería en un sueño incapaz de producir referencias para la orientación, pero la interioridad *ilumina* el exterior sombrío de la habitación permitiendo a su ocupante caminar por ella en línea recta. También en su introducción a la "Descripción física de la tierra" (Ak., IX, pp. 156 y ss.), el profesor de geografía Kant recuerda el carácter fundamental de la Geografía con respecto a la historia, "porque es preciso que los acontecimientos que se producen se refieran a algo", pero también que hace falta esclarecer (*aufklären*) la geografía "por medio de la historia", pues de otro modo nos será imposible orientarnos (cfr. los reproches de Kant hacia quienes no pueden hacer uso de las informaciones "geográficas" porque no saben ubicarlas en su lugar).

Cuando Ulises despierta en Itaca, en un paisaje que le resulta familiar (¡es su propio reino!), pero que no reconoce como tal ni siquiera cuando la mismísima Atenea le dice dónde se encuentra (porque su memoria ha estado ausente o a oscuras durante su traslado a las costas, porque le faltan elementos de la cadena de acontecimientos sucesivos), no se convence de estar en su patria sino en el momento en que Atenea, abandonando su disfraz de pastor, le proporciona un "objeto" del que Ulises conserva memoria y que ahora puede tocar (es decir, ver): el puerto de Forcis, el viejo marino, el olivo, la cueva sagrada. Y huelga decir que este reconocimiento sólo es posible porque tales objetos espaciales habían sido interiorizados en los pliegues internos de su alma como huellas en su memoria. Y podríamos aún invocar el no menos célebre pasaje del *Teeteto* platónico (191 c-195 a) en el que la "oscuridad" de la habitación kantiana es sustituida por la lejanía de las figuras de Teodoro y Teeteto, y la interioridad por una tablilla de cera en la que se interiorizan las señales perceptivas procedentes del exterior. Platón admite la posibilidad de un desacuerdo entre la experiencia interior y la exterior como un "error" o una "falsa opinión" debido a circunstancias empíricas (la calidad de la tablilla o la cantidad de las inscripciones), del mismo modo que Kant reconoce que la mayor parte de quienes leen en los periódicos noticias sobre parajes geográficamente alejados no saben interpretarlas. A ese mismo pasaje del *Teeteto* se refieren con insistencia muchas páginas de *Diferencia y repetición*; en esas páginas, Deleuze cuestiona la naturaleza *recta* del pensamiento, presupuesta por la imagen dogmática de la filosofía. La quiebra de esa imagen del pensamiento se produce desde el momento en que, como sugiere Deleuze, podemos diseñar *otra imagen del pensamiento* en la que la discordia ya no es un accidente empírico sino una característica trascendental (siendo, al contrario, la concordia empírica de las facultades un

hecho fortuito y contingente), desde el momento en que podemos imaginar un pensamiento naturalmente torcido, inclinado, ruinoso, un pensamiento que incluye en su campo trascendental la estupidez, la locura o la abyección en lugar de abandonarlas en un exterior empírico, desde el momento en que renunciamos al modelo del reconocimiento. Esto es algo más, algo peor que un error, esto es la imposibilidad de acertar, la imposibilidad de co-incidencia.

Cuando el olvido —ese olvido que impedía a Ulises reconocer su patria por no haber asistido a la secuencia de las impresiones externas de su desembarco, no haber podido interiorizarlas y, en consecuencia, ese olvido que le impide orientarse— se convierte en una potencia trascendental y no únicamente en un accidente empírico, lo que se pone en cuestión es la unidad misma de la intuición y la rectitud del pensamiento, la concordancia “platónica” entre las tablillas del alma y las señales del cuerpo. Es la aparición de esa terrible imagen de la naturaleza *curva* del pensamiento, de la desviación como esencia del pensamiento. Pues bien: *tomemos el desvío sin temor*, no tengamos miedo a la desviación. No tengamos miedo a la abyección, a la locura o a la estupidez, porque sólo conseguiremos hacer filosofía —es decir, construir conceptos— a partir de la experiencia de ese vértigo, es decir, cuando nos enfrentamos al caos sin el paraguas protector de la opinión. Si la filosofía conduce al ser hasta ese punto de agotamiento de lo posible que se encuentra “más allá del bien y el mal” para hacer nacer una diferencia ética en el desierto, en la inmanencia, también la filosofía conduce al pensamiento hasta el punto de exhaustión de toda marca de referencia o de toda cartografía categorial que se encuentra “más allá de la verdad y el error” para hacer nacer en ese desierto inmanente la diferencia conceptual. Quizá sea esta desviación, este desvarío lo que mentaban los antiguos cuando hablaban de un asombro o de una admiración que se confunde con el terror; quizá fuera esto mismo lo que hacían los filósofos modernos cuando ponían en marcha la duda metódica: una suerte de deshumanización, de estupefacción, de violentación del pensamiento, de descenso por la pendiente del pensamiento inclinado. Pero no hay que olvidar que

*Este descenso no se queda en las formas animales sino que emprende regresiones más profundas, de los carnívoros a los herbívoros, para desembocar en una cloaca, en un fondo universal digestivo y leguminoso. Más profundo que el gesto exterior del ataque o que el movimiento de la voracidad, está el proceso interior de la digestión, la estupidez de los movimientos peristálticos. (Différence et Répétition)*

Y del mismo modo que la diferencia ética no es la diferencia entre los valores del bien y el mal establecidos por una ley trascendente, sino la experiencia de la alegría como esa diferencia que hace ética (que confiere al mundo consistencia ética), la diferencia conceptual no es la diferencia entre dos conceptos ya establecidos de un campo categorial previo, sino la diferencia que hace concepto arriesgándose al caos. *Tomemos el desvío sin temor* si queremos hacer filosofía. Pensemos por los bordes. Pensemos, pues, arrostrando el caos como el ojo se enfrenta a su desorientación cuando aborda un cuadro de Pollock, como la lengua afronta su desvarío en un poema de Góngora, pensemos el desvío mismo del pensamiento como la diferencia que no es diferencia entre dos cosas, sino como la diferencia que ella misma es cosa, que ella es la cosa que hay que pensar, el desvío que nos permite pensar. Pensar el desvío, el desvarío de una diferencia que no presupone identidad, ese desvarío que desorienta las facultades discordantes ante una pieza de John Cage y nos hace quizá descender hasta la vegetalidad, hasta la mineralidad, hasta la estupidez de aquellos de quienes se dice que "tienen la cabeza dura como una piedra", ese estupor que violenta nuestro pensamiento y nos hace exclamar: pero ¿qué tiene que ver una cosa con la otra? He aquí el tercer verso:

¡Qué engendros para una nueva raza!  
 ¡Qué nueva descendencia de la piedra y el hombre!  
 ...  
 ...  
 La tijera cortando las aspas del ventilador  
 y el marco de una ventana que se cae  
 sobre un jarro de leche.<sup>1</sup>

Sí, en efecto, ¿qué tiene que ver una cosa con la otra? De nuevo parece detectarse cierta incongruencia en el hilo del discurso, como si también fuera la yuxtaposición de cosas que nada tienen que ver, el marco de una ventana que se cae sobre un jarro de leche. Parece como si, primero, hubiéramos defendido una ética de la alegría que tenía como fundamento una ontología de la univocidad que, por serlo, permitía siempre cierto reconocimiento, una composición de relaciones, cierta experiencia de comunidad o de semejanza como elemento de ese impulso a vivir, a pensar, a afirmar; y parece como si, a continuación,

<sup>1</sup> J. Lezama Lima, "La universalidad del roce" (*Fragmentos a su Imán*), en *Poesía* (Ed. de Armas), Cátedra, Madrid, 1992, pp. 373-374.

destruyésemos esa primera experiencia sosteniendo la imposibilidad de todo reconocimiento, de toda comunidad o semejanza y de toda relación, afirmando una diferencia que elimina toda idea previa de semejanza, identidad, analogía o comunidad.

A no ser que aquí se trate de otra cosa. A no ser que se trate de pensar la ausencia de relación como relación, la imposibilidad de reconocimiento como un modo de reconocimiento, la falta de comunidad y de semejanza como un modo de comunidad y de semejanza. Pero todo esto, ¿son algo más que juegos de palabras? ¿Cómo puede haber relación entre aquellas cosas que no tienen nada en común? Fijémonos primero en la tesis con la que Deleuze irrumpe públicamente en el orbe filosófico. En el primer libro que publica, lanza una consigna como quien intenta una forma de reconocer cierta línea de pensamiento que será ya para siempre la suya, y la consigna es: “Las relaciones son exteriores a los términos”. En cierto contexto, esta frase no ofrece dificultades de interpretación: sería la tesis empirista según la cual no hay juicios sintéticos a priori, es decir, no importa cuáles sean los términos de una proposición, las relaciones que entre ellos establece el discurso hunden siempre sus raíces en la experiencia y no en el concepto del sujeto o del predicado de la proposición. Es más: cuando el empirismo apela a los “principios de asociación”, y concretamente al principio de semejanza, no defiende en absoluto que relacionemos dos cosas —es decir, dos impresiones o dos percepciones— porque sean semejantes, porque tengan algo en común, sino más bien al contrario, que dos cosas tienen algo en común porque las asociamos; y que, por tanto, no es la subjetividad la que produce asociaciones, sino las asociaciones las que producen subjetividad.

Si Deleuze es empirista, no lo es en el sentido en que esa etiqueta pueda significar la condición de quien “se atiene a la experiencia”, en el sentido de que hubiera algo —una realidad en la que pudieran señalarse cosas semejantes, por ejemplo— a la que atenerse; el sujeto empírico no es el que se atiene a la experiencia sino aquel que surge de un rebasamiento de la experiencia, porque relacionar dos cosas o dos impresiones es ya ir más allá de la experiencia, afirmar unas relaciones que no se deducen de sus términos. Las relaciones y los términos pertenecen a planos completamente distintos, las impresiones y las asociaciones no tienen nada en común. Dos sonidos no tienen nada en común. Pero cuando entran en relación constituyen un ritmo. “Tres notas tocadas en una flauta me dan la idea de tiempo”, decía Hume, “pero el tiempo no es una cuarta impresión que se añadiese a las tres anteriores.” El tiempo, el ritmo no es más que la relación que se establece entre cosas inconmensurables.

Así pues, éste sería un modo, no de resolver, sino de sostener esa incongruencia que acabamos de mencionar sin que el edificio se arruine del todo. Se trata, sí, por una parte, de una comunidad, de una relación, de un vínculo. Y se trata, por la otra, de una inconmensurabilidad, de una diferencia absoluta, de un abismo. Ambas cosas conservan su autonomía: las relaciones y los términos pertenecen a planos distintos del ser. Se trata de pensar la diferencia como relación. Se trata de que pensar es pensar la diferencia como relación. La diferencia, no la negación ni la contradicción (pues ambas presuponen un universo previo lógicamente determinado). La diferencia es determinación pero no es negación, porque no se contrapone a otra determinación sino a lo indeterminado. El pensamiento es diferencia y es determinación: *Cogito, sum*. Ahora bien, aunque el “yo pienso” sea una determinación, el “yo soy” permanece como algo absolutamente indeterminado. Analizando la fórmula de Descartes, Kant decía que el “sum” no es sino “el sentimiento de un ser sin el menor concepto”. Entre la determinación y lo indeterminado no es posible la relación si no es a través de una forma de determinabilidad: el tiempo, el ritmo, la relación entre cosas que carecen de medida común, la diferencia como relación, como repetición, como resonancia. Lo mismo podría decirse de la relación entre las palabras y las cosas, entre la sensación y lo sensible. El acuerdo entre cosas discordantes. ¿Puede pensarse este acuerdo? ¿No se trata del pensamiento más pobre y más vacío? En cualquier caso, nosotros somos el resultado de ese acuerdo. Nosotros *lo hacemos*. Y “la filosofía debe constituirse como la teoría de lo que hacemos, no como la teoría de lo que es” (*Empirisme et Subjectivité*). *La tijera cortando las aspas del ventilador y el marco de una ventana que se cae sobre un jarro de leche*. La comunidad de lo que no tiene nada en común. La comunidad de quienes no tienen nada en común. Afirmar esta comunidad, afirmar esta diferencia como relación es, sin duda, algo que excede a las fuerzas del hombre. Dice Deleuze:

*Las fuerzas del hombre no se bastan por sí solas para constituer una forma dominante que pueda acoger al hombre. Es menester que las fuerzas del hombre (...) se combinen con otras fuerzas (...) la forma resultante no tiene por qué ser necesariamente una forma humana (...) Todo el mundo dice hoy que el hombre está entrando en relación con nuevas fuerzas (...) el cosmos en el espacio, el silicio en las máquinas... (Pourparlers).*



¡Qué engendros para una nueva raza! ¡Qué nueva descendencia de la piedra y el hombre!

#### EL VIAJE TRANSVERSAL

Para terminar, una breve referencia al problema de si Deleuze ha “evolucionado” a lo largo de su obra. Quizá no haya que explicar por qué escribió *Lógica del sentido* o *Diferencia y repetición*, quizá se pueda comprender que, además de hacer monografías, un pensador quiera elaborar por sí mismo sus pensamientos. Pero el salto a esa obra desmesurada que fue *Capitalismo y esquizofrenia* no estaba previsto. Y, luego, los libros de tema estético: sobre Bacon, sobre el cine, sobre Kafka, sobre el Barroco. Aquí propondremos una última fórmula poética, que dice así:

*No evoluciono, viajo.*<sup>1</sup>

Todo el mundo sabe que, por mucha que fuera la afición de Deleuze a la historia (y su afición a la “historia universal” está sin duda probada en los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia*, como su afición a la historia de la filosofía está probada en sus monografías), contraponía la historia a un concepto de otra naturaleza que llamaba “devenir”. “Los ‘devenires’ tienen más importancia que la historia”, decía Deleuze. “La historia” no es sino el conjunto de condiciones restrictivas que hacen posible experimentar algo que escapa a la historia” (*Pour-parlers*). No es, sin embargo, la contraposición de la historia y la eternidad. La historia se contrapone a lo intempestivo. Es decir, una vez más, a la duración. El devenir o la duración son algo distinto a la vez de la eternidad y del tiempo histórico. “La duración no está nunca en la piedra imperecedera / de los tiempos remotos / sino en lo temporal, en lo maleable”, dice Peter Handke. Y esta distinción la aplica el propio Deleuze a la historia de la filosofía. Ciertamente, los filósofos viven en la historia. Su obra y su vida se desarrolla en un “contexto histórico”. Pero la filosofía obedece, en su aspecto más propio, a un tiempo estratigráfico donde se trata de explorar los accidentes geográficos de los paisajes mentales. Si no fuera por estos devenires intempestivos —la creación de

<sup>1</sup> F. Pessoa, “Los heterónimos”, en *Odas de Ricardo Reis*, Pre-Textos, Valencia, 1995, p. 17.

nuevos conceptos— la filosofía podría reducirse a su propia historia. Y, según Deleuze, no podemos reducir la filosofía a su propia historia porque el “devenir” de la filosofía consiste en escapar a la historia para crear nuevos conceptos, conceptos que, ciertamente, se convierten en conceptos históricos, pero que no proceden de la historia. Quizá, en este sentido, la tarea del historiador de la filosofía sea la de deshacer la historia de la filosofía para encontrar esos devenires intempestivos donde surgen conceptos nuevos. Es verdad que el devenir quedaría indeterminado e incondicionado sin la historia, pero la historia no es el devenir.

Así que, en el caso de Deleuze, nos equivocáramos si intentásemos explicar su obra por su “historia” (su relación con la universidad parisina, con el Mayo del 68, el “éxito” del *Anti-Edipo* o el “fracaso” de *Mil Mesetas*). Habría que explicar más bien los “devenires”, los conceptos nuevos que Deleuze ha puesto sobre el tiempo estratigráfico de la filosofía. Y habría que explicar su propia trayectoria filosófica, no como una evolución, sino como un viaje. Él, que nunca o casi nunca viajaba, sentía sin duda su obra como un viaje. Así que podríamos hablar de la unidad de la obra de Deleuze como se habla de la unidad de un viaje. A propósito del viaje, evoca un pasaje de la primera parte de *A la sombra de las muchachas en flor*:

*El tren giró... y ya me desesperaba por haber perdido mi franja de cielo color rosa cuando volví a verla de nuevo, pero esta vez roja, en la ventanilla de enfrente, que abandonó en una segunda vuelta de la vía férrea; de tal suerte que pasaba el tiempo corriendo de una ventanilla a otra para acercar, para cambiar de tela los fragmentos intermitentes y opuestos de mi bella mañana escarlata y versátil.*

La unidad de la obra de Deleuze es la unidad transversal de un viaje del que no podemos tener una perspectiva global más que yendo de una ventanilla a otra, de un libro a otro, y sintiendo no aquello por lo que se comunican, sino la diferencia que se afirma en esa perspectiva transversal. La unidad —es decir, la multiplicidad y la singularidad— de una bella mañana escarlata y versátil.

Todo esto no es decir nada, ni resumir nada. Todo esto no se parece aún a tomarse en serio la obra de Deleuze. Si, incluso teniendo tan pocas ganas de broma, pueden gastarse estas cuatro con el pensamiento de Deleuze, es solamente por incompetencia y por no recaer en el defecto que Zaratustra reprochaba a los asnos: “Pensar y tomar una cosa en serio, asumir su peso, para ellos

es lo mismo: no tienen otra experiencia". Mi experiencia de lector de Deleuze es, desde luego, la contraria, la de que pensar

*no es soportar una carga, asumir lo que es, sino liberar, descargar lo que vive. (Nietzsche et la philosophie)*



## LAS APORÍAS DE LA DIFERENCIA

Las filosofías elaboradas por pensadores de lengua francesa nacidos en torno a 1920-1930 y divulgadas sobre todo a partir de la década de los años sesenta constituyeron en su momento un intento de desplazar el terreno del pensamiento más allá del escenario que se había impuesto en la cultura francesa de posguerra, escenario que se repartían de modo a veces combativo y a veces fraternal el “marxismo” y la “fenomenología”, en una época dominada en lo mundano por la figura de J.-P. Sartre, y en lo académico por las de eminentes profesores como Ferdinand Alquié, Jean Hyppolite, Georges Canguilhem, Gaston Bachelard, Jean Wahl o –aunque en un ámbito diferente– Étienne Gilson. El hecho de que este desplazamiento se reconociese en algunos momentos como “post-estructuralismo” se debió, sin duda, a que el estructuralismo –no solamente el lingüístico, sino sobre todo el que, gracias a los desarrollos de Claude Lévi-Strauss, practicaban intelectuales como Louis Althusser o Jacques Lacan– proporcionaba un terreno idóneo para “escapar” al mismo tiempo de la órbita fenomenológica y del “método” materialista-dialéctico. Lévi-Strauss (principalmente en polémica con la fenomenología) lo había expresado con palabras contundentes: “A la saga de las ciencias de la naturaleza, las ciencias humanas tienen que convencerse de que la realidad de su objeto no está por entero acantonada en el lugar donde el sujeto la percibe”.<sup>1</sup> De ahí, pues, la apelación frecuente en estos pensadores a esa otra escena (*Eine andere Schauplatz*, en palabras de Freud), inconsciente, pero un inconsciente que, al menos en primera instancia, no remitía tanto a la tradición psicoanalítica como al tipo de “inconsciencia” que, desde Saussure, rige el funcionamiento del lenguaje.

---

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, *El hombre desnudo* (Mitológicas, IV), trad. cast. J. Almela, Ed. Siglo XXI, 1976, “Finale”, p. 576.

Sin embargo, ya antes de que Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Serres o Roland Barthes “saludasen” con simpatía el advenimiento del estructuralismo (aunque fuese para luego distanciarse de él), algunos de ellos –y notablemente los tres primeros de la lista– ya se habían significado mereciendo el calificativo de “neo-nietzscheanos”, debido a la opción propiamente filosófica a la que se habían adherido. Porque, mientras el estructuralismo parecía tener un alcance en que predominaba lo epistemológico, el “redescubrimiento” de Nietzsche en los años sesenta y setenta del siglo XX tuvo un sentido marcadamente *ontológico*. Por este motivo, en aquel “inconsciente” post-o meta-freudiano habitaba desde el principio la *Wille zur Macht* nietzscheana, con toda su potencia destructiva y constructiva de representaciones más allá de límites y finalidades, coloreando con una tonalidad dionisiaca la “carencia de sentido” de las *estructuras*, que tan a menudo se convirtió en blanco de los ataques “humanistas”. Esta pretensión ontológica –y, sobre todo, el uso de Nietzsche para erigirla– hubiera sido impensable sin la recepción de Heidegger en Francia, porque había sido éste quien –fuese con las intenciones que fuese– había puesto de manifiesto que en Nietzsche, además de una corrosiva crítica de la moral, había también toda una ontología. Lectores, pues, de Heidegger<sup>1</sup> –al menos del Heidegger-lector-de-Nietzsche–, estos pensadores, que no aceptaban en general la crítica heideggeriana de Nietzsche, se propusieron radicalizar el concepto de *diferencia ontológica* y elaborar, de maneras sin duda bien distintas, una “filosofía de la diferencia” que, andando el tiempo, se ha convertido para muchos de sus comentadores en su rasgo más característico.<sup>2</sup> Por otra parte, el hecho de que estas filosofías hubiesen llegado a su fase de maduración en torno a 1968, supuso para ellas la contingencia de coincidir en el tiempo (y acaso no sólo en el tiempo) con los “sucesos de Mayo”, lo que movió en casi todos los casos a estos autores a acercarse filosóficamente al territorio de la política (esto vale en particular para Deleuze y Guattari –sus dos volúmenes sobre *Ca-*

<sup>1</sup> No estoy sugiriendo que los pensadores mencionados hayan extraído sus ideas de la lectura de Heidegger: hoy sabemos que, en la mayor parte de ellos, esta lectura fue tardía y dejó pocas huellas directas. Pero –además de que la falta de referencias directas constituye un rasgo de la estilística intelectual francesa, que para nada ha de confundirse con la ausencia de rigor– de lo que más bien se trata en ellos es de una lectura de Heidegger que estaba en el ambiente y que impregnaba “atmosféricamente” el clima filosófico en el que los autores en cuestión se formaron y comenzaron a escribir y publicar.

<sup>2</sup> Es el caso del conocido ensayo de V. Descombes *Lo mismo y lo otro*, trad. cast. E. Benarroch, Ed. Cátedra, 1988, pero también del trabajo de F. Laruelle *Les philosophes de la différence* (P.U.F., París, 1986) o del manual del Gilbert Hottois *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad* (trad. cast. M.A. Galmarini, Ed. Cátedra, Madrid, 1999).

*pitalismo y esquizofrenia*— y Foucault —casi todos sus textos desde *Vigilar y castigar* hasta *El uso de los placeres*—, pero igualmente para Lyotard, Derrida, e incluso Serres, aunque la militancia de otros intelectuales de la época, como Roland Barthes o Julia Kristeva, parece haber dejado unas huellas bastante leves en su obra teórica) y, por este camino, a entrar directa o indirectamente en discusión con otros pensamientos continentales, transcontinentales o transatlánticos. Es característica, en este sentido, la evolución de Jacques Derrida, quien tuvo que *sobrevivir a los éxitos* de la “filosofía francesa” (incluidos los suyos) en lugares y tiempos bastante alejados del “espíritu del 68”.<sup>1</sup>

#### ESCRITURA, TEXTO, ENUNCIADO. UN PECULIAR “GIRO LINGÜÍSTICO”

Cuando una expresión acumula tanta fortuna como la acuñada por Gustav Bergman, es casi inevitable que su enorme amplitud extensional vaya en detrimento de su precisión intensional. Porque incluso aunque acordásemos que la denominación “giro lingüístico” designa el tránsito, en la filosofía del siglo XX, de una atención meramente propedéutica al lenguaje a una atención sistemática convertida en “método”,<sup>2</sup> podría seguir sirviendo para describir perspectivas tan alejadas como la filosofía analítica y la hermenéutica. Acaso un acercamiento al modo específico como esta coyuntura intelectual tomó cuerpo en el pensamiento desarrollado en Francia en la época de la que nos ocupamos pueda ayudarnos mejor a entender —cosa que la fórmula bergmaniana está lejos de hacer—, no sólo la naturaleza de este *giro*, sino también sus causas, su oportunidad y su necesidad.

Y es que, por paradójico que pueda hoy parecernos, no ha existido, hasta el siglo XX, una *definición* de lo que es *y de lo que no es* lenguaje. Aunque la filología sea una tradición muy antigua en nuestra cultura, y aunque la lingüística comparativa, histórica o “diacrónica” estuviera sustentada sobre fundamentos crítico-científicos ya en el siglo XIX, lo cierto es que (si bien es consecuencia de la precipitación de uno de esos movimientos históricos llamados “de onda lar-

<sup>1</sup> De este asunto nos hemos ocupado en “Máquinas y componendas. La filosofía política de Foucault y Deleuze”, recogido en J. Muñoz (comp.) *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, en “Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones”, revista *Logos* nº 1, Universidad Complutense de Madrid, 1999, y en “Espectros del 68”, introducción a G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1999.

<sup>2</sup> Como propone A. García Suárez en su *Modos de significar*, Ed. Tecnos, Madrid, 1997, p. 26.

ga”),<sup>1</sup> sólo en el siglo XX el lenguaje adquirió el espesor y la densidad de una realidad bien perfilada, y sólo en ese momento entró en el dominio de la objetividad epistemológica.<sup>2</sup> Con toda justicia, se suele señalar el nombre de F. De Saussure como indicador de esta *ruptura epistemológica* a partir de la cual el lenguaje ha dejado de ser una transparencia (para la clara expresión del pensamiento) o un obstáculo (para la referencia directa al mundo) y se ha dotado de una entidad característica. También existe un acuerdo prácticamente generalizado acerca del hecho de que, en este evento, la “parte del león” le corresponde al nacimiento de la fonología. Saussure convirtió la pregunta acerca del lenguaje (¿Qué son los signos? ¿Qué tipo de realidad corresponde a una palabra, a un personaje literario o a una letra del alfabeto?) en una cuestión filosófica relevante, y la resolvió de un modo bien original al sostener que la *identidad de un signo* (lo que hace que un signo sea precisamente un signo y precisamente el signo que es) *no puede reducirse a la identidad material* de su sustancia sonora (estudiada por la fonética y la fonometría) *y tampoco a la identidad ideal* de su significado o de su contenido entendido como un “pensamiento” que le precedería. La fonología (de la mano de Trubetskói y Jakobson) llevaría a su máxima realización esa intuición saussureana al mostrar que los *fonemas* son independientes tanto de la materia fónica en que se actualizan como del contenido conceptual que transmiten, materia y contenido que, por otra parte, sólo se tornan “analizables” (es decir, sólo se distinguen de la “masa de sonidos sin analizar” o de la “masa de pensamiento sin analizar” de las que hablaba Hjelmslev)<sup>3</sup> justamente gracias a su articulación fonológica. De este modo, el estructuralismo se ponía en condiciones de defender una realidad propiamente lingüística o, como Saussure prefería decir, *semiológica*, tan irreductible a lo “real” de su materialidad como a lo “imaginario” de las representaciones mentales que pudiera suscitar en la experiencia vivida de la conciencia. Este terre-

<sup>1</sup> Como han hecho notar, en ámbitos bien distintos, Michel Foucault (*Las palabras y las cosas*, trad. cast. E. C. Frost, Ed. Siglo XXI, México, 1968) y Oswald Ducrot (*El estructuralismo en lingüística*, trad. cast. R. Pochtar, Ed. Losada, Buenos Aires, 1968).

<sup>2</sup> Así lo subrayaron en su momento Manfred Bierwisch (*El estructuralismo*, trad. cast. G. Ferrater, Ed. Tusquets, Barcelona, 1971, p. 11: “El hecho de que el lenguaje en sí mismo, o sea, cada lengua particular y la totalidad de las lenguas, pueda ser objeto de una teoría sistemática y empíricamente verificable no es ni siquiera hoy una noción familiar y difundida”) o Émile Benveniste (*Problemas de lingüística general, I*, trad. cast. Ed. siglo XXI, México, 1970, p. 20: “¿Cuál es la naturaleza del hecho lingüístico? ¿Cuál es la realidad de la lengua? ¿Es cierto que sólo consiste en cambios? Entonces, ¿cómo es que, a pesar de no dejar nunca de cambiar, siendo siempre la misma? La lingüística histórica no proporcionaba ninguna respuesta a estas preguntas, puesto que nunca se las había llegado a plantear”).

<sup>3</sup> *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, trad. cast. J. L. Díaz, Ed. Gredos, Madrid, 1974.



no —cuyo bautismo como “orden simbólico” consagraron los citados Lévi-Strauss, Althusser y Lacan—<sup>1</sup> sugirió de inmediato una hipótesis de alcance epistemológico: se perfilaba como el territorio específico, característico y exclusivo de las “ciencias humanas” (por lo cual el estructuralismo se presentó como la metodología de estos saberes, que venían oscilando entre lo científico-natural y lo hermenéutico); pero el descubrimiento también tuvo un eco ontológico en su recepción por parte de los pensadores “neo-nietzscheanos” franceses: el orden simbólico (en este preciso y nuevo sentido) se presentaba también como un posible *suelo trascendental* que no tenía ya que revestir la forma de una conciencia (siempre sospechosa de ser “falsa conciencia” o de permanecer presa de alienaciones ideológicas), como *campo estructural de la producción de sentido*, un plano cuya materialidad sería, sin embargo, irreductible al paradigma mecanicista del positivismo clásico e incluso al del “materialismo histórico”.

Sin tener en cuenta —aunque sólo sea del modo sumario que aquí ha sido esbozado— esta filiación, las obras de Foucault, Derrida, Deleuze, Serres, Blanchot o Barthes, aparecerían —como de hecho aparecieron en su momento y aún aparecen a los ojos de muchos— como producciones incomprensiblemente extrañas, de una sofisticación meramente retórica y con unos objetivos que resultaba difícil vislumbrar. Pongamos sólo algunos ejemplos de esta necesidad. Para empezar, la noción foucaultiana de *enunciado*, sobre la que el propio Foucault reflexionó en *La arqueología del saber*, y a la que Deleuze dedicó un sugestivo ensayo (“Un nuevo archivista”, hoy recogido en su *Foucault*). Esta noción aparece como algo literalmente ininteligible tanto para un “analista del lenguaje” cuanto para un pensador de la tradición fenomenológico-hermenéutica, casi cuanto una pirueta artificiosa hecha en el vacío para distinguirse de ambas tradiciones. ¿Qué es ese extraño y misterioso objeto que Foucault llama “enunciado”, que no se corresponde con las “proposiciones” lógicas ni se deja reducir mediante interpretaciones, y para el cual se reclama una enigmática forma de positividad (al menos histórica), la que correspondería a los “acontecimientos discursivos”? Lo que de esta noción llama la atención es (1) que Foucault no se interesa por analizar el enunciado desde el punto de vista de sus “condiciones de verdad” (de acuerdo con el referencialismo más o menos ortodoxo)

<sup>1</sup> Vid. G. Deleuze, “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, en F. Châtelet (ed.), *Historia de la Filosofía*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1979, Michel Serres, “Análisis simbólico y método estructural”, en VVAA, *Estructuralismo y filosofía*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, o mi *Estructuralismo y ciencias humanas*, Ed. Akal, Madrid, 2000.

ni desde el de sus “reglas de uso” (de acuerdo con la strawsoniana distinción entre *oración*, *enunciado* y *enunciación*), y (2) que Foucault parece complacerse en equiparar “enunciados” considerados como *eminentes* —como aquellos que proceden de grandes filósofos, científicos, juristas, escritores o políticos— con otros usualmente tachados de secundarios o triviales, procedentes de manuales, reglamentos, archivos administrativos, expedientes clínicos o policiales, gacetillas o panfletos. Se trata de dos caras de un mismo procedimiento, que sólo resultan chocantes, cínicas o exhibicionistas para quienes hayan olvidado el modo como Saussure condujo su particular revolución lingüística. Con ejemplos que se han convertido en canónicos (como el célebre análisis del término *messieurs*), Saussure demostró que *la pronunciación de una palabra* no tenía nada que ver con las variaciones fonéticas que pudiera registrar un magnetófono para obtener una muestra estadística sino que, considerada como positividad estrictamente lingüística, no es otra cosa más que *el conjunto de todas las variaciones fonéticas posibles* (conjunto que el habla —la *parole* de una lengua— está normalmente muy lejos de agotar) *que pueden producirse sin provocar ninguna alteración del sentido* (alteración que, como es manifiesto, ninguna grabación magnetofónica puede tampoco registrar, y que constituye el núcleo de lo que Trubetskói llamaría “prueba de conmutación”). Desde ese momento, la fonología ya no es una disciplina prescriptiva (como lo era la fonética cuando buscaba las reglas de la “buena pronunciación”), y pierde el interés por distinguir entre “buenas” y “malas” pronunciaciones (distinciones que están con frecuencia ligadas a criterios sociológicos de “gusto” en el sentido analizado por Pierre Bourdieu).<sup>1</sup> Paralelamente y en el mismo contexto, Saussure había defendido que *el significado de una expresión* no resulta de las intenciones más o menos deliberadas de sus usuarios (que introspecciones exhaustivas o encuestas sociolingüísticas podrían esclarecer) ni de la existencia en el “mundo” de tales o cuales objetos sino que, para el lingüista, no consiste más que en *el conjunto de todos los matices semánticos bajo los cuales puede ser interpretada sin obligar a un cambio en el plano del significante*. También en este punto desaparece la diferencia entre buenas o malas interpretaciones, sentidos rectos o desviados (que igualmente pueden seguir conservando su interés en el terreno empírico del habla).

<sup>1</sup> P. Bordieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, trad. cast. M. C. Ruiz, Ed. Taurus, Madrid, 1988 (reed. 1998).

A la luz de esta sencilla consideración, resulta obvio que el “desinterés” de Foucault por la sintaxis lógica o por el problema de la referencia, así como por la experiencia vivida de los locutores, no obedece a ninguna arrogancia anárquica sino al deseo de perseguir, en el aparente *continuum* del discurso histórico, aquellos puntos en los cuales una variación en el plano de las palabras –variación que puede aparecer como mínima o irrelevante desde el punto de vista de los “grandes acontecimientos” registrados por las “historias” al uso, historias de esa clase que Nietzsche consideraba redactadas retrospectivamente y desde la exclusiva perspectiva de los logros o los éxitos, para mayor gloria (y legitimación) del presente– puede producir una mutación en el plano de las “cosas”, haciendo aparecer nuevos objetos de saber, nuevos efectos de verdad, nuevas relaciones de poder o nuevos modos de subjetivación. Así, tras la continuidad superficial de los discursos públicos de los reformadores, los higienistas, los médicos o los historiadores, Foucault descubre un mapa de profundidad que señala discontinuidades y rupturas decisivas donde sólo se presumían regularidades monótonas o tradiciones ininterrumpidas. Y, evidentemente, también a la inversa: la “arqueología” se interesa por esas diferencias casi insensibles e inadvertidas que, en el terreno de las “cosas” y bajo el pretendido encadenamiento de fenómenos del mismo tipo (como, por ejemplo, las formas de castigo de las infracciones de la ley o del cuidado del cuerpo), señalan auténticas rupturas, innovaciones y emergencias que suscitan y exigen nuevos discursos a la altura de su “visibilidad”. Cuando se produce esa convergencia de acuerdo con la cual un desplazamiento en apariencia trivial en el orden del discurso provoca la insurgencia de nuevos objetos antes invisibles, o cuando un movimiento casi imperceptible en el terreno de los objetos propicia la articulación de un discurso inédito, entonces y sólo entonces cabe hablar de un nuevo *enunciado*, un acontecimiento discursivo que testimonia una singularidad histórica, una diferencia relevante que se ubica en la distancia irreductible entre las palabras y las cosas.

No estoy con esto sugiriendo que el tándem foucaultiano de “las palabras y las cosas” pueda reducirse al par saussureano “significante/significado”, ni intentando hacer de Foucault un epígono de Saussure en el campo de la filosofía: sólo pretendo mostrar que *el tipo de trabajo filosófico sobre la historia* que distingue la obra de Foucault, así como los procedimientos y preocupaciones que constituyen su indiscutible originalidad, pierden toda la extravagancia de la que a menudo se los acusa cuando son situados en el horizonte de inteligibilidad iluminado por la lingüística estructural y que describe el peculiar modo

como, en Francia, la filosofía hizo su “giro lingüístico” (pues tanto las tradiciones fenomenológico-hermenéuticas como las analítico-positivistas han sido mucho menos sensibles a la “revolución saussureana”). Giro que produjo lo que podríamos considerar como una “revalorización de lo insignificante” o de lo no eminente, un “cuestionamiento de lo evidente”<sup>1</sup> que, sin salir del campo de la historia, no afectó únicamente al trabajo de Foucault, sino que inspiró toda una serie de *historias de* fenómenos o acontecimientos que hasta ese momento no parecían constituir materia historiográfica.

Otro tanto cabría decir de una noción que ha caracterizado de manera más marcada a buena parte del pensamiento francés contemporáneo: me refiero al concepto de *escritura* que, con matices sin duda diferenciados, podemos encontrar, a partir de cierto momento, en Maurice Blanchot, en las primeras construcciones teóricas de Jacques Derrida, de Roland Barthes y de Julia Kristeva, y también, aunque con distinto acento, en la obra de Emmanuel Lévinas. En este caso, el interés de Blanchot, Derrida o Barthes no tenía que ver, como en los textos de Foucault, con la historia, sino más bien con la *literatura* en su sentido más amplio, término al cual la noción de “escritura” se propone justamente sustituir. En los ensayos de su llamada “etapa de formación” y en otros escritos —sólo por su extensión— “menores”, el propio Foucault había indicado claramente el problema, con su agudo ojo de historiador: lo que llamamos “literatura” no ha existido siempre; es decir, por *literatura* entendemos cierta relación que *hoy* mantenemos con ciertos textos, algunos de los cuales (los contemporáneos) pueden haber sido ya producidos como tales, mientras que muchos de los demás no fueron en absoluto “literatura” en el momento de su producción y recepción primeras. Desde el momento en que tomamos conciencia de este hecho, comprendemos que la “literatura” es hija de determinada sociedad y solidaria de una serie de instituciones (Academias de las Letras, Sociedades de Autores, Facultades de Filología, prensa periódica, mercado del libro, alfabetización y escolarización obligatoria, etcétera) de muy reciente consolidación. En consecuencia, descubrimos que las *categorías* con las cuales interpretamos ese campo, y que constituyen la base de la llamada “crítica literaria”, como las distinciones entre “ficción/no ficción”, “ensayo/tratado”, “novela/relato histórico”,

---

<sup>1</sup> “El pensamiento de Foucault altera y ‘revolucion’ porque se interroga de un modo nuevo sobre lo que, hasta entonces, parecía evidente. La genealogía (...) nos desvela la procedencia de unas estructuras a las cuales estamos tan acostumbrados que ya ni siquiera las cuestionamos” (Jeannette Colombel, *La exigencia de la libertad*, trad. cast. en *Revista de Occidente* n° 204, abril de 1998, p. 40).

“literatura mayor/literatura menor”, “géneros populares/géneros cultos” (y todas las demás distinciones de género), o “estilo científico/estilo periodístico” (y todas las demás distinciones estilísticas), categorías que siempre damos ya por presupuestas como si fuesen producto de una necesidad eterna e incuestionable, no solamente son “invenciones recientes”, sino que además, lejos de estar justificadas por “la cosa misma” a la que se aplican (algo que sería imposible, al menos cuando se trata de obras anteriores o exteriores a la “literatura”, como la mitología de los bororo o *La divina comedia*), funcionan a menudo como justificación de ese “estado de cosas” cuya legitimidad parece imposible cuestionar. Es decir, se descubre que la “crítica literaria” (un poco al modo de la fonética o la gramática pre-saussureana) carece de criterios inmanentes a su propio objeto (que, al ser caracterizado como “literatura”, ya queda en cierto modo falseado) y que, o bien se contenta con orientarse por la “materialidad” de las obras —aquello de lo que tratan: realidad o ficción, discurso serio o discurso no-serio, etcétera—, o bien lo hace según criterios de *buen gusto* sobre cuyo origen (sociológico y, en cualquier caso, “extraliterario”) no está ella misma en condiciones de ofrecer la más mínima reflexión autocrítica. La llamada “crítica cultural” (o “crítica ideológica”) filo-marxista había ofrecido nítidos ejemplos de la bastardía y del carácter *interesado* de esa presunta crítica académica o erudita, pero —en la medida en que ella misma también operaba con criterios sociológicos, aunque en su caso fueran explícitos— no podía presentar otros alternativos con los cuales combatir la irreflexividad teórica de la crítica literaria en su propio terreno.

En estas condiciones, y un poco a la manera en que Saussure había utilizado la noción de “lengua” para desembarazarse de los viejos problemas de la “buena pronunciación” o de la “recta interpretación”, la noción de *escritura* (una noción que pretendía abrazar la literatura y todo aquello que no era justo llamar así, y que por tanto no partía de distinciones de géneros, estilos, temas, jerarquías o autorías) sirvió a los pensadores que la pusieron en circulación para *neutralizar* esos “valores” subrepticamente pasados de contrabando por la idea de “literatura” (en los que encontraban un procedimiento simple de legitimación del presente) y por la “crítica literaria” convencional o ideológica, dándose a sí mismos la tarea de buscar, en la propia escritura y manteniendo suspendido el juicio (literario), las *formas* que, desde su interior, introducían distinciones, señalaban singularidades o indicaban semejanzas, con la particularidad de que, en tal caso, estas diferencias o semejanzas, al nacer de la escritura (y no de unos presupuestos externos aplicados acríticamente para segmentarla), es decir, al

desconocer las fronteras “establecidas” entre géneros, estilos o autores –fronteras cuya deficiente fundamentación teórica se denunciaba–, no coincidirían con las que por lo general cartografían las “historias de la literatura” y, antes bien, mostrarían secretas connivencias entre escrituras aparentemente separadas por abismos axiológicos, o harían aparecer sorprendentes diferencias entre escrituras que se presumían próximas y solidarias (pensemos en la vecindad entre Ignacio de Loyola y Sade sugerida por Barthes, en los isomorfismos que Deleuze encuentra entre Lewis Carroll y la “lógica” estoica, Derrida entre Rousseau y Lévi-Strauss, Guattari entre Freud y Adam Smith, o el mismo Foucault entre Bichat y Hölderlin).

Pese a las diferencias que separan el uso de este término en los autores mencionados, y pese a la distancia –subrayada incluso en clave polémica– entre la “escritura” así considerada y el “enunciado” en sentido foucaultiano que acabamos de caracterizar, parece innegable que también en este caso la transgresión de las fronteras entre géneros o el desprecio (metodológico) de las jerarquías de autores y obras tiene por objeto localizar esas mutaciones que, ubicadas entre la materialidad gráfica de lo escrito y la idealidad hermenéutica de lo significado, entre *la voz y el fenómeno*, son capaces de producir nuevas formas de objetividad o nuevos modos de subjetividad. Y, asimismo, de manera semejante a como la “arqueología” foucaultiana es capaz de hacer emerger y de devolver la vida o la relevancia a esos “residuos” marginados por la *historiografía triunfante* (la historia que hacen los vencedores y la que se hace desde el punto de vista de los vencedores, como tantas veces subrayase Walter Benjamin), el análisis en términos de *escritura* no solamente “reivindica” obras “menores” o de autores “malditos” (Sade, Artaud, Sacher-Masoch, etcétera), sino que también eleva al rango de objetos dignos de análisis “textos” plebeyos o secundarios (como la publicidad, la moda vestimentaria, la gastronomía, el mobiliario o los automóviles y la narración policíaca, en el caso específico de Roland Barthes).

En este sentido, la noción –acuñada por Julia Kristeva– de *intertextualidad* ofrece una cómoda perspectiva de conjunto sobre el panorama recién descrito. La crítica literaria tradicional utilizaba la idea de *contexto* (y el procedimiento interpretativo de la contextualización) para restringir la ambigüedad que comporta todo texto: esa ambigüedad que procede del hecho de que –parafraseando a Saussure– la escritura de un texto no es más que el conjunto de todas las versiones que de él pueden presentarse sin provocar alteraciones de significado (con lo cual desaparece la jerarquía “original/copia”, decisiva en el orden de

la “literatura”, pero irrelevante en el de la “escritura”), así como su lectura es el conjunto de todas las interpretaciones que son posibles sin mutación del propio texto (con lo cual desaparece la distinción entre interpretaciones rectas y desviadas); o, dicho en los términos de la axiomática de Hjelmslev: que todo texto del que pueda postularse su obediencia a un sistema semiótico es connotativo (sus significantes remiten a otros significantes o su plano de la expresión es otra semiótica). Pues bien: mientras que la contextualización (es decir, la inserción del texto en un conjunto previamente determinado) es una estrategia diseñada para reducir esa ambigüedad y permitir una  *fijación del texto*  original y una recta interpretación del mismo, la intertextualidad es el movimiento contrario, la  *diseminación*  de la letra y la  *dispersión*  del sentido a fuerza de ampliar, complicar, variar y difuminar los contextos, impidiendo así toda  *salida*  fuera del texto, ya sea hacia la autenticidad fenomenológica de “las cosas mismas”, ya hacia la realidad extratextual de lo designado o referido. Ambas salidas ahora son experimentadas como las funestas ilusiones de una “metafísica de la presencia” que sueña con poner fin a la diseminación del significante o a la dispersión del sentido mediante su anclaje en un objeto extralingüístico o en la transparencia de una intención del sujeto no contaminada por el lenguaje. La destreza mostrada en este arte por Jacques Derrida le ha convertido en un auténtico maestro de esta esgrima que, así como Saussure y sus seguidores buscaban los fonemas o los sememas lejos de su materialidad acústica y de su contenido semántico, en el campo de sus mutuas inter-relaciones, intenta recorrer el tejido interminable del texto —lo que Philippe Sollers llamó  *la travesía de la escritura* — en busca de ese  *continuum*  diferencial en el cual puedan descubrirse inesperadas zonas de vecindad y sorprendentes puntos relevantes, a la caza de unos “textemas” que, así como los fonemas permitieron la transición de la fonética a la fonología (de lo “etic” a lo “emic”), permitan aquí el paso de la gramática a la gramatología. La sensación —frecuentemente convertida en reproche— de que al hacer esto se traspasaba el “posmoderno” umbral a partir del cual “Todo vale (igual)” no era, pues, a menudo, más que una reacción apresurada y miope ante un modo de operar que, más que por ser anárquico, se caracterizaba por trastocar o “transvalorar” las jerarquías establecidas (sin que ello signifique que este procedimiento esté exento de dificultades).

Pero ¿en qué sentido sería éste un pensamiento de la diferencia? Sucede que, en este recorrido por el “desierto” del texto (ese “afuera” cartografiado por Blanchot y Foucault),  *todo significante aparece siempre como repetido* : por definición,



la *letra* no tiene primera vez, es lo que es precisamente gracias a su repetibilidad, a su no-originalidad;<sup>1</sup> sin embargo, repetir no es reproducir: es el "molde gráfico" lo que se reproduce, pero la letra, como el fonema de la lingüística, no se reduce a su materialidad tipográfica. Cada repetición es una nueva inscripción que actualiza algunas virtualidades de la letra y desdeña otras, esas otras que el gramatólogo, recurriendo a la diseminación intertextual, restituye devolviendo al texto toda su complejidad. Y este ejercicio minucioso de la repetición "literal" o "textual" es aún pariente de aquel "conjunto de variaciones posibles de pronunciación de un sonido" practicado por los lingüistas: así como el recorrido de todas esas variaciones fonéticas que constituyen el espectro virtual de un fonema va mucho más allá de las variedades empíricas que se dan en el habla (*parole*), así la cadena de las repeticiones de un texto produce un exceso de significativo claramente suplementario con respecto al que es necesario para transmitir un mensaje o para referirse a un objeto (lo que a veces se llama "sobreinterpretación"),<sup>2</sup> aumenta la *significancia* (que no la significación) de un texto de un modo que pone al descubierto lo que acaso es el procedimiento elemental con el que opera la "literatura" y gracias al cual produce sus efectos. Este procedimiento *antieconómico* (producir más significativo del instrumentalmente necesario, difuminar los contextos en lugar de acotarlos, etcétera) es quizá lo que determina el "valor" (literario y cultural) en general de un texto, lo que impide que se agote en el servicio a las urgencias de la actualidad o en su utilidad para el presente, lo que le permite sobrevivir a su contexto y admitir —como las llamadas "obras maestras"— una colección abierta de interpretaciones y lecturas no previsibles ni enumerables de antemano, e incluso lo que le "salva" de las estrictas exigencias de la lógica mercantil y le destina a una función esencialmente "crítica". Porque, así como todo significativo aparece siempre como repetido, *todo significado aparece siempre como diferido*, retrasando siempre cualquier conclusión acerca de su propio sentido: un texto no es algo de lo que pueda extraerse un significado como se extrae un resultado de un balance contable o un producto de una actividad industrial. Este acto

<sup>1</sup> "La escritura traza, pero no deja trazas; a partir de algún signo o vestigio, autoriza a remontarse únicamente a ella misma como (pura) exterioridad y, como tal, no se da nunca ni se constituye ni se reúne en relación de unificación con una presencia (algo que ver o que oír) o con la totalidad de la presencia, o con lo único presente-ausente" (Maurice Blanchot, "La Ausencia de Libro", en *L'Entretien infini*, trad. cast. *Diálogo inconcluso*, Ed. Monteávila, Caracas, 1970, p. 652).

<sup>2</sup> Vid. Johnatan Culler, "En defensa de la sobreinterpretación", en U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, trad. cast. J. G. López, Cambridge University Press, Madrid, 1995.



de *diferir el sentido*<sup>1</sup> en lugar de “arrojarlo” o incluso “adelantarlo” es lo que permite leerlo (pues toda lectura es por esencia “en diferido”), lo que hace que ninguna lectura sea capaz de agotarlo y, sobre todo, lo que constituye el diferir de su sentido, tanto con respecto a las intenciones de sus autores o sus lectores, cuanto con respecto a las “condiciones de verdad” de su contexto o a la existencia en el mundo de las cosas que designa o a las que se refiere. En consecuencia, *lo repetido por la letra es una diferencia, en el doble sentido de que es un diferimiento, un aplazamiento del significado, y un suplemento o un exceso de significante*. Digámoslo una vez más de acuerdo con nuestro reiterado paralelismo: así como para un lingüista un fonema (o, en general, un signo) no termina sino allí donde comienza otro fonema u otro signo, pues la persecución de las variaciones fonéticas tantas veces aludidas tiene por objeto alcanzar un límite a partir del cual una variación se convierta en una *diferencia relevante* o en un “rasgo pertinente” (ya no una variante del mismo fonema, sino otro fonema distinto e irreductible al primero), para el gramatólogo *un texto no termina sino allí donde comienza otro texto*. La cadena de las repeticiones que produce el “suplemento de significante” al que acabamos de referirnos es siempre búsqueda de una repetición que haga aparecer una nueva diferencia, irreductible a la anterior (así como las labiales son irreductibles a las palatales, o la oposición “dental/labial” es irreductible a la oposición “uvular/velar”), y son diferencias equivalentes a éstas las que se proponen como relevo de las distinciones entre períodos, autores, escuelas, estilos o épocas. Se trata, en fin, de localizar el momento en que se pasa de la *repetición gramática* (reiteración de la misma letra –*gramma*–) a la *diferencia gramatológica*.

#### MÁS ALLÁ DEL ESTRUCTURALISMO

Sin embargo, aquí encontramos uno de los límites más evidentes entre el estructuralismo y el post-estructuralismo: esta *diferencia –différance–* es algo más que la simple diferencia (*différence*) que, según Saussure, gobierna el territorio de la lengua. Digamos que, cuando Saussure insistía en que “en la lengua no hay más que diferencias”, se refería sin duda a *oposiciones binarias* como las que pueden darse entre fonemas cuando se analiza un significante, o entre seme-

<sup>1</sup> La confluencia de estas dos acepciones del diferir, (a) *diferencia* (distinción) y (b) *diferimiento* (posposición o aplazamiento) es lo que intenta expresar la fórmula derridiana de la *différance*.

mas cuando se analiza un significado. Y estas oposiciones (cuyo nivel *emic* hemos subrayado sin cesar) tenían, también sin duda, un estatuto claramente epistemológico. Sin embargo, al recorrer el trayecto que acabamos de dibujar, el hecho de que el sentido quede siempre *diferido* parece exigir que nos elevemos a una *condición de posibilidad* de ese aplazamiento indefinido. Podríamos formularlo diciendo que aquí se insinúa una suerte de “diferencia semiótico-semiológica”, rigurosamente paralela a la “diferencia óntico-ontológica”: así como, en célebres ejemplos, Heidegger mostró el modo como fracasan todos los intentos de reducir el ser a uno u otro de los entes (pues no logramos por esta vía más que una perpetua remisión de un ente a otro, y así hasta el infinito), también en el caso del lenguaje la “búsqueda del significado” parece arrojarnos —como las entradas de un diccionario— a una carrera sin término de significante en significante (el significado de un significante es otro significante, y el de éste otro...) que sólo podemos evitar cuando comprendemos que, del mismo modo que el ser de los entes no es ningún ente (ni siquiera un supuesto Ente supremo, ni siquiera el conjunto completo —en el caso de que se pudiese construir tal conjunto— de todos los entes), el sentido de un signo no es ningún signo, ni siquiera un hipotético Significante Primordial, y tampoco el conjunto ilimitado de todos los signos (la imposible enciclopedia completa del universo semántico global); pues así como *ser* (el “hecho” de ser) no es un ente sino un acontecimiento en virtud del cual pueden darse los entes, así el sentido —*la tenencia de sentido*— no es un signo, sino aquello que acontece a los signos y que posibilita la distinción entre significante y significado. En tal caso, la *diferencia* en cuestión no es ya una distinción empírica del habla (de estatuto *etic*) ni una construcción metodológica o epistemológica de la lengua (de estatuto *emic*) sino una diferencia rigurosamente *ontológica*, condición de posibilidad de las oposiciones binarias de fonemas y sememas tanto como de las variedades fonéticas y semánticas en que estas últimas se encarnan. No estamos ya, pues, hablando sólo de un *saber* acerca del lenguaje, sino del *ser* mismo del lenguaje,<sup>1</sup> del ser-lenguaje. Un ser que ahora se propone ser pensado como diferencia y

<sup>1</sup> Constituye un *tópico* de la crítica filosófica del estructuralismo (y, por tanto, un índice del problema genuinamente filosófico planteado por esa metodología) señalar que los “cuadros de oposiciones” presentados por lingüistas, semiólogos, psicoanalistas, antropólogos o sociólogos para explicar tal o cual formación como si fuera un *lenguaje*, posibilitan un análisis que, no obstante su precisión, deja siempre un *resto no binarizable* o un residuo irreducible a esos cuadros de oposiciones. Sin embargo, es justo decir que algunos de los “padres” del estructuralismo francés (y notoriamente Lévi-Strauss y Lacan) observaron y señalaron esta dificultad antes de que fuese tematizada por la crítica filosófica.

comprendido en términos de acontecimiento, diferencia y acontecimiento que constituyen el afuera (afuera con respecto a la conciencia representativa) y que traducen a su modo la ya citada indicación de Lévi-Strauss, postulando así que *el ser del lenguaje no está acantonado en el lugar donde el sujeto lo percibe*.

Decir, entonces, de estas filosofías contemporáneas que son “post-estructuralistas” tiene el sentido de reunir estas dos determinaciones: (1) entender por lenguaje sólo aquel sistema que presenta las segmentaciones estructurales “significante/significado”, “lengua/habla”, “doble articulación”, “sintagma/paradigma”, etcétera, y (2) plantear la cuestión del ser del lenguaje (la condición de posibilidad de dichas segmentaciones) en términos de diferencia. Ambas determinaciones pueden resumirse en la fórmula que afirma que *el lenguaje es diferencia*, que la diferencia entre significante y significado es lo que hace que haya lenguaje o, mejor dicho, que es el *haber* mismo del lenguaje, la abertura que lo hace posible. Digamos que hay lenguaje porque el significado está siempre *diferido* o retrasado con respecto al significante (no es nunca “directo”). Al afirmar a la vez que el ser del lenguaje es diferencia, y que hay lenguaje cuando se distinguen significante y significado, se está afirmando que el ser del lenguaje es ese *retraso* del significado con respecto al significante o, con otras palabras, que el lenguaje *es el tiempo* que se tarda en “pasar” del significante al significado, un “tiempo” que, aunque sea una “nada” (*rien*: es decir, aunque no sea un ente, ni un significante, ni un significado), no puede, sin embargo, reducirse a la nada (*néant*). Es cierto que este “retraso” pasa habitualmente desapercibido en el uso ordinario del lenguaje (no tenemos la impresión, cuando hablamos, de habérnoslas con significantes, sino que antes bien el significante permanece inadvertido y experimentamos solamente el habla, la escritura o la lectura como un acceso a los significados), poniéndose de manifiesto más bien cuando tenemos dificultades para comprender o para hacernos comprender —como si el ser y los entes se oscureciesen mutuamente al manifestarse—. Diríamos entonces que sucede como si la relación, en estas filosofías, entre lo “empírico” y lo “trascendental” (o entre lo “óntico” y lo “ontológico”), estuviese constituida a modo de una *traición*. Lo empírico (tanto más cuanto más “normal” sea su curso, cuanto más siga los cauces de lo habitual o de lo *dóxico*) *traiciona* —abandona, deserta de— lo trascendental, encubre o emboza la diferencia haciendo que el ser del lenguaje pase inadvertido a sus usuarios. Cuando, al contrario, aparece una anomalía en el terreno empírico —el *Missverstehen* o malentendido del que hablaba Schleiermacher, la “aguja rota” de la que hablaba Marx, o bien aquellas percepciones que “fuerzan” a la inteligencia a intervenir descritas

por Platón en *La república*—, la diferencia o el “retraso” quedan de pronto al descubierto, produciendo una suerte de perplejidad. No es que lo óntico deje entonces de traicionar a lo ontológico, sino que lo traiciona en el sentido de que lo *delata*, lo *denuncia* o lo *pone en evidencia*. De ahí, pues, la preferencia de estas filosofías por lo que podríamos llamar *las anomalías de la experiencia*, las perplejidades, las excepciones, las transgresiones o las paradojas y los conflictos aporéticos, porque para ellas tales anomalías no designan el lugar de una *negatividad* que debería ser “superada”, “resuelta” o “relevada”, ya sea mediante su “superación dialéctica” (*Aufhebung*), a la que serviría de espoleta, ya mediante una “fusión de horizontes” que permitiese *componer* interpretaciones aparentemente incompatibles, ya mediante el *consensus* obtenido mediante una deliberación racional. Lo que esas anomalías denuncian no es nada negativo que hubiese que superar o resolver, sino que dejan entrever la *afirmación de una diferencia insuperable e irresoluble*.

Y éste es también el motivo de que los “filósofos de la diferencia” se inscriban en una tradición —tradición que en Francia arranca al menos de Descartes— de lo que podríamos llamar *insumisión* contra la opinión y el sentido común.<sup>1</sup> Si se acepta que esas “rupturas” del sentido común o “perturbaciones” de la opi-

<sup>1</sup> Es ya un tópico de los historiadores de la filosofía (un tópico cuyo más cómodo exponente es la comparación de las posiciones respectivas de R. Descartes y J. Locke) señalar, como rasgo cuando menos estilístico, que hay pensadores que se esfuerzan en mantener los vínculos del pensamiento filosófico con el “sentido común” (como, manifestamente, muchos de los de la tradición empirista en lengua inglesa), y otros que se esfuerzan en romper tales vínculos (de lo que encontramos diferentes ejemplos en la filosofía europea continental). Y no está de más subrayar que, cuanto más se separa una filosofía del “sentido común” o de la “opinión” (como —pongamos de nuevo este ejemplo tópico sólo para entendernos— hace Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*), tanto más “vergonzosa” o injustificable aparece su “sumisión” a las reglas ordinarias del orden establecido (como —por seguir con el tópico— sucedería con el Descartes del *Discurso del método*), implantándose entonces la exigencia de que el filósofo verdaderamente “separado” del sentido común se convierta en *maldito* para *autenticar* su filosofía (lanzando, por ejemplo, exabruptos contra la figura del “filósofo funcionario del Estado” —como si hubiese alguna incompatibilidad de base entre la filosofía y el Estado que no afectase a quienes dependen de una fortuna privada—, exabruptos que hoy resultan tanto más extemporáneos por proceder justamente de filósofos que son funcionarios del Estado).

En una nota al pie de su ensayo “¿Solidaridad u objetividad?” (hoy recogido en *Escritos filosóficos, I [Objetividad, relativismo y verdad]*, trad. cast. J. Vigil, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 50), Richard Rorty, a pesar de no haber hecho una lectura directa de Deleuze (extrae sus referencias de las breves líneas dedicadas a este asunto por Vincent Descombes en su *Lo mismo y lo otro* [trad. cast. cit., pp. 199-217]), pero conociendo de primera mano a Derrida, Foucault y Lyotard, detecta —con bastante perspicacia, a mi parecer— en esta *aversión al consenso* cierto “*pathos* de la autenticidad” que contaminaría no sólo el pensamiento de Deleuze, sino el de la mayor parte de sus colegas de generación. Yendo un poco más lejos que Rorty en este punto, podríamos decir que (1) así como es innegable que los filósofos “clásicos” manifiestan a menudo una preferencia por “el orden y la decencia” que puede fácilmente llevar a un pensador formado en la *escuela de la sospecha*

nión son justamente, para estos pensadores, las *ocasiones privilegiadas* de manifestación de la diferencia, se comprenderá quizá su obstinación en negarse a todo “compromiso” tendente a “resolverlas”, e incluso su “rencor” contra el universo de la “normalidad”: es como si estos conflictos irresolubles, paralizantes, que determinan un genuino *impasse* del “curso normal de las cosas”, tuvieran para los autores en cuestión el valor de *ejemplos* o incluso de *símbolos* de la diferencia que permitirían elevarse desde lo óptico-empírico de la experiencia ordinaria hasta lo ontológico-trascendental *traicionado* (en el doble sentido —si es que realmente es doble— de “abandonado” y de “delatado”) por esa misma experiencia. Y de ahí, igualmente, la permanente acusación contra estos pensadores en el sentido de que, a pesar de plantear enormes problemas, se niegan en redondo a ofrecer alguna “solución” o a adherirse a alguna de las soluciones (o tentativas de solución) existentes. Este punto —intraductibilidad de los textos, irreductibilidad de las diferencias, inconmensurabilidad de los enunciados—, cuyo carácter polémico posee una filiación nitzscheana casi innecesaria de subrayar, supone el lugar de mayor fricción entre la filosofía francesa post-estructuralista y las principales corrientes del pensamiento del siglo XX que le son contemporáneas. En la obra de Derrida —más sensible que sus colegas de generación a las llamadas de la hermenéutica— se pueden localizar estos puntos de fricción en su resistencia a aceptar la defensa del “diálogo” (hermenéutico) entre culturas, tradiciones o épocas históricas que es propia del post-heideggerianismo de H. G. Gadamer o, en Francia, de Paul Ricoeur.

Pero, como alguien ha dicho, hemos de sospechar incluso de la sospecha. Porque, ¿no conduce esta intransigencia a cierta sacralización del conflicto por el conflicto, a una innecesaria (e ilegítima) *ontologización* de las diferencias empíricas, a una lírica de la inconmensurabilidad de resonancias decimonónicas? El *gran miedo* de estas filosofías —el miedo a cometer el mismo “error” que a menudo atribuyen a Kant: el haber “calcado” lo trascendental a partir de lo empírico—, ¿no les habrá llevado a “calcar” lo empírico a imagen y semejanza de lo trascendental? Podríamos decir que, cuando Saussure definió el signo como la conexión *convencional* entre un significante y un significado, estaba ya

---

a suponer que estas filosofías son frecuentemente más *insensatas* de lo que quieren aparentar, (2) sería preciso llevar este ejercicio de la sospecha hasta sus últimas consecuencias y preguntarse si acaso estos pensadores “heterodoxos” (que a menudo emprenden cruzadas contra “el sentido común”, la opinión y las “buenas costumbres”) no serán en muchos aspectos más *sensatos* de lo que ellos mismos se *pintan* (las llamadas de Deleuze a la “prudencia” en todos sus escritos a partir de 1980 o el “desapasionamiento” del último Foucault son, a este respecto, paradigmáticos).

reconciendo que, puesto que los significantes no llevan “directamente” a los significados (y mucho menos a los objetos “designados”), solamente la convención puede paliar (siempre de modo imperfecto y provisional, como es obvio) ese retraso o esa diferencia perpetua, como sólo el acotar un contexto puede dar a un signo un sentido *recto* del cual, desde luego, carece por su propia naturaleza. Y así como el convencionalismo extremo y el contextualismo a ultranza son perversiones (filosóficas), existe también una *perversión anticonvencionalista* que consiste en negarse a reconocer significado alguno, en desviar todo sentido recto y en deconstruir toda interpretación mediante el feliz procedimiento de explicitar todas sus connotaciones implícitas (explicitación que, como no hace falta mostrar, es inagotable).<sup>1</sup> De esta manera se consigue, en efecto, *abortar* todo significado, todo sentido recto y toda interpretación, reprochándoles su carácter convencional, empírico, óntico, dóxico o “actual”. Pero haciendo esto —y no estoy sosteniendo que los filósofos de la diferencia hayan hecho siempre esto o lo hayan hecho sistemáticamente, sino más bien que esto constituye una tentación perenne de su propio modo de filosofar—, no solamente se anula la posibilidad de inteligibilidad de la acción y se dificulta toda posible razón práctica, sino que, además, al eliminar (por mezquina) la convención, se elimina el vínculo entre el significante y el significado y, con ello, la diferencia misma a cuyo pensamiento se pretendía servir (porque si todo sentido es desviado, entonces ninguno lo es, todo sentido es recto, todo sentido se solidifica y se enquistiza, y el “conflicto de diferencias” se reduce con facilidad a una —efectivamente irresoluble— guerra de identidades). Desprender lo trascendental de lo empírico es, sin duda, la tarea de la filosofía. Pensar el ser como diferencia es una determinación común del “giro ontológico” de la filosofía del siglo XX. Pero la “razón práctica” no se obtendrá a base de intentar “deducir” lo empírico a partir de lo trascendental. El relativo reflujo que hoy afecta a estas filosofías de la diferencia ha revelado en el debate ético-político su flanco más débil (los par-

<sup>1</sup> Refiriéndose a la actividad de Jacques Derrida, y a este juego de exhaustión interminable de las implicaciones, comenta H. G. Gadamer: “No todas ni cualesquiera conexiones y derivaciones, ni todos los matices o insinuaciones pueden llegar a expresarse sin estorbar la posibilidad del entendimiento mutuo (...) Acepto con agrado que el poder de las convenciones (...) no sirve en cuanto tal como legitimación [de una interpretación]. Pero tampoco sucede lo contrario: no podemos guiarnos por cualesquiera ocurrencias (...) *No siempre está justificada la exigencia de un tratamiento temático. Hay que comprender que las insinuaciones tienen a menudo que seguir siendo vagas, y explicitar la insinuación difícilmente podrá aportar algo a la interpretación. Es precisamente en el mantener cubierto, en la discreción de la insinuación donde se encuentra la manifestación del arte (...)*» (*Hermeneutik auf der Spur*, trad. cast. A. Parada, en *El giro hermenéutico*, Ed. Cátedra, Madrid, 1998, pp. 104 y 105, la cursiva es mía).

tidarios de la diferencia se han tenido que enfrentar con los efectos más perversos de sus programas filosóficos —desde sus resonancias en el “nihilismo” de algunos grupos políticos violentos hasta sus ecos en la caricatura de lo “políticamente correcto”—, que ostentaban un desprecio por la opinión pública y por el pacto social de visos claramente *románticos*), pero no es el único. La radicalidad de estos proyectos parecía conducirles a un “espléndido aislamiento” que minaba sus propias pretensiones críticas (fomentando una “metafísica de la ausencia” no menos envarada que la denostada “metafísica de la presencia”).

#### LA OTRA CARA DE LA DIFERENCIA

Sin embargo —y ello no deja de ser digno de reflexión—, el pensador francés contemporáneo con quien universalmente se asocia la mayor exaltación de esta idea de la diferencia como inconmensurabilidad o como “conflicto irreductible” —Jean François Lyotard— procede de un ambiente completamente extraño a esa “metafísica de la ausencia”, a pesar de lo cual ha sido quien (si exceptuamos algunas breves reflexiones del último Foucault o el opaco debate del mismo Derrida con J. R. Searle) con más claridad ha indicado los lugares de desencuentro entre la “filosofía de la diferencia” y las escuelas analíticas y frankfurtianas. Aunque legítimo aspirante al título de “filósofo de la diferencia”, Lyotard es un *outsider* con respecto al post-estructuralismo, al cual hay que considerarle, en efecto, extraño. Porque, a pesar de que su “iniciación” filosófica sea similar a la de Derrida y a la de la mayor parte de los autores citados (una crítica a lo que se consideraba el excesivo idealismo de la fenomenología en su versión husserliana), en especial a partir de escritos como sus *Derivas a partir de Marx y Freud* y *Discurso*, figura, ofrece una “resistencia” contra el “dogma” estructuralista que imponía la elevación al plano de la lengua y el (relativo) abandono del orden del habla (*parole*). Por decirlo de este modo: Lyotard se propone llegar *al mismo lugar* (el lugar de la irreductible diferencia) por otro camino diferente, e incluso inverso al recorrido por Derrida. Y es que, cuando la reflexión sobre el lenguaje decide hacer abstracción del orden del habla para elevarse al dominio de la lengua, es decir, para ocuparse exclusivamente de la relación “significante/significado”, lo que justo deja de lado es lo que las tradiciones del análisis lingüístico suelen llamar “el problema de la referencia” (porque, según se dice, en ese momento el problema del *sentido* sustituye a la preocupación por la *verdad*, por expresarlo en los términos clásicos). Ciertamente, Lyotard no pre-

tende reconducir la reflexión sobre el lenguaje desde el terreno intensional en el que lo ubicaba el estructuralismo (la preocupación por el sentido) al más clásico terreno extensional (la preocupación por la "verdad"), porque su análisis no quiere ser un análisis *lógico* sino, en la acepción más filosófica de este término, *estético* (tanto en lo que se refiere a la estética como "teoría de la sensibilidad", cuanto a la la estética como "teoría de las artes"). Lo que Lyotard entiende por *diferencia* no es ya el "retraso" del significado con respecto al significante, sino la perturbación sufrida por todo signo (significante y significado) y *procedente de la sensibilidad*, perturbación que el lenguaje puede acoger o rechazar, *pero que en ningún caso puede reducirse a lenguaje o a texto*. Digamos que, mientras que el estructuralismo (y, al menos en buena parte, también el post-estructuralismo) es un formalismo, en el sentido de que defiende el primado de la *forma* (lo *emic*) sobre la *materia* (lo *etic*), Lyotard se esforzará en "liberar" la materia (sonora, gráfica, visual, táctil, plástica, etcétera) de las constricciones de la forma (lingüística, discursiva, textual e incluso gráfica).

La materia sensible del signo (aquella que Saussure y la Escuela de Praga relegaron al orden pre-científico del "sonido") es precisamente lo que abstraemos ("barremos", le gusta decir a Lyotard) para poder hablar o leer, aquello a lo que nos volvemos ciegos o sordos para poder captar el significado de las grafías o los sonidos. La *diferencia* que así *dejamos de sentir* no es, pues, la diferencia entre un significante y su significado, sino la diferencia entre el *signo* y el *cuerpo*, aquella a la que también se refería Foucault en su célebre obertura de *Las palabras y las cosas*, al hacer notar la imposibilidad de hacer coincidir lo que *decimos* con lo que *vemos*. Para hablar y escuchar, como para leer y escribir, es preciso rechazar y reprimir esa *diferencia* procedente de la sensibilidad. Pero rechazo no significa aniquilación ni exterminio: lo rechazado subsiste como rechazado, insiste como ilegible y, por tanto, lo importante es describir las formas de esta coexistencia —en absoluto pacífica— entre lo legible y lo sensible, entre lo textual y lo *figural*. En este sentido, Lyotard distingue dos procedimientos de "represión" de la diferencia. El primero de ellos consiste en integrarla en el sistema, pero reduciéndola a simple oposición binaria (en el cuadro de oposiciones utilizado por la antropología estructural, entre otras cosas, para analizar los relatos míticos). "Todo relato descansa sobre la constatación de una diferencia, de una disimetría entre una situación inicial y una situación final".<sup>1</sup>

<sup>1</sup> De no haber indicaciones en contra, las citas de Lyotard pertenecen a *Discurso, figura*, trad. cast. C. Hesse y J. Elías, Ed. G. Gili, Barcelona, 1979.



En lugar de rechazar a su exterior esta disimetría, el discurso la acoge en él y la interioriza. Digamos que el discurso *hace figura* porque se plantea como análogo o paralelo a su objeto (la cosa contada, en suma, la diferencia). No pretende ir “derecho a las cosas mismas” sino que, al contrario, las rodea y, al rodearlas, se contamina de su figura, inscribe en su propio interior y en su ritmo la forma de esa diferencia que pretende narrar. Esa diferencia está presente en la cultura oral de muchas otras maneras: el relato mítico es su vestimenta hablada, pero tiene otras vestimentas, también se encuentra como figura “bailada, cantada, tejida, edificada o plantada”. En la propia tradición occidental, esa “escritura de lo sensible” (discurso figural) es aún perfectamente constatable en la arquitectura medieval (digamos que se trata, en ella, de la *diferencia* edificada) y, en general, en el arte románico. Lo figural y lo textual están entretejidos de tal manera –Lyotard lo prueba con un magnífico estudio de las miniaturas y las ilustraciones– que toda representación visual está intrínsecamente contaminada por un código textual, de tal modo que el texto –el Libro Sagrado– parece inmanente a la propia representación visual; y, por otra parte, toda lectura textual está intrínsecamente poblada de figuras: la letra se deja superar por la forma del relato –la Historia Sagrada– que obliga a pasar constantemente de lo literal a lo alegórico, es decir, a reencontrar la figura en el texto. Sin embargo, al acoger esta diferencia o esta figura, se la inscribe en un sistema de articulaciones en el cual se convierte en oposición (y ese sistema de oposiciones articuladas será el que descubra el antropólogo estructural que analice el mito o el edificio). A pesar de lo cual, insiste Lyotard, este análisis deja siempre un residuo –aquella parte de la diferencia que no se deja reducir a oposición y resiste como diferencia–, justamente esa *figura-matriz* virtual de la que todas las oposiciones actuales proceden. El relato es escritura figural, porque en él “lo sensible se deja escribir”. Y, al dejarse escribir, atenúa su diferencia. De acuerdo con una “reciprocidad” que tendremos luego ocasión de ver confirmada (y que es la huella de una larga complicidad en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Vincennes), esta concepción lyotardiana de la diferencia desempeña un papel esencial –mucho más determinante de lo que las escasas citas dejan adivinar– en la descripción de los modos de “codificación del deseo” en las sociedades no-letradas que llevan a cabo Deleuze y Guattari en *El anti-Edipo*; y, por su parte, la concepción que Lyotard desarrolla en su *Économie Libidinale* de esa “diferencia sensible” que el lenguaje comprende sólo a medias incorpora cada vez más elementos de la teoría deleuzeana de la sensación (*la síntesis asimétrica de lo sensible*, en *Diferencia y repetición*) como portadora de una can-

*tividad intensiva* que, aunque “implicada” en toda percepción, queda “anulada” cuando ésta se expresa en términos de “cantidad extensiva” (véase, por ejemplo, el capítulo de *Économie Libidinale* titulado “Le tenseur”, donde Lyotard adopta el tema deleuzeano de la relación entre “nombre propio” e “intensidad”).

El segundo procedimiento de rechazo de la diferencia es el característico del discurso de saber de las culturas letradas (y, más exactamente, el discurso científico de la cultura occidental, suponiendo que pueda hablarse así). Según Lyotard, el objetivo de este discurso es “eliminar... todo lo que es figura”, sustituyendo las metáforas por definiciones y las unidades retóricas por reglas combinatorias. En este caso, la escritura es exclusivamente textual, puesto que lo figural —lo sensible— pasa al polo referencial del discurso de saber: “Una cultura científica *prescribe* la diferencia porque la excluye de su discurso y sólo puede *recobrarla* como si viniera de fuera”. Lo sensible, arrojado esta vez fuera de la escritura, exalta entonces su diferencia. Se notará, pues, que solamente en una cultura científica puede la diferencia darse en cuanto diferente de la oposición, porque en la cultura no-letrada u oral está oculta (y mantenida como oposición) en el seno de una estructura narrativa. “Hace falta que lo dado sensible deje al menos de ser escrito, que pierda la nitidez de un texto y adquiera la opacidad de un signo situado en el exterior del discurso como su referencia, para que pueda pensarse como lo otro del discurso”. Esta diferencia “extradiscursiva” encuentra, entonces, su lugar en la pintura. A partir del Renacimiento, escribe Lyotard, “La pintura occidental no será más que una lucha por la manifestación de la diferencia”, es decir, por la manifestación de la diferencia fuera del cuadro de las oposiciones. El discurso excluye por completo la diferencia, y la figura se refugia exclusivamente en el plano plástico y se atiene a producir lo visible en lugar de simbolizar con ello lo invisible (legible). En cuanto a lo primero —la construcción de un discurso textual sin residuos sensibles—, es fácil reconocer en ese proyecto el viaje intelectual que dura de Galileo a Descartes. En cuanto a lo segundo, Lyotard sitúa en la obra de Masaccio el surgimiento de lo figural puro (lo reprimido de la cultura medieval), es decir, la *diferencia* en cuanto propiedad de lo figural, con la elaboración de contornos enteramente plásticos (es decir, que no respetan, como en Duccio, el carácter gráfico de las líneas de contorno). Sin embargo, del mismo modo que Merleau-Ponty ha hecho ver que el proyecto cartesiano de transparencia total —la supresión del ojo vivo, la dióptrica como una óptica para ciegos— no puede triunfar (entre otras cosas, la diferencia sigue viva en el cálculo infinitesimal), también es cierto que, como Gombrich o Panofsky nos han enseñado por su cuenta, esa figuralidad plásti-

ca pura —la rebelión de la *diferencia* contra su inscripción en un cuadro de oposiciones— es enseguida sometida gracias a la reconstrucción del espacio perceptivo de acuerdo con las leyes geométricas de la perspectiva canonizadas definitivamente por Alberti sólo siete años después de la muerte de Masaccio.

Aparece ahí, pues, un modo en el cual la *diferencia* se somete incluso en el dominio plástico y sensible del espacio figural: el formalismo de la línea en el dibujo perspectivista; podríamos decir que, de la misma manera que en el espacio textual *la letra reprime la línea* (el interés en descifrar el significado de lo escrito hace que nos olvidemos de que las letras están hechas con líneas), en el espacio figural *la línea reprime la mancha*, como si el dibujo, al proporcionar a lo informe de la masa de color o del volumen material de la textura un contorno, contuviera su desbordamiento. Es la larga historia de la preponderancia del dibujo sobre el color, como si pintar consistiera en rellenar de material cromático una forma previamente diseñada. Lo que no significa que el color carezca de importancia; pero, en la medida en que está sometido al imperio de la forma, son precisamente sus aspectos formales los que resaltan: la altura, la duración o la frecuencia de sus vibraciones. Éstos son los aspectos del color —y, dicho sea de paso, del sonido— que constituyen una figuralidad textualizable o, como hoy decimos más técnicamente, *digitalizable*. El color ocupa un lugar —incluso preponderante o decisivo— siempre en el contexto de la composición, es decir, su valor depende del lugar que ocupa entre los demás colores en la superficie del cuadro, exigiendo para ser captado ese trabajo de comparación que siempre implica el primado de la forma como horizonte de sentido en el cual los matices cromáticos adquieren valor y significado. El campo así diseñado es, simplemente, el campo de las artes “clásicas”, el campo de la estética de lo bello (que, en muchos aspectos, se ha convertido en sinónimo simplemente de “estética”). Pero también el campo de cierta domesticación de la percepción, concebida siempre como una formalización (o incluso una formación) de la intensidad sentida, su presentación bajo una cierta forma. La naturaleza es bella cuando se dirige a nosotros hablando el lenguaje de las formas, “paisajes visuales o sonoros que procuran el puro placer de lo bello e inspiran el comentario como tentativa de desciframiento”, es bella cuando “emite mensajes sensibles secretos cuyo destinatario es la imaginación”. Lo bello es, dice Lyotard parafraseando a Kant, el noviazgo entre la naturaleza y el espíritu, la conveniencia entre la imaginación y el entendimiento, que coinciden en la misma forma (como el espacio inteligible cartesiano y el espacio sensible renacentista comparten el mismo espacio geométrico). *La elevación estética del campo de la materia al de*

la forma es aquí un análogo de la elevación saussureana desde el campo del habla al de la lengua. Del mismo modo que el habla, la materia estética es empírica —que a uno le guste tal flor por su color o tal sonoridad por su timbre, todo eso forma parte de las preferencias empíricas, patológicas y particulares que caen fuera del gusto estético porque no puede esperarse acerca de ellas universalización alguna—: la promesa de universalidad del placer estético proporcionado por la belleza sólo puede apoyarse en la forma, puesto que la forma —la formalidad, la capacidad de formar o de sintetizar la diversidad— es la propiedad común de todo espíritu, de toda alma. Y, del mismo modo que sólo puede haber ciencia de la lengua y no del habla, sólo puede haber estética de la forma y no de la materia.

Pero Lyotard desciende a ese terreno plebeyo de la materia para insistir en que la lucha —la lucha de la *diferencia intensiva* por emanciparse, la lucha que Masaccio comenzó o recommenzó— continúa. Cézanne es el otro gran héroe de esa emancipación de lo figural,<sup>1</sup> puesto que representa la ruptura con la perspectiva geométrica y con la línea gráfica en favor de los volúmenes coloreados y, en suma, el comienzo del fin de la pintura clásica, es decir, la manifestación ya irrefrenable del espacio plano del lienzo, hasta entonces invisible o rechazado por la ilusión perceptiva del espacio figurado y, con ella, la irrupción de lo figural en detrimento de lo figurativo. De esta crisis de la estética de lo bello hace Lyotard una lectura aún en clave kantiana, considerándola como transición a una estética de lo sublime. Pues lo sublime es, en efecto, ese punto en el cual la materia ya no se deja organizar por la forma, ese punto en el cual la imaginación no puede ya formar los datos sensibles, la naturaleza deja de ser bella y, de hecho, deja de ser naturaleza para abrir paso a un espíritu carente de naturaleza cuya tragedia expresa el romanticismo. Después de eso, sugiere Lyotard, asistimos a una suerte de emancipación de la materia, justamente de aquellos aspectos de la materia que no son formalizables, textualizables, digitaliza-

<sup>1</sup> Como ya hemos sugerido, hay que ver en esta defensa de la materia sensible del signo por parte de Lyotard un análogo de la defensa, por parte de Deleuze, del elemento "intensivo" de la sensación, irreductible a las "explicaciones" de la misma en términos de "percepción" (la percepción es justamente la anulación de la intensidad de la sensación, la eliminación de la cantidad intensiva en cuanto tal). Recíprocamente, Deleuze ha hecho uso de esta noción lyotardiana de *figuralidad* (como algo opuesto e irreductible a lo figurativo) en su ensayo acerca del pintor Francis Bacon (*Francis Bacon: Logique de la sensation*, Ed. de la Différence, París, 1981), volviendo a sacar a la luz esa tradición del "color contra la línea" que encuentra en Cézanne a su mentor en el arte moderno y que acabamos de resumir, tradición en la que Deleuze ubica a Francis Bacon, tanto frente a las tendencias "informalistas" como a las "geometrizantes".

bles: el matiz del color y el timbre del sonido. “Matiz y timbre son diferencias poco perceptibles entre sonidos o colores que, por otra parte, son idénticos en cuanto a la determinación de sus parámetros físicos (...) la misma nota que sale de una viola, de un piano o de una flauta, el mismo color al pastel, al óleo o a la acuarela. El matiz y el timbre son lo que difiere, en los dos sentidos del término, lo que constituye la diferencia entre la nota del piano y la del violín, y lo que, en consecuencia, difiere la identificación de tal nota.”<sup>1</sup> A estas materias emancipadas de la forma llamaba Lyotard —con un título que hizo célebre una muestra del Beaubourg— “los inmateriales”. Materias que sólo se manifiestan a condición de una suspensión de las facultades del alma o del espíritu activo. No son precisas para que el alma conciba, o perciba algo que se da, son necesarias simplemente —volvemos al tema de la referencia, de aquello que está “completamente fuera”—, simplemente para que *haya* algo. “Después de lo sublime” —escribe Lyotard, “el arte se vuelve hacia algo que no se dirige al alma, quiere una cosa (o se quiere en una cosa) que no le quiere a él en absoluto. Después de lo sublime, nos hallamos después del querer”, ante algo que no nos quiere, nos hallamos ante el no-querer.

Ahora bien —y aquí encontramos de nuevo la “contestación” de Lyotard con respecto al “giro lingüístico”—, en el dominio del pensamiento puro, del discurso especulativo o filosófico, ¿es posible encontrar un análogo de esa “materia estética” rebelde a la forma que constituya la diferencia irreductible de la teoría?

*¿Hay una materia del pensamiento, un matiz, un grano, un timbre que constituya un acontecimiento del pensamiento y que le perturbe, análogamente a lo que hemos descrito en el terreno sensorial? Quizá tengamos para ello que recurrir a las palabras. Quizá sean las palabras el más recóndito secreto del pensamiento, su materia, su timbre, su matiz, es decir, aquello que el pensamiento no alcanza a pensar. Las palabras “dicen”, suenan, tocan, siempre “antes” que el pensamiento. “Dicen” siempre algo distinto de lo que significa el pensamiento, de lo que el pensamiento se esfuerza en significar sometiéndolas a una forma. Son tan inanalizables como los matices de un continuum de color o de sonido (...) Se las puede semiologizar o filologizar, como se cromatizan los matices o se gradúan los timbres. Pero, igual que los timbres y los matices, siempre están en estado naciente. El pensamiento intenta organizarlas, ordenarlas, controlarlas y manipularlas. Pero, como los niños y los*

<sup>1</sup> Esta cita de Lyotard pertenece, como las siguientes, a su obra *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Éd. Galilée, París, 1988.

*ancianos, ellas desobedecen. Escribir, como pensaba Gertrude Stein, consiste en respetar su candor y su vejez como Cézanne o Karel Appel respetan los colores.*<sup>1</sup>

Por un sutil desplazamiento en el cual la contingencia (la contingencia de haber sido encargado de redactar un informe que acabaría titulándose *La condición posmoderna*) puede haber tenido alguna importancia, el modelo de “incommensurabilidad” de esa *materia* irreductible a la forma (o de esa *diferencia* irreductible a la oposición), y que no es ajeno al “sublime desacuerdo” de las facultades descrito por Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*, Lyotard se ha visto conducido a una relectura del segundo Wittgenstein (y, enseguida, del mismo Kant), en la cual la *diferencia* se convirtió primero en *disenso* epistémico, después en *alteridad* con resonancias éticas (en un sentido parecido al que ha llevado a Derrida y a algunos pensadores de su estela a una particular reivindicación del pensamiento de Lévinas y a una recuperación del tema de la responsabilidad), transformándose al final en la noción —ontológicamente cargada— de *diferendo*: un conflicto irreductible a la forma de un litigio (precisamente por la incommensurabilidad de las “partes” enfrentadas), que subraya el carácter intraducible, imposible o irreconciliable de los “juegos de lenguaje” involucrados en la discusión, señalando ese punto de máxima fricción al que nos hemos referido antes (el rechazo del sentido común), dado que esta posición contrasta tanto con la vía del *consenso* propuesta por Appel y Habermas como con la noción hermenéutica de “fusión de horizontes” o con la neo-pragmatista de “ampliación del círculo del ‘nosotros’”. Por este motivo, de un modo semejante a como Derrida ha terminado convirtiéndose —si pudiera decirse así— en el *enfant terrible* de Gadamer y Ricoeur,<sup>2</sup> Lyotard podría considerarse el *enfant terrible* de Habermas y Rorty.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *L'inhumain*, op. cit., pp. 154-155. Esta idea de una diferencia, materia o figuralidad irreductible a todo sistema de oposiciones binarias ha sido sometida a una severa crítica por el *Groupe* en su *Tratado del signo visual*, trad. cast. M. Talens, Ed. Cátedra, Madrid, 1993, pp. 22-23: “Lyotard parece, en efecto, juzgar de manera negativa (¿en nombre de criterios morales?) la maniobra de finalización de las diferencias. Este juicio muestra que el filósofo privilegia personalmente una lectura dionisiaca de los mensajes visuales. Pero no se puede sostener que existe un *exterior* al sistema en el cual todo sería diferencia absoluta y riesgo integral, al cual se opondría un *interior* en el que todo sería claro y tranquilizador”.

<sup>2</sup> Véanse, sobre este tema, *En conversación con H. G. Gadamer*, de C. Dutt (trad. cast. T. Rocha, Ed. Tecnos, Madrid, 1998), así como las compilaciones *Diálogo y deconstrucción* (A. Gómez Ramos ed.) y *Horizontes del relato* (G. Aranzueque ed.), *Cuaderno Gris* nº 2 y 3, Universidad Autónoma de Madrid, 1997 y 1998.

<sup>3</sup> Vid. R. Rorty, “Cosmopolitismo sin emancipación. Respuesta a J.-F. Lyotard”, en *Escritos filosóficos*, I, op. cit., pp. 285-298.

## BUSCANDO PROBLEMAS

He aquí, pues, de nuevo, ese *problema irresoluble* al cual la filosofía de la diferencia parece tener tanto apego. La diferencia —esa diferencia que no puede pensarse únicamente como oposición, ni siquiera como contradicción, pero tampoco ser barrida como semejanza, sometida como analogía o anulada como identidad— se presenta en este pensamiento *dos veces*: una vez *del lado de las palabras*, como una palabra *de más*, como un exceso o suplemento sin valor significativo directo, como una *palabra vacía* que no dice nada pero sin la cual sería imposible decir algo, porque tiene justo la función (trascendental) de hacer posible que algo pueda ser dicho, que algún significante pueda tener algún significado; y otra vez *del lado de las cosas*, como una cosa *de menos*, como una falta o una ausencia (la intensidad que se “ausenta” de toda percepción en cuanto la sensación se hace consciencia) a la que no se refiere directamente ningún signo, como una *cosa que no hay* ni es nada (la imperceptible diferencia de intensidad envuelta en toda percepción) pero sin la cual sería imposible que hubiera algo, porque se encarga de *hacer hueco* para que algo pueda darse, para que alguna cosa pueda ser objeto. Y le corresponde al más “filósofo” de estos pensadores de la diferencia, Gilles Deleuze, el haber recorrido exhaustivamente esta doble determinación de la diferencia (como “acontecimiento” del sentido y como “intensidad” de la sensación) en obras capitales como *Diferencia y repetición* o *Lógica del sentido*, así como el haber “aplicado” el mismo “método” que hemos esbozado en la visión foucaultiana de la historia o en la visión derridiana de la literatura al terreno de la historia de la filosofía (en sus monografías sobre Bergson, Nietzsche, Hume, Leibniz o Spinoza).

*Problemas irresolubles* no es una fórmula casual: recuerda demasiado inevitablemente a la empleada por Kant para definir las Ideas (“problemas sin solución”).<sup>1</sup> El problema no es, pues, una realidad más o menos psicológica o subjeti-

<sup>1</sup> “Kant fue el primero que hizo de lo problemático, no una incertidumbre pasajera, sino el objeto [nótese la ambigüedad del uso del campo semántico de la objetividad a lo largo de toda esta cita, que a veces recuerda el léxico del idealismo propio de la Idea y, con ello, un horizonte indispensable a todo lo que aparece” (...) “Lo problemático es una categoría objetiva del conocimiento y, a la vez, un género de ser perfectamente objetivo” (*Lógica del sentido*, p. 77). “Kant llega a decir que las Ideas son ‘problemas sin solución’. Pero no quiere decir que las Ideas sean necesariamente seudoproblemas, problemas, por tanto, irresolubles, sino, al contrario, que los verdaderos problemas son las Ideas, y que tales Ideas no quedan suprimidas por ‘sus’ soluciones, puesto que son la condición indispensable sin la cual jamás existiría solución alguna (...) Los problemas tienen un valor objetivo, las Ideas son, en cierto modo, objeto. ‘Problemático’ no significa solamente una especie particularmente importante de actos subjetivos, sino una dimensión de la objetividad en cuanto tal, satisfecha



va, sino un "objeto" independiente de la "personalidad" de quien se expresa, de la individualidad del estado de cosas designado, del significado de las palabras que se utilizan. El problema es lo que confiere *sentido* a las soluciones, no una incertidumbre basada en algún déficit empírico que las soluciones vendrían a resolver. Y hay un aspecto en el cual todos los problemas permanecen sin solución y todas las preguntas sin respuesta (hay algo en el problema que ninguna solución agota, algo en la pregunta no satisfecho por ninguna respuesta). Tener una idea no es ninguna solución, no soluciona nada. Tener una idea es tener un problema.

(...) *Las Ideas son por sí mismas problemáticas, problematizantes (...) El entendimiento, por sí mismo, se quedaría estancado en sus trayectos locales, permanecería preso de interrogaciones o investigaciones empíricas parciales acerca de tal o cual objeto, pero no podría jamás elevarse hasta la concepción de un "problema" capaz de dar a todas sus idas y venidas una unidad "sistemática". El entendimiento no obtendría más que resultados o respuestas dispersos, pero incapaces de constituir una "solución". Porque toda solución presupone un problema, es decir, la constitución de un campo sistemático unitario que orienta y subsume las investi-*

---

por tales actos. Un objeto exterior a la experiencia no puede ser representado más que de una forma problemática, pero ello no significa que la Idea no tenga objeto real, sino que el problema, en cuanto problema, es el objeto real de la Idea. El objeto de la Idea, recuerda Kant, no es una ficción, ni una hipótesis, ni un ente de razón: es un objeto que no puede darse ni conocerse, pero que debe ser representado sin poder ser directamente determinado. Kant gusta de decir que la Idea como problema tiene un valor al mismo tiempo objetivo e indeterminado. Lo indeterminado no es ya una simple imperfección de nuestro conocimiento ni una carencia del objeto, es una estructura objetiva, perfectamente positiva, que actúa ya en la percepción a modo de horizonte o de foco" (*Diferencia y repetición*, pp. 218-220). El propio Kant presenta (B 364/A 307) lo que, en la "Dialéctica trascendental", llama "el Principio supremo de la razón en su uso lógico" *exactamente como un problema*: "(...) para el conocimiento condicionado del entendimiento, encuéntrase lo incondicionado a fin de que se complete la unidad de aquél". Lo que este principio diseña no es nada dado sino una tarea, un problema, una cuestión: no es *Gabe* sino *Auf-Gabe* (B380/A323). Y, como problema, no tiene nada de ilusorio ni de falso (al contrario: es un imperativo), lo falso o ilusorio sería creer que se podría dar un conocimiento (trascendente con respecto a la experiencia) de todos los conocimientos (inmanentes a la experiencia); sería confundir el problema (trascendental) con su solución (lógica). Véase, a este respecto, la serie de *Lógica del sentido* titulada "De la doble causalidad", donde Deleuze recurre, en términos poco equívocos, para delimitar el estatuto del sentido, a la distinción entre lógica formal y lógica trascendental. Si Kant resuena a menudo en la lectura deleuzeana de Platón, es porque el propio Platón resonaba en el uso kantiano de la Idea: las Ideas del *Fedro* (266 b, donde Platón llama "dialécticos" a quienes saben reconducir el pensamiento según la Idea) tampoco se limitaban (como el Entendimiento de Kant) a "unificar lo múltiple", sino que intentaban alcanzar el punto en el cual lo uno se dice de lo múltiple y sólo de lo múltiple (en lugar de oponerse a ello), procedimiento que Platón llama *synagogé*, y que es el reverso de la *diatresis*, la división selectiva según la Idea.



*gaciones o las interrogaciones, de tal modo que las respuestas constituyen a su vez casos de solución para ese problema. (Lógica del sentido, ibid.)*

Se trataría, entonces, de considerar los objetos empíricos como “soluciones”, como “casos de solución” que nos obligan a preguntarnos: ¿a qué problema corresponden estas soluciones? Descubrir el problema que se oculta tras sus soluciones sería la tarea de una filosofía para la cual los objetos empíricos son signos que sólo adquieren sentido cuando “problematizan”, porque *el problema es el sentido*, el acontecimiento o la Idea que confiere a los signos la posibilidad de tener sentido. Por lo mismo, *encontrar el sentido no es encontrar la solución sino encontrar el problema* en cuyo horizonte las situaciones empíricas o efectuaciones espaciotemporales aparecen como “soluciones” o como “respuestas”. Dado un objeto, se ha de preguntar a qué pregunta responde, qué problema quiere resolver, qué sentido tiene. Las preguntas de Sócrates en los *Diálogos* de Platón son muy a menudo preguntas del tipo “¿Qué es...?”, que tienen todo el aspecto de ser preguntas por la esencia. De acuerdo con la propia terminología de Deleuze, nada sería más adecuado que recordar, en este punto, que la pretensión de las obstinadas preguntas por el “¿Qué es...?” es, ante todo, rechazar las imitaciones y buscar el original. Sin embargo, Deleuze insiste en que este procedimiento del Sócrates platónico es, ante todo, característico de los llamados “diálogos aporéticos”, cuya finalidad última es la desestimación de los falsos pretendientes. Es decir, que, una vez más, podría suceder que aquí estuviésemos equivocados al leer a Platón con ojos demasiado aristotélicos y al pensar que la “respuesta correcta” al “¿Qué es...?” de Sócrates debería ser la esencia abstracta de una generalidad en cuyo seno pudiésemos determinar especies diferenciadas mediante una distinción conceptual. Una filosofía que se formula mediante preguntas es una filosofía que *plantea problemas*. Los problemas son el *contenido objetivo* de las Ideas, su auténtico y verdadero objeto, y por eso se enuncian como preguntas. Lo que aquí se está defendiendo es, pues, la positividad de lo interrogativo o la tesis de que la interrogación es una afirmación: *afirma el (no) ser de la diferencia*. Lo aporético de los diálogos platónicos consistiría en que no llegan a encontrar la solución, pero sirven para repartir, para seleccionar, para distinguir los candidatos empíricos del estatuto trascendental de los problemas. Rechazar uno por uno a estos pretendientes que se presentan como (falsas) soluciones del problema o como (falsas) respuestas a la pregunta no es rechazar lo inesencial en favor de la esencia, es desbrozar lo empírico para abrir el horizonte trascendental del problema, de ese problema que constituye el objeto de

la Idea. La Idea plantea un problema que no se agota en ninguna de sus soluciones empíricas sino que, al contrario, las hace posibles. Encontrar soluciones es la cosa más fácil del mundo (abundan por todas partes, incluso sobran), lo difícil es comprender qué problema vienen a solucionar. El humor de Sócrates es su defensa contra quienes creen haber encontrado la solución antes de pensar el problema al que se enfrentan. Y ese humor es la ironía. Pero la ironía no es una burla sino, según dice Deleuze, “el arte de extraer las Ideas de las cosas, el arte de extraer de las cosas los problemas que encarnan, el arte de considerar las cosas como encarnaciones, como casos de solución de problemas e Ideas” (*Diferencia y repetición*, p. 236). Extraer los problemas de las cosas es extraer el sentido de los cuerpos, extraer lo ideal, lo trascendental de lo empírico, extraer el acontecimiento inefectuable a partir de sus efectuaciones espaciotemporales, el residuo o recremento incorporeal que resulta de las acciones y pasiones de los cuerpos, la superficie metafísica o fantasmal que se desprende de la piel por sus bordes infinitesimales como los simulacros e ídolos se desprenden cual delgada película de los agregados atómicos de los epicúreos, como el rayo que nace del choque de espadas de los instintos descrito por Nietzsche en el 333 de *La Gaya Ciencia*.

Está, pues, dicho: a pesar de las alusiones de Deleuze al “concepto de diferencia”, resulta claro que, más que un concepto, la diferencia es —hechas todas las matizaciones anteriores— Idea. La Idea es, entonces, una multiplicidad tejida de relaciones ideales: una multiplicidad cuyos elementos —como los fonemas de Jakobson o los diferenciales matemáticos— carecen de forma sensible y de significación conceptual, elementos sin función asignable. Ni siquiera se trata de elementos que existan actualmente, sino únicamente de virtualidades o potenciales.<sup>1</sup> Una Idea no implica la identidad previa, la posición de una cosa que pudiéramos considerar como una y la misma. Los elementos de la Idea se

---

<sup>1</sup> La realidad propia del problema, en su estatuto trascendental, es la que corresponde a lo virtual. Deleuze recuerda constantemente —recuperando una distinción bergsoniana— que lo virtual no se opone a lo real sino sólo a ese tipo de realidad que es la realidad actual. El uso del adjetivo “potencial” no debe, sin embargo, conducir a equívocos. Lo virtual no es lo posible. Como Kant mostró a la perfección, lo posible y lo real no se distinguen por el concepto. Lo actual y lo virtual, en cambio, sí. Por otra parte, esta imagen de la filosofía como “teoría de las multiplicidades virtuales” constituye uno de los mayores puntos de afinidad entre el pensamiento de Deleuze y la obra de Michel Serres; podría decirse que los ya aludidos trabajos de Deleuze como historiador de la filosofía y los de Serres como historiador de la ciencia (o de la “filosofía de la ciencia”), como sus importantísimos libros sobre Leibniz y sobre Lucrecio, se encuentran emparentados por un fondo metodológico y ontológico común, que Deleuze ha expresado especialmente en *Mil Mesetas* y en *¿Qué es la filosofía?* (ambos escritos en colaboración con Guattari).

definen (como en la expresión  $dx/dy$ ) por relaciones recíprocas que no dejan subsistir la más mínima independencia. El *Aión* ilimitado —y no el presente o la actualidad de las efectuaciones espaciotemporales— es el tiempo de las Ideas, el tiempo de lo problemático, el tiempo del sentido. El sentido es efecto de causas corporales (por lo cual corre el riesgo de quedar atrapado por ellas, de “reducirse” a ellas), pero se salva y afirma su irreductibilidad en la heterogeneidad de la causa y del efecto (“todo efecto es un suceso completamente distinto de su causa”, gustaba de recordar Hume): así como hay una relación de las causas entre sí, hay también una relación de los efectos, una suerte de autonomía del efecto que afirma su diferencia de naturaleza con respecto a las causas, que se presenta bajo los caracteres de la impasibilidad, la impenetrabilidad, la esterilidad, la ineficacia y la neutralidad. Este efecto-acontecimiento, representado en el lenguaje por los verbos en infinitivo, no remite pues a un objeto empírico, sino a “cualquier cosa = x” como instancia paradójica y no identificable (esa cosa que *no hay* pero gracias a cuya ausencia puede haber algo y no más bien nada).<sup>1</sup>

Cuando se consigue plantear un problema, cuando se tiene una Idea, entonces las preguntas que surgen son las cuestiones de lo inesencial (la palabra vacía): ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿Cómo? ¿Cuánto? Y estas preguntas son las determinaciones propias del acontecimiento, es decir, del problema, sus señas de identidad. ¿Cuándo comenzó a crecer el niño? ¿Cómo he llegado a convertirme en lo que soy? ¿Dónde está la frontera entre el afuera y el adentro? ¿Cuánto hace falta pensar para convertirse en pensador? En estas preguntas (que podrían fácilmen-

<sup>1</sup> Kant dice (nota a B 423) que el *Yo pienso* de Descartes implica ciertamente el *Yo existo*, pero se trata de un enunciado empírico. No un enunciado empírico cualquiera, ni siquiera un enunciado empírico “normal”, ya que expresa (en palabras de Kant) una “intuición empírica indeterminada” que (nótese) precede a la experiencia que ha de determinar. Se recordará que ya Malebranche había reprochado a Descartes que es posible decir *Cogito, sum*, sin tener la menor idea de a qué cosa corresponde tal afirmación. O, mejor, siendo posible que tal afirmación corresponda a cualquier cosa, a ese objeto = x completamente indeterminado. Ese algo, sigue diciendo Kant, no es un noúmeno, ni un fenómeno, ni una cosa en sí, “sino algo que de hecho (*in der Tat*) existe”. Desde luego, no parece que se pudiera, sin violentar a Kant, emparentar ese “algo que de hecho existe” con el objeto trascendental = x, pero, por otra parte, es el propio Kant quien, unas líneas más atrás (B404/A346), ha ofrecido una definición bien problemática al describir al sujeto trascendental en los términos “yo, o él, o ello (la cosa) que piensa... = x”. Por otra parte, esta suerte de “impasibilidad” o de “neutralidad” del acontecimiento no solamente recuerda a “lo neutro” invocado continuamente por Blanchot, sino que (justo en esa relación con la realidad de un objeto irreductible a toda cartografía categorial), también evoca la “crueldad de lo real” defendida por el heredero por antonomasia de Schopenhauer en este concierto de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, Clément Rosset (*vid.*, especialmente, *La antinaturalaleza* [trad. cast. F. Calvo, Ed. Taurus, Madrid, 1974], *Le réel. Traité de l'idiotie* [Éd. de Minuit, París, 1977] y *El principio de crueldad* [trad. cast. R. del Hierro, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1994]).

te, por un ligero desplazamiento humorístico, convertirse en las preguntas de Alicia en las obras de Lewis Carroll),<sup>1</sup> no hay que confundir lo aporético con lo ridículo. El ridículo se hace cuando se intenta buscar las respuestas en el dominio de lo empírico, pero la risa que nos inspira esa pretensión (de Hippias, de Menón) tiene algo de serio: la imposibilidad de encontrar respuestas empíricas satisfactorias no descalifica las preguntas sino que, al contrario, descubre una topología trascendental, un estatuto ontológico que les confiere una objetividad distintiva. El tiempo del acontecimiento, es decir, del problema, de aquello que constituye el objeto de la Idea no es ahora, ni más tarde, ni hace un momento (es decir, no encuentra su lugar en la serie de instantes cronológicos sucesivos), pero eso no quiere decir que sea “nunca”, o que se ubique en una eternidad concebida a fuerza de sustracciones y negaciones, en una ontología negativa, el tiempo del acontecimiento es exactamente *cuándo*. El acontecimiento es el *cuándo*, el problema que abre la posibilidad de preguntar cuándo y que permite que aparezcan candidatos empíricos (ahora, más tarde, hace un rato) para responder a esa pregunta. ¿Cuándo tuvo lugar el acontecimiento? El acontecimiento tuvo lugar *cuándo*. El modo del acontecimiento es *cómo*. ¿Cómo tuvo lugar el acontecimiento? El acontecimiento tuvo lugar *cómo*. El lugar del acontecimiento es *dónde*. ¿Dónde tuvo lugar el acontecimiento? El acontecimiento tuvo lugar *dónde*. El *cómo*, el *cuándo*, el *dónde*, que son los signos de lo inesencial, son precisamente el objeto de la Idea, la enjundia del problema, el contenido de la pregunta. Al retirar del *cuándo* los signos de interrogación, pero no el acento, la pregunta resulta ser el lugar de una afirmación. El movimiento de la filosofía va, según Deleuze, desde los problemas hasta las pre-

<sup>1</sup> Uno de los logros (no el mayor, seguramente) de la *Lógica del sentido* consiste en haber determinado, a través de las paradojas de la historia de la lógica, un tipo de humor (distinto de la ironía socrática y de la corrosiva parodia nietzscheana) que podría calificarse como *humor metafísico*, y que no por casualidad se encuentra desnudamente expuesto en la obra “literaria” de Lewis Carroll (un autor cuya obra “científica” en el terreno de la lógica concierne casi en exclusiva al problema de las proposiciones llamadas “existenciales”, es decir, que pertenece a aquella época en la cual la lógica no se había desentendido totalmente de la ontología). Calificarlo de *nonsense* es, sin duda, insuficiente (aunque esta calificación podría caracterizarse adecuadamente gracias a la distinción propuesta por Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus* —una obra que contiene preciosas muestras de ese humor metafísico— entre “insentido” y “absurdo”): si este humor aparece sobre todo en contextos “lógicos”, bordeando peligrosamente (pero sin llegar a reducirse a él) el “juego de palabras”, ello se debe a que sólo puede producirse cuando la filosofía expresa las pretensiones metafísicas presupuestas por todo discurso y, al hacerlo, se queda justo sin presupuestos. De este humor —que, por contraste con la negra bilis de la melancolía, podría denominarse *humor blanco*— no está tampoco exento el capítulo de *Diferencia y repetición* dedicado justamente al problema del “comienzo” en filosofía (es decir, de la ausencia de presupuestos).

guntas. A través de estas determinaciones en apariencia indeterminadas (el cómo, el cuándo, el dónde, el quién), a través de estas afirmaciones en apariencia vacías (el lugar es el dónde, el modo es el cómo, el tiempo es el cuándo...) algo se afirma, un problema, una Idea, una multiplicidad.

Así, hay un proceso de *différenciation* que va de lo virtual a lo actual, que actualiza la diferencia en los cuerpos y efectúa espaciotemporalmente el acontecimiento, un proceso por el cual la diferencia se “degrada” fatalmente en oposición binaria, en contradicción, contrariedad o semejanza, así como la intensidad de la sensación se reduce siempre a cero en la percepción —digamos que éste es el “fatalismo” deleuzeano, el mismo que le hace decir que “todas las revoluciones acaban mal”—; y hay un proceso de *différentiation* que va de lo actual a lo virtual, que virtualiza la diferencia en un sentido y extrae los problemas de sus soluciones, que libera el efecto de las causas y desprende el acontecimiento ideal de sus efectuaciones corporales —digamos que aquí se trata del célebre “optimismo” o “vitalismo” deleuzeano, el mismo que le hace decir que hay un “devenir-revolucionario” que en absoluto depende del (sombrio) “porvenir de la revolución”—. La irreductibilidad de este acontecimiento —la diferencia como nombre del ser, como aquello de lo que se dice el ser— se llama, en Deleuze como en Heidegger, *tiempo*, aunque aquí este tiempo esté “nietzscheanamente” pensado como *eterno retorno de lo diferente* (es decir, aunque el ser esté aquí pensado como devenir).

Sin embargo, ¿no reside en este punto —el trayecto de lo virtual a lo actual, de lo trascendental a lo empírico o de lo ontológico a lo óntico (y viceversa)— la dificultad fundamental con la cual estas filosofías no dejan de encontrarse, la aporía profunda que se manifiesta superficialmente en las oclusivas discusiones con la hermenéutica, con la filosofía analítica o con el post-marxismo frankfurtiano y el neopragmatismo? ¿No parece que, al pensar la diferencia (*différance*, *différend*, *différen[c/t]iation*) como Idea y, sin embargo, hablar de un proceso de “actualización” (aunque sea siempre insuficiente) estamos pensando en un modelo —por decirlo rápidamente— *leibniziano* en el cual lo implícito (la diferencia implicada en toda praxis, sea o no lingüística, y en toda *aisthêsis*, en toda afección) se explicita en oposiciones y contrariedades lógicas o en enfrentamientos físicos, como si lo empírico y lo trascendental, lo óntico y lo ontológico, lo actual y lo virtual no fueran en última instancia más que la misma cosa observada desde dos puntos de vista,<sup>1</sup> como si en ese intento de totalización se

<sup>1</sup> Deleuze no ha ocultado su fascinación por el Bergson de *Materia y memoria*, precisamente porque en esta obra el aparente dualismo de ambos términos parece resolverse de tal modo que la memoria no sería

perdiese incluso la diferencia entre lo óntico y lo ontológico,<sup>1</sup> como si la Idea –a diferencia de lo que sucede en las filosofías críticas– pudiera encontrar algún “objeto” al que aplicarse (o en el cual “explicarse”) en el dominio de la experiencia? ¿No está la mera imagen de un “tránsito” (por mucho que –repito– no sea exhaustivo, por mucho que tenga que recorrer el tortuoso laberinto del eterno retorno) entre lo actual y lo virtual, entre lo óntico y lo ontológico, condenada a eliminar toda posibilidad de un pensamiento *crítico* al oscurecer esa distinción? ¿Y no será esa “ilusión” de que hay algunos entes –actuales y empíricos– que encarnan *privilegiadamente* la diferencia (por lo paralizante y perverso de los problemas que plantean), de acuerdo con una *autenticidad insobornable*, lo que está en la base de algunas de las ilusiones políticas de estas filosofías (y en la base de la ilusión de una supuesta “política de la diferencia”), hoy especialmente evidentes? ¿No será el encarnizado *rencor* contra el sentido común y la opinión consensuada, que puede encontrarse, al menos como motivo retórico, en todos estos pensadores, debido a que se resienten de que lo empírico sea incapaz de “estar a la altura” de la diferencia (y, por ende, no será indicio del sueño de que alguna vez se pudiera nivelar esa altura y suprimir la diferencia misma)?

---

sino el máximo grado de contracción de la materia, y la materia nada más que el máximo grado de distensión de la memoria (en su obra sobre Proust, aún más que en el escrito sobre Leibniz y el Barroco, el juego metafórico con la idea de una envoltura y su consiguiente desenvoltura, de un sentido implicado en los signos del cual la interpretación sería la explicitación, es constante). El hecho mismo de que lo actual y lo virtual difieran *por su concepto*, ¿no sugiere una suerte de ilusión pre-crítica según la cual podría lo virtual convertirse en actual por la sola fuerza del concepto? Las resonancias “emanatistas” de esta tesis contrastan con el hecho de que, aparte de algunas breves referencias en *Diferencia y repetición* y en las primeras páginas de su *Spinoza y el problema de la expresión*, Deleuze no ha expuesto nunca por escrito su interpretación de Plotino, a pesar de que todos los que asistieron a sus cursos de filosofía señalan el lugar central que esta lectura ocupaba en el desarrollo argumental de sus exposiciones. Por otra parte, Giorgio Agamben ha visto con claridad que la idea de una “realización de lo posible”, de una “efectuación de la potencia” o de una “actualización de lo virtual” –esa “fatalidad deleuzeana” a la que acabo de referirme– contiene un elemento problemático aún parcialmente impensado en el “giro ontológico” del siglo xx (vid. *Homo Sacer*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1999).

<sup>1</sup> También resulta significativo, en este punto, que Deleuze sitúe en algún momento su pensamiento bajo el rótulo de *empirismo trascendental*, rótulo que hace pensar de forma inevitable en Schelling, quien precisamente se propuso en algún momento “acabar” con los dualismos kantianos (y, ante todo, con el del concepto y la intuición) y en cuyo pensamiento está con frecuencia presente esa metáfora de la “explicitación de lo implícito” como “solución” de las escisiones, notablemente en el caso de la “filosofía de la naturaleza” (de la cual, por cierto, Deleuze es también partidario: véase, en su obra, el uso constante de las teorías físicas y matemáticas para construir una suerte de “cosmología racional”).

Por terminar del modo como comenzamos, podríamos decir que, tras el tiempo de los combates (contra la fenomenología, contra la hermenéutica, contra el marxismo, contra la filosofía analítica, etcétera) llega inevitablemente el de los compromisos y el de la reflexión, el tiempo —es difícil negar que el panorama de hoy es por completo distinto al que se dibujaba en la década de 1960— en el que importa menos la defensa del bando propio y la persecución de los bandidos, el tiempo en el que incluso tiene algo de pretencioso y de procaz el filosofar bajo un rótulo (sea el de la diferencia o algún otro), el tiempo en el cual lo importante parece que vuelve a ser, simplemente, filosofar. Lo que quizá consista, hoy, entre otras cosas, en traer a la luz las presuposiciones implícitas en toda práctica humana (“La filosofía es la teoría de lo que hacemos”, decía Deleuze), sin que esa “exposición” comporte su *cosificación*, su conversión en una escuálida etiqueta escolástica. Y acaso esa tarea sea aún lo que Hegel denominaba *el arduo trabajo del concepto*.





## II. ESTILOS



## Y CANTAN EN LLANO

*Mille Plateaux* está sobre la mesa, abierto por la página 382, donde se cuenta la historia de un niño que camina en la oscuridad tarareando una cantinela. Seguramente se trata de una cantinela que ha escuchado en alguna parte (y aunque, ahora, en plena noche, eso no tenga ninguna importancia, acecha siempre la pregunta acerca de la procedencia de esa cancioncilla), probablemente ni siquiera la reproduce con fidelidad, pero el caso es que esa cantilena le protege contra el caos, conjura y exorciza los monstruos deformados —o, mejor, la deformidad monstruosa en la que se dibujan y desdibujan constantemente los rasgos amenazadores de las criaturas de la negritud— que se atisban entre las sombras ocultándose en ellas, sin llegar nunca a mostrarse abiertamente, porque no tienen figura ni contorno, pero que pueden en cualquier momento imponer la destrucción absoluta. Para defenderse de la cruel exterioridad, el niño —el viviente— no tiene más que una cancioncilla cuya procedencia ignora y que repite con insistencia para oponer al fondo amorfo, en el que corre el riesgo de ahogarse, el frágil y precario perfil sólo esbozado de una *forma* que se repite periódicamente, que vuelve sobre sí y envuelve al viviente en una especie de cobijo donde refugiarse de la intempestiva tempestad, de las inclemencias del tiempo, del tiempo-río que todo lo arrastra hacia la desembocadura en el fondo que disuelve toda forma.

### MAMÁ, YO QUIERO SABER

“Retornar, invertir, revertir el tiempo. Si el tiempo musical fuera meramente irreversible, si fuera la pura y simple cadencia, la música se anularía por sí sola. Necesita de la reversibilidad para existir. El temblor de una cuerda que vibra o la vibración de una columna de aire son movimientos que revierten so-

bre sí mismos (...) La música es, pues, una corriente irreversible obstruida, llena, saturada por una reversión (...) Su tiempo se dirige del pasado hacia el futuro, pero es el tiempo del retorno. Ritornelo, estribillo".<sup>1</sup> La cantinela retiene por un momento el flujo, le da forma, y el viviente se conforma al revestirse con ese estribillo que opera como recipiente que intenta contener el caos: no se trata de interrumpir el caudal —pues esa interrupción no es la vida, sino la muerte en las aguas estancadas—, se trata de hallar el modo de "insertarse en una onda que preexiste", de "ser acogido en el movimiento de una gran ola, de una columna de aire ascendente".<sup>2</sup> El arte de inventar cantilenas es cuanto tenemos para edificarnos una morada donde protegernos contra el caos, en la que escapar de la nada. Si tenemos estribillos es porque los estribillos nos tienen, nos sostienen local y momentáneamente, nos hacen un territorio y una casa, fabrican nuestras horas y nuestros lugares.

#### DE DÓNDE SON LOS CANTANTES

Pero ¿qué tiene que ver con la filosofía esta cantinela? ¿Por qué sostener, como hace Deleuze, que la filosofía es una cantinela? Según los pitagóricos, fundadores de la ciencia y la filosofía antiguas, los números son la razón (o incluso el alma) de las cosas, las cosas expresan números. En este sentido, no podemos identificar "número" con "dígito" ni con "cifra", sino más bien con "proporción". Lo que las cosas expresan son más bien proporciones, *relaciones*. Y esto se pone aún más de manifiesto si reparamos en que el modo usual de representación de los números entre los pitagóricos son las *figuras*, frecuentemente híbridas de gnómones y puntos, y en que su modelo privilegiado son las concordancias entre los intervalos de la escala musical. Lo cual significa que la mera existencia de números (proporciones entre los intervalos) presupone una *diferencia de tensión*, un desnivel de intensidad. El *continuum* del sonido es la continuidad infinita de estas variaciones de intensidad, tanto en términos de tensión (tonos altos) como de distensión (tonos bajos). La escala —la proporción numérica, la figura— opera un corte en este *continuum* al introducir un "orden artificial" (la progresión de las notas) que reduce el "desorden natural" al silencio

<sup>1</sup> M. Serres, *Le Naissance de la Physique*, Éd. de Minuit, París, 1977, p. 187 (trad. cast. Ed. Pre-Textos, en prensa).

<sup>2</sup> G. Deleuze, "Les intercesseurs", en *Pourparlers*, Éd. de Minuit, París, 1990, p. 165.

(los intervalos entre las notas son *lo que no se oye* cuando el sonido deviene música), que impone a lo inmenso una medida, que inventa una cantilena.

#### QUE LOS ENCUENTRO MUY GALANTES

Igual que si la naturaleza, contemplada como esa continuidad sónica de vibraciones intensivas, contuviese en sí misma cierta fuerza, cierto poder para constituir, en el mar ilimitado del sonido, pequeñas islas o pequeños archipiélagos diferenciados, limitados, cada uno de los cuales es una selección de figuras y, por tanto, *una* música particular, una cantilena.

El hecho de que cada colectividad construya sus *instrumentos* musicales peculiares tiene ya, en sí mismo, algo de revelador: un instrumento musical es la materialización, empíricamente constituida a lo largo del tiempo de sedimentación de las costumbres de una comunidad, de un determinado modo de oír, de un patrón auditivo que comporta esa selección sonora a la que acabamos de referirnos; el instrumento encierra la inmensidad del viento en una columna de aire, la inmensidad de las intensidades en una serie de cuerdas o de pieles tensadas de modo distinto y “afinado”, la inmensidad del ruido cósmico en una gama de percusión. El instrumento es, en suma, la concreción física y sensible de esas figuras que se “experimentan” sobre las liras o las cítaras. La figura (razón numérica o proporción matemática) está, por decirlo así, atesorada en el instrumento que la materializa. El instrumento sirve a los hombres para hacer música, pero sirve a la naturaleza para hacerse audible a los oídos de los hombres, y por ello la función “primitiva” de la música ha sido la comunicación de los vivientes con los dioses, el modo de escuchar la voz de los dioses, la manera de hacer audible lo inmenso, lo inaudible.

#### Y LOS QUIERO CONOCER

Pero nada de esto es privilegio de los hombres: la religiosidad es “lo que tenemos en común con los animales”:<sup>1</sup> tanto la conducta de lucha por la vida

---

<sup>1</sup> *Mille Plateaux*, Éd. de Minuit, París, 1980, pp. 395-396 (trad. cast. J. Vázquez y U. Larraceleta, *Mil Mesetas*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1988, p. 327).

como el comportamiento religioso dependen del “factor estético bruto”, del arte —que tampoco es privilegio del hombre— que consiste en inventar cancioncillas a partir del caos.<sup>1</sup> Así las cosas, la tesis pitagórica de que las cosas —todas las cosas de la naturaleza— expresan números o, lo que es lo mismo, la tesis de que el número o la figura es la naturaleza de las cosas, equivale a considerar las cosas, en su facticidad más pura, como *instrumentos*: no —o no solamente ni ante todo— instrumentos al servicio de los hombres o de la comunicación entre los hombres, sino instrumentos, medios, herramientas, órganos de la naturaleza, estrategias mediante las cuales la vida se torna sensible para los vivientes y llena con su flujo sus recipientes.

La vibración de una cuerda, según todos los testimonios, parece ser el canon fundamental de este modelo (e incluso se atribuye a Pitágoras la invención del *kanôn* o monocordio, instrumento de una sola cuerda sobre un puente móvil). Pero la vibración de una cuerda se mide en términos de amplitud y de frecuencia o, como los griegos decían, de *velocidad*, estando el incremento de velocidad relacionado normalmente con el incremento de altura tonal. Esta relación de la intensidad de un sonido con su velocidad señala en una dirección que frecuentemente pasa inadvertida: los “descubrimientos” relativos a la música, que siempre se suponen relacionados con *las proporciones de los intervalos*, son descubrimientos rítmicos, pues “ritmo” (y no medida) es lo que significa la “proporción” griega; ese “*continuum* del sonido” con el que las figuras hacen música *no puede ser solamente* la continuidad intensiva de las tonalidades o grados de tensión, desde lo infinitamente bajo hasta lo infinitamente alto, sino también la continuidad infinitamente polirrítmica de los grados de rapidez o de lentitud, de aceleración o de “ralentización”, los grados de movimiento y de reposo, *Motus et Quies*.

#### QUE SUS TROVAS FASCINANTES

Ahora bien, esto coincide expresamente con las variaciones de Deleuze sobre el tema spinoziano “lo que puede un cuerpo”: los cuerpos se miden por sus intensidades y sus velocidades. Aquí, los números (proporciones numéricas entre los intervalos musicales) presuponen una *diferencia de tiempo*, y la *harmonía*, adecuación de cosas distintas, no es sólo “afinación” o afinidad de intensidades

<sup>1</sup> *Ibid.*

tonales, sino también concordancia de los tiempos o las duraciones de los sonidos: también el ritmo es proporción numérica, figura que juega con lo incommensurable. La naturaleza es un repertorio de diferentes espacialidades y temporalidades distintas, una colección de “medidas” incommensurables: la temporalidad de las flores (su *tempo* de crecimiento y sus ciclos reproductores) no es commensurable con las eras geológicas de la Tierra o con la edad de las galaxias, como la espacialidad del cangrejo (las dimensiones, las orientaciones y los vectores de su *spatium*) es incommensurable con la de la avispa o la del astronauta. El ritmo —que, como la intensidad, es en rigor una condición anterior a la música más que música en cuanto tal— es la combinación de espacios y tiempos incommensurables, la relación entre cosas desproporcionadas, la mezcla bien medida de lo inmenso. “Es bien sabido que el ritmo no es medida o cadencia, ni siquiera irregular (...) el ritmo es lo Desigual o lo Incommensurable, no actúa en un espaciotiempo homogéneo, sino entre bloques heterogéneos (...), el ritmo acaece entre dos medios, o entre dos inter-medios, como entre dos aguas, entre dos horas, entre perro y lobo, *Twilight* o *Zweilicht*”. El ritmo no es medida, ni cadencia, ni regularidad, ni compás, el ritmo es *intervalo*.

#### YO ME LAS QUIERO APRENDER

En 1618, René Descartes, fundador de la filosofía y de la ciencia modernas, escribe un breve tratado de música. Reconoce desde el principio dos únicas propiedades al sonido: la *intensio* (su condición de agudo o grave, según la *tensión* de las superficies que lo producen) y la *duratio* (es decir, las partes en las que se encuentra dividido). En este contexto, Descartes hace una observación que no ha dejado de suscitar la perplejidad de sus lectores contemporáneos, ya que relata la vieja anécdota según la cual un tambor hecho de piel de cordero enmudece ante el sonido de otro confeccionado con piel de lobo. Gilson manifestaba su sorpresa ante esta cita, en la que reconocía lo que probablemente sería el único residuo que habían dejado en la obra del filósofo “aquellas viejas tradiciones que pueblan la Edad Media y el Renacimiento”, las tradiciones mágico-místicas de las simpatías y antipatías cosmológicas. Un residuo arcaico en los tambores, presentimiento quizá de otro mundo, de otro tiempo, de otro ritmo, de otra música que no es, que ya no puede ser la música de Descartes, música de percusión y no de cuerda. Los tambores son la excepción.

La naturaleza suena, con cierta intensidad, con cierta duración. La intensidad marca, sin duda, umbrales: por encima o por debajo de cierta intensidad, la naturaleza sigue sonando, pero nosotros ya no podemos oírla; por encima de cierta tensión, hay materiales que se rompen, por debajo de cierta tensión, la vibración puede ser nula. Pero no se trata de umbrales meramente fisiológicos. Los sonidos no sólo se oyen, sino que se *sienten* con ciertas cualificaciones afectivas. La naturaleza suena en el aire, pero resuena en el alma: al sonar, la naturaleza no solamente deviene sensación, sino también e inmediatamente sentimiento. Comunicación de las sustancias. Conexión del alma y el cuerpo. El flujo sanguíneo sufre perturbaciones, turbulencias provocadas por su encuentro con flujos que provienen del exterior. La circulación de la sangre es el ritmo de esas turbulencias, la cantilena que se graba en la glándula pineal construyendo una *figura*, un estribillo, una cantaleta, una muletilla que, al ser *leída* —al ser oída, al ser cantada o repetida— por el alma, se convierte en una inclinación mental, en un afecto, en un hábito, en un hábitat.

Desde este punto de vista, la segunda característica del sonido, la duración, requiere una explicación más detallada que la intensidad, pues no atañe únicamente al oído, sino también a la imaginación, la memoria y el hábito. “El tiempo en los sonidos”, dice Descartes, “debe estar constituido por partes iguales.” La razón es obvia: son las más fáciles de sentir, y él acaba de definir la facilidad sensible por la minimización de las diferencias (percibimos mejor las cosas cuantas menos diferencias comportan); puede haber ritmos o duraciones de partes desiguales, pero si la desigualdad superase cierta proporción, *el oído ya no podría distinguirlas*, la música *no se podría cantar*, no percibiríamos mediante la imaginación la cantilena como “una unidad compuesta por numerosos miembros iguales” porque no podríamos recordar lo primero cuando escuchamos lo último y, en sentido estricto, ya no habría canción en absoluto. Sólo hay una excepción a esta regla: “(...) la fuerza del tiempo es tal en la Música que puede producir cualquier placer por sí mismo, como es evidente en el tambor, instrumento militar, en el que no cabe considerar otra cosa que la medida. Y ésta puede estar formada, según estimo, no sólo de dos o tres partes, sino, quizá, incluso de cinco, siete o más. Porque, como en este instrumento el sentido no tiene que prestar atención a nada excepto al tiempo, por ello en él puede haber una mayor diversidad, para que cautive más al sentido”. Los tambores son la excepción.



¿DE DÓNDE SERÁN? (¡AY, MAMÁ!)

La naturaleza suena, deviene sonora por cauces aún misteriosos que el físico debe esclarecer, pero no puede sonar de cualquier modo, no todo sonido es música. Hay, por decirlo de este modo, una suerte de “a priori de la sensibilidad”: para que la naturaleza llegue a devenir música se precisa cierta intensidad y cierta duración, cierto tono y cierto ritmo. Si el sonido se compone de muchas diferencias (si comporta muchas “partes desiguales” o heterogéneas), lo encontraremos arrítmico, desbordará las capacidades de nuestra imaginación: desbordará nuestra memoria porque no podremos recordar la primera parte cuando acaezca la última, desbordará nuestros hábitos porque, al no poder recordar lo anterior, no podremos imaginar lo que ha de venir, no podremos hallar la regla que gobierna la sucesión, la ley que rige la secuencia.

Salvo en los tambores, instrumentos de guerra que admiten ritmos más complejos, duraciones cargadas de diversidad, porque en ellos la duración misma se vuelve intensiva, porque son sólo ritmo, ritmo puro, puro tiempo. La proporción se dobla, se redobra. Así, en los límites de la imaginación se adivina una especie de ruptura de la armonía, un límite de las consonancias en el que la naturaleza sonora, al complicar sus ritmos, abandona su estructura musical para devenir caos, sonido desmedido, inmenso, ruido desordenado, dolor y no ya placer de los sentidos, estridencia insoportable o silencio exasperante. Como si se tratase de una cantilena compuesta de silencios, de intervalos, un estribillo cuyas notas fuesen exactamente *lo que no se puede oír*, lo que está *entre* una nota y la siguiente o la anterior, el rumor inclemente de la tempestad, de la gran ola en cuya corriente se insertan las cancioncillas, el fondo amorfo en el que los instrumentos troquelan las formas y las figuras, los espacios y los tiempos. La naturaleza sigue sonando, pero su sonido ya no es música sino ruido; o, en el mejor de los casos, es ritmo, ritmo puro sin melodía, variedad sónica que, en el límite y aún en los límites de lo audible, puede contener infinitas desigualdades temporales.

Del mismo modo que hay en la naturaleza infinitas intensidades, infinitas vibraciones de materias tensadas que no podemos oír (o, al menos, no con claridad y distinción), la repetición periódica de tales sonidos constituye un conjunto de ritmos de los cuales hay muchos (innumerables) que nuestra imaginación no puede medir en términos temporales, que desafían la potencia de nuestra memoria y nuestros hábitos, que constituyen el dominio de un sonido a-mé-

trico que nosotros percibimos como arrítmico aunque sea perfectamente (infinitamente) rítmico. Variaciones que *el oído ya no puede distinguir* (pero que la mano percutiendo la piel tensa del tambor puede seguir experimentando, re-percutiendo y redoblando en la sensibilidad total del cuerpo, más allá del dominio meramente acústico), que ya no producen placer (sino acaso temor y temblor, como los tambores rituales o bélicos), una música que *ya no se puede cantar*, pero sí bailar.

¿SERÁN DE LA HABANA? ¿SERÁN DE SANTIAGO (TIERRA SOBERANA)?

Una música que no se puede imaginar ni recordar, tararear ni medir. La música inmensa de la naturaleza sonora, de la cual la "música humana" no es más que una pequeña parte, una pequeña isla o archipiélago de sonidos bien medidos y "agradables". Precisamente porque la *Physis* es matemática tiene sentido que la filosofía comience por la música, y no sólo por la música como arte destinado al placer del oído, sino por los ritmos puros o duraciones a-temporales (amétricas); precisamente porque la naturaleza se ha vuelto insensible e inimaginable puede la filosofía adueñarse del problema de cómo lo inmenso-insensible (los ritmos inimaginables que no se pueden medir, que no se pueden oír) puede llegar a devenir cantilena, de cómo lo inaudible deviene audible, de cuál es la *mathêsis* mediante la cual la propia *Physis* deviene sensible y sentida.

Pero toda esta cantinela desafina estridentemente con la canción más aplaudida por los filósofos del siglo XX, y acaso con la canción misma de la filosofía desde que se produjera lo que María Zambrano llamaba "la condenación aristotélica de los pitagóricos", una canción cuyo estribillo fue creado por Heidegger y reza así: *el lenguaje es la casa del ser* (dejaos de músicas, nunca saldréis del lenguaje).

*Pero toda casa tiene*, ya que no un piso de arriba y uno de abajo (pues la filosofía moderna constata que es imposible distinguir niveles de lenguaje altos o bajos, ninguna planta puede ser más elevada o más profunda que otra, todas se extienden en una superficie inabarcable), sí al menos *un exterior y un interior*, pues de otro modo ni siquiera sería una casa. El exterior de la casa, aquello que está al otro lado de su puerta, es la nada o el caos (y por ello es preciso que la casa del ser no tenga puertas ni ventanas, porque todo el sentido y la verdad del lenguaje se escaparían de un solo golpe de viento por tales orificios si se dejase penetrar la corriente del no-ser). Fuera del lenguaje *nada es*. De modo

que la suposición más prudente, por muy aberrante que pueda parecer, sería que habitamos una casa que no tiene exterior, que *vivimos confinados en un interior sin exterior* donde jamás hemos entrado y del que jamás —ni siquiera por el negro agujero de la muerte— saldremos.

Pero, entonces, ¿qué es lo que vemos cuando miramos a través de las ventanas? ¿De dónde proceden las imágenes, las figuras, las formas? ¿De dónde proceden las canciones? ¿De dónde son los cantantes? Sólo podemos suponer que las figuras han sido grabadas en las paredes por otros habitantes que nos han precedido en esta —humana, demasiado humana— morada, otros que han usado la casa antes que nosotros. Y sólo abusivamente podríamos pensar que tales representaciones son *el modo como imaginamos aquello que no podemos ver*, el modo como representamos lo que no existe (el exterior), el modo como inventamos la ilusión de un afuera. Más bien habría que reconocer que se trata del modo mismo como habitamos la casa (habitar la casa consiste en poblarla de imágenes, de fantasmas, de iconos o *copias que no tienen modelo alguno*). Feroz antiplatonismo: al menos, la caverna platónica presentaba una abertura desde donde se proyectaban las sombras. Pero ahora, en esta casa sombría en sus sótanos, luminosa en las alturas, claroscuro a ras del suelo, *las sombras no proceden de ninguna parte*. Fin de la metafísica, sin duda, si metafísica es la distinción entre el exterior y el interior, entre el adentro y el afuera. Ni siquiera podemos aceptar la idea de *que exista algo que no podemos ver*, pues existir es ser y el ser está dentro de la casa, no fuera.

#### SON DE LA LOMA

Pero *toda casa tiene un exterior* aun en otro sentido: no ya aquello que está “al otro lado de la puerta”, más allá del dintel, sino *el otro lado de la puerta* en cuanto tal, es decir, la fachada de la casa, su rostro, su piel (que ha de existir, dado que las figuras pintadas en el interior de la casa tienen espesor, volumen, dado que las formas *suenan*). Esta fachada no puede verse (ni siquiera mediante una ilusión óptica) cuando se mira, desde dentro, al exterior. Parece elemental: para ver este afuera de la casa habría que salir de ella. Y, si el lenguaje es la casa del ser, ello significaría tanto como instalarse de lleno en la nada, significaría tanto como no ser. Y ¿cómo sería posible *ver sin ser*, sin poder *decir* lo que se ve? Sólo podría ver la fachada alguien que no habitase la casa, alguien cuyo ser no estuviese domiciliado en el lenguaje. Las bestias, los dioses, las plan-

tas, las piedras, los idiotas. Pero no, en todo caso, en la medida en que todos ellos *son*, es decir, no en la medida en que *los vemos desde nuestra casa*, hablamos de ellos y los comprendemos o los usamos, sino, al contrario, en la medida en que *no son nada* (para nosotros), en la medida en que *nos ven desde fuera*, con una mirada que nos resulta al mismo tiempo invisible e incomprensible; la verdad de lo que decimos sólo reside *en el silencio que ellos* (todos los que no son nosotros, los que no son como nosotros) *guardan acerca de nosotros* (y que nos resulta inaudible e ininteligible).

Pero es que una casa sin fachada, sin piel, no es una casa sin ser *al mismo tiempo* (pero no en el mismo sentido) la intemperie de la nada, el inclemente no ser. ¿Cómo podemos siquiera decir que tenemos una morada? Porque *un interior sin exterior no es en absoluto un interior*, no es cavidad sin ser superficie o protuberancia, no es morada protectora sin ser al mismo tiempo la más desnuda de las intemperies, no es interior sin ser al mismo tiempo exterior. Allí donde no hay puntos de referencia externos ni siquiera tiene sentido distinguir entre profundidad poética, altura científica y vulgar medianía del lenguaje ordinario, ni siquiera puede decirse que la casa tenga pisos, estancias diferentes, lugares discernibles, porque *el ser no tiene casa*, (no) estamos presos en ninguna parte. Hemos hallado una salida de la cárcel del lenguaje, pero sólo para encontrarnos de nuevo en plena noche, perdido el camino, cantando una miserable cancioncilla de origen desconocido.

#### Y CANTAN EN LLANO

Nuestra morada está hecha de músicas, estribillos, nuestra casa es una deformación de la nada, un pliegue del caos, una turbulencia del tiempo o un remolino del espacio, un repertorio de formas y figuras, de ritmos y posturas. La canción no describe ni narra, no se refiere a la realidad sino que la vierte y se (di)-vierte con ella, y por ello es enteramente *verso*; es una lengua que no cuenta (lo que pasa) sino que lo canta y se decanta en ello, es música que baila los ritmos de las estaciones, que hace con su cuerpo las *figuras* e imágenes de los lugares, lengua sin ojos para contemplar aquello de lo que goza, sin manos para utilizarlo. Ni prosa seca ni relato, la música constituye el *afuera del lenguaje*: tiene todo el ropaje externo de la palabra (ritmos, imágenes, tonos, acentos, sensaciones) sin su contenido “lógico” o “narrativo”: es cantilena. La subjetividad que se constituye como canción de la naturaleza mediante esa individuación

por el goce es, por tanto, una subjetividad-recipiente, pasional aunque no pasiva (ya que “recibir” es también una acción). El sujeto es un canto (rodado). Un cántaro (roto).

El niño se salva del caos con su cancioncilla, construye su morada a fuerza de sintonías que dan a su casa una apariencia sólida, se hace adulto, acumula propiedades, distribuye sintonías y pancartas para marcar y defender su territorio. Pero he aquí que sigue estando afuera, no “fuera de su casa”, fuera del lenguaje, sino justamente en el afuera del lenguaje, en las inmediaciones del sentido, en los bordes de la palabra y la historia, en el límite de las formas, las figuras y los ritmos que, al mismo tiempo que lo protegen contra la deformidad, lo sitúan nuevamente en plena noche, en esa gran ola en la que ha logrado instalarse, en el *punto de contacto* entre el interior y el exterior, entre el caos y el ritmo. Y entonces todo el problema consiste en determinar en qué condiciones es posible cantar lo que no se puede cantar, descoyuntar el cuerpo para poder seguir bailando,<sup>1</sup> qué atletismo afectivo,<sup>2</sup> qué alianzas con qué fuerzas cósmicas son

---

<sup>1</sup> Lo que Artaud llamaba “crueldad” era ya una técnica para rehacer al hombre “haciéndole pasar, una vez más, la última, por la mesa de la autopsia para rehacer su anatomía (...) El hombre está enfermo porque está mal construido (...) Que me aten si quieren, pero no existe nada más inútil que un órgano. Cuando le hayamos dado un cuerpo sin órganos, entonces lo habremos liberado de todos sus automatismos y devuelto a su verdadera libertad. Entonces volveremos a enseñarle a bailar al revés, como en el delirio de los bailes populares, y ese revés será su verdadero derecho (...) Haced que la anatomía humana baile por fin” (A. Artaud, “El teatro de la crueldad”, trad. cast. R. Font, en *Van Gogh, el suicidado de la sociedad y Para acabar de una vez con el juicio de Dios*, Ed. Fundamentos, Madrid, 1977). Es casi inevitable pensar en los “tormentos” a los que tanto aluden los místicos: la mortificación del cuerpo no puede tener nunca más que un sentido preparatorio o metafórico. Baste un solo ejemplo: en la Introducción a una obra posterior a la *Guía Espiritual*, la *Defensa de la Contemplación*, Miguel de Molinos se apoya en San Jerónimo para defender la necesidad de fabricarse un cuerpo nuevo —que llama “interior”— cuyo sentido es “el sentido de la vida”, y cuya construcción exige la purga de los cinco sentidos para poner en pie otros cinco sentidos —digámoslo así— “espirituales”: se está fabricando un monstruo, un ser que no es ya humano. El envejecimiento que Molinos pide al alma así guiada no es humano sino sobrehumano (o bien infrahumano), la nada en la que la invita a sumergirse no es una nada humana sino infrahumana, incluso más vil que la animalidad (que nunca puede ser del todo miserable en este sentido), más baja que la vegetalidad y que la mineralidad: blasfemia, lujuria, maldición, desolación, cólera, mar de obscenidad en el que explotan las pasiones desatadas cuando carecen justamente de aquello que tanto en el oratorio jesuítico como en el pensamiento racionalista puede refrenarlas (el entendimiento y la voluntad), océano de ansiedad sin límites, de angustia sin término que se confunde con el infierno, presencia de lo demoníaco. Pero ese envejecimiento es el modo que el alma tiene de “bailar” una música que desborda por todas partes su recipiente, el único modo como el alma puede cantar una música que ya no se puede oír, imaginar ni recordar.

<sup>2</sup> “Un atletismo que no es orgánico o muscular, un ‘atletismo afectivo’ que sería el doble inorgánico de aquél, un atletismo del devenir que únicamente revela unas fuerzas que no son las suyas, ‘espectro plástico’” (*Qu'est-ce que la philosophie?*, Éd. de Minuit, París, 1991, p. 163, trad. cast. Th. Kauf, Ed. Anagrama, Barcelona, 1993).

precisas para que el movimiento continúe, para desbloquear los flujos sin hundirse en el caos.

Esto es, finalmente, lo que esa cantinela deleuzeana tiene que ver con la filosofía, pues tal es el problema mismo de la filosofía: pensar las figuras, los ritmos, los intervalos, encontrar el concepto que "corresponde" a tal o cual cantilena, elevar el pensamiento a cierto grado de tensión, someterlo a tal o cual velocidad, pensar el intervalo de la representación, pensar en los intersticios de la representación, en la interrupción —en el reverso, en la reversión— del propio pensamiento.

La filosofía que reflexiona sobre el arte, y específicamente sobre la pintura, se encuentra, a la hora de intentar meramente articular sus condiciones de posibilidad, con gran número de problemas más o menos conocidos acerca de los cuales tiene que decidir simplemente para plantearse como discurso, y cuya enormidad hace que aquí no haya espacio siquiera para enumerarlos. Conformémonos con destacar, en el estado actual de las complejas relaciones entre pintura y filosofía, dos de estos problemas, que podríamos presentar en los términos más inocentes que sea posible. El primero atañe a la noción misma de "pintura", a la actividad de pintar en cuanto forma de las bellas artes. Y el problema consiste en saber si es legítimo cubrir con este mismo vocablo cosas tan diferentes como las que hacían los hombres de Lascaux o de Altamira, las obras ejecutadas por Miguel Ángel en la Capilla Sixtina o los trabajos de Andy Warhol o Beuys. Saber si entre todos esos usos tan distintos de la misma palabra hay relaciones de homonimia, de sinonimia, de semejanza... Saber, por ejemplo, si tenemos derecho a hablar de una "historia de la pintura", cuando somos conscientes de la relativa juventud histórica del objeto pictórico como perteneciente al reino de las Bellas Artes e incluso de su inminente —si no ya acaecida— caducidad. En este sentido, todas las ciencias de la cultura nos ilustran acerca de las muy diferentes funciones sociales a cuyo servicio se pusieron las pinturas rupestres, las del Vaticano o las del pop art. El problema consiste, precisamente, en preguntarse si esas funciones son tan diferentes —tan inconmensurables— como para no permitir sostener que se trata de la misma cosa en distintos contextos, como para obligarnos a aceptar que llamar "pintura" a cosas tan diversas no es más que un simple abuso de lenguaje. En suma, ¿qué significa *pintar*?

El segundo problema que vamos a evocar no es menos complejo, y atañe a las relaciones entre *pintar* y *ver*. Estas relaciones son en apariencia tan *evidentes* que seguramente todos estamos dispuestos a admitir de buen grado que pin-

tar y ver, por necesidad, deben tener *algo que ver*. Pero el asunto se complica cuando intentamos precisar cuáles son esas relaciones presuntamente diáfanas. ¿Acaso el pintor pinta lo que ve? ¿Es la pintura una copia —una mimesis— de lo visible? Si esto fuera así, nos preguntaríamos inmediatamente por qué hombres con más o menos las mismas disponibilidades ópticas y con aproximadamente los mismos conocimientos técnicos “vieron” (es decir, pintaron) cosas tan diferentes como *El matrimonio Arnolfini*, *El Jardín de las Delicias* o el *Guernica*? ¿Es que acaso Klee, o Mondrian, o Pollock, o Van Gogh pintaban lo que veían? Porque, en tal caso, la pintura sería una enfermedad de la vista. También aquí las ciencias sociales pueden acudir en nuestra ayuda y confirmarnos que cada cultura tiene asimismo sus patrones de conducta en el terreno de las formas visuales, que un determinado estilo pictórico puede reflejar una sensibilidad cultural o el gusto de una época. Pero de nuevo esta explicación es insuficiente para resolver nuestro problema: ¿qué es ver y qué relación tiene con pintar?, (porque tampoco los contemporáneos de El Bosco veían por las calles lo que él pintaba en sus cuadros).

Así que resulta que, intentando simplemente abrir un espacio en el que sea posible declinar juntos los vocablos “pintura” y “filosofía”, nos encontramos con dos problemas previos que amenazan con retrasar de forma indefinida esta posibilidad, porque implican nada menos que dos cuestiones tan inmensas como “qué es pintar” y “qué es ver”.

#### HACER VISIBLE LO INVISIBLE

Hay, sin embargo, una fórmula de Paul Klee —una fórmula que Deleuze ha convertido prácticamente en *la* fórmula de la pintura— que pone en relación ambas cuestiones: pintar no es, viene a decir esta fórmula, dar cuenta de lo visible, sino hacer visible lo invisible. Aunque el enunciado tiene un tono solemne y un significado en apariencia ambiguo y oscuro (sobre todo por la presuntamente esotérica presencia en él de la expresión “lo invisible”), posee también la virtud de señalar una posible salida al planteamiento de los dos problemas antes mentados: indica, primero, que hay algo a lo que podemos llamar “pintar” independientemente de la función social que ejerza en cada caso el pintor y de las instancias a cuyo servicio se pongan las pinturas; y, segundo, que ese algo no implica una representación o una reproducción de lo que ya es visible sino, más bien al contrario, algo así como una ruptura del tejido de lo visible para hacer



lugar a una "visión" imposible, a una especie de alucinación mediante la cual deviene visible algo que, o bien antes de ese acto no lo era, o bien, por su propia naturaleza, está excluido del campo de la visibilidad.

Hay, pues, un terreno común donde se entrecruzan el pintar y el ver, pero ese terreno no es el de lo visible sino el de lo invisible. Hagamos, pues, un esfuerzo por sacar a esta expresión de su ambigüedad y su indeterminación. ¿Qué es eso que llamamos "lo invisible", terreno común de la pintura y la visión?<sup>1</sup> Sin duda, hay muchas cosas invisibles y muchas formas de invisibilidad. Pero la que más directamente se relaciona con la cuestión que ya nos ocupa es la invisibilidad de la propia visión. Para decirlo con una paráfrasis de un poema al que Lacan sacó algún partido en su Seminario de 1964: no puedo verme ver. Descartes, cuando sostenía en la *Dióptrica* que los estímulos que provocan en el nervio óptico la visión de un objeto no tienen por qué guardar semejanza figurativa alguna con el objeto visto, se defendía de quienes le preguntaban a qué se parecían pues esos estímulos nerviosos diciendo que, para responder a eso, sería necesario tener unos ojos en el cerebro además de los que tenemos en la cara. ¿No será eso lo que hace el pintor, "pintarnos" unos ojos en el cerebro para que veamos lo invisible de nuestra propia mirada? Esta pregunta es, sin duda, prematura, pero nos introduce en el campo de la reflexión de Deleuze sobre la pintura y la visión, porque nos recuerda que la visión, antes de ser el barrido del campo de lo visible por parte de la mirada de un sujeto, es sensación. Sentimos cuando ciertas fuerzas se apoderan de nuestro cuerpo —o, dicho de otra manera: cuando nuestras fuerzas entran en contacto con otras fuerzas externas, y lo que sentimos es precisamente esa diferencia de fuerzas—. En este nivel, la sensación no es aún susceptible de una interpretación en términos de imagen visual, acústica, táctil, etcétera, es, por decirlo así, una sensación indeterminada que se apodera de un cuerpo igualmente indeterminado que todavía no es un organismo anatomo-fisiológico con sus funciones especificadas. No

---

<sup>1</sup> En cuanto a las relaciones de la pintura con lo invisible, podríamos recordar que hay ciertas filosofías idealistas en las que tal expresión designa precisamente a las Ideas, entidades inmateriales, incorpóreas, de las cuales, sin embargo, los cuerpos se dicen —misteriosamente— ser copias. Por un misterio que se explica acudiendo a la imagen de un pintor que reproduce las Ideas en la Materia. Pero ¿cómo podría un cuerpo representar lo ideal? Sin embargo, de cierta pintura se decía que era "pintura de ideas", hay cierto estilo o manera contemporánea que se llama "arte conceptual" y, más allá de todo eso, en el lugar fundacional de la estética moderna, cierto filósofo sostenía que son bellas las artes que producen Ideas Estéticas, es decir, que presentan de modo sensible e intuitivo aquello que de inexpresable hay en toda Idea que acuse su origen en la mera razón. Y que la base de tal presentación es el sentimiento vital.

es un cuerpo humano, ni animal, ni vegetal, ni mineral. No tiene contorno ni límites fijos fuera de los umbrales señalados por esas intensidades que lo recorren. No tiene, sobre todo, órganos determinados. Es el cuerpo de la sensación. La sensación es, ahí, una onda que recorre un campo de fuerzas y provoca una perturbación más o menos importante. Deleuze lo redescubre de la mano de Artaud.

*Más allá del organismo, pero también de los límites del cuerpo vivido, hay aquello que Artaud descubrió y nombró: cuerpo sin órganos (...) El cuerpo sin órganos se opone no tanto a los órganos como a esa organización de los órganos que se llama organismo. Es un cuerpo intenso, intensivo, recorrido por una onda que traza en él niveles o umbrales según las variaciones de su amplitud. El cuerpo no tiene órganos, sino umbrales o niveles. La sensación es vibración (...) Una onda de amplitud variable recorre el cuerpo sin órganos; señala en él zonas o niveles según las variaciones de su amplitud. Cuando, en un determinado nivel, la onda se encuentra con ciertas fuerzas exteriores, aparece una sensación. Este encuentro determina un órgano, pero un órgano provisional, que no dura sino lo que el paso de la onda y la acción de las fuerzas, y que se desplazará para situarse en otro lugar.<sup>1</sup>*

#### CLICHÉS, FOTOS, CÓDIGOS

Esto es lo que, en la críptica fórmula antes enunciada, llamábamos “lo invisible”. Nada, pues, demasiado esotérico. Algo tan espiritual como el cuerpo mismo: grados de temperatura, grados de tensión, travesías. No es, repitémoslo, el cuerpo objeto de la medicina ni de las ciencias de la naturaleza, no es tampoco el cuerpo geométrico, ni el cuerpo vivenciado por la conciencia del que habla la fenomenología, ni siquiera el cuerpo erógeno del inconsciente del que hablan los psicoanalistas. El cuerpo sin órganos no es la condición de posibilidad

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Francis Bacon: Logique de la sensation*, Éd. de la Différence, París, 1981 pp. 33-34. Todo cuanto sigue es glosa, resumen o comentario de esta obra de Deleuze, a la que remiten todos los fragmentos en cursiva que aparecen hasta la p. 276. Algo parecido puede leerse en una de las primeras obras de Deleuze (*El Bergosnismo*): “¿Qué es, en efecto, una sensación? Es la operación de contraer, en una superficie receptiva, trillones de vibraciones”; o en *Nietzsche y la filosofía*: “¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que se trata de un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay ‘medio’, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad es ya cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza ‘en relación de tensión’ unas con otras (...) Todo cuerpo es (...) producto arbitrario de las fuerzas que lo componen”.

de la sensibilidad, sino la condición de realidad de la sensación. Dura lo que dura una sensación, lo que dura una turbulencia, lo que tarda en disiparse una diferencia inestable. Y este cuerpo intenso no es tanto un lugar como un proceso o un devenir: el devenir sentido de lo invisible. El modo como sentimos lo que no podemos ver, lo que no forma parte de lo visible. Uno puede preguntarse por qué no forma parte de lo visible, por qué este cuerpo intenso parece “desaparecer” en cuanto “ascendemos” desde el nivel de la sensación hasta el de la percepción estándar, por qué, por ejemplo, esta “sensación de lo invisible” no llega a convertirse en visible, en visibilidad en la percepción ordinaria. Y la respuesta de Deleuze es que sobre el ojo perceptivo reina otro imperativo, el imperio de los clichés. No venimos a un mundo nunca visto que deviene visible cuando abrimos por primera vez los ojos. No hay primera vez, o bien la primera vez ya abrimos los ojos a un *déjà vu*, venimos a un mundo ya convertido en mirada, saturado de clichés, fotografiado, filmado, hecho visibilidad. Este mundo-foto (o mundo-cine, o mundo-televisión) impera sobre lo invisible, lo obstruye, coloniza y puebla toda superficie perceptiva, incluyendo la tela del pintor, de tal modo que no hay nada parecido a la “angustia del lienzo en blanco”, sino más bien a la pesadilla del lienzo plagado de clichés. Si el pintor no pinta lo que ve, tampoco lo hace el fotógrafo. La fotografía ordinaria no reproduce lo visible sino que lo fabrica, y la cámara está interiorizada en el ojo del hombre moderno.

*La fotografía, incluso la instantánea, no tiene en absoluto la pretensión de representar, ilustrar o narrar (...) Al contrario, la pintura moderna está invadida, penetrada por las fotos y los clichés que se instalan de antemano sobre la tela, antes incluso de que el pintor haya comenzado su obra. En efecto, sería erróneo pensar que el pintor trabaja sobre una superficie blanca y virgen. La superficie está de antemano completamente llena, virtualmente, de toda clase de clichés con los que habrá de romper. Tal es lo que Bacon afirma cuando habla de la fotografía: no es una figuración de lo que se ve, es lo que ve el hombre moderno. No es peligrosa únicamente porque sea figurativa, sino porque pretende reinar sobre la vista, y por tanto sobre la pintura.*

En tales condiciones, la sensación no puede integrarse en los moldes de esa visibilidad normalizada salvo al precio de pasar a formar parte del espectáculo, como sucede en las representaciones sensacionalistas, presuntamente escandalosas y, sin embargo, perfectamente estereotipadas.

Así pues, una primera tesis deleuzeana sería ésta: la sensación es el devenir sentido de lo invisible. Y esta primera tesis conduce a una segunda: la pintura

es el devenir visible de lo invisible, el hacerse visible esa sensación invisible en cuanto invisible; no se pinta otra cosa que la invisibilidad de la propia visión, no deviene visible más que el cuerpo intenso de la sensación. Por eso puede hablarse genéricamente de pintura, por eso tiene sentido referirse a una historia de la pintura, incluso a una prehistoria o historia natural de la pintura. No importan cuáles sean las servidumbres históricas a las que la pintura —o sea, este devenir visible de lo sentido— se haya visto sometida, no importa que se haya subordinado a códigos políticos, económicos o teológicos, no importa que haya sido instrumentalizada como representación, figuración o narración, la pintura no tiene raíz alguna en el terreno de la representación o la figuración. En textos muy célebres, Bacon ha sostenido, siguiendo vagamente a Malraux, que la pintura moderna tiene menos dificultades que la antigua para “liberarse” de los moldes escópicos establecidos, sometidos generalmente a códigos extra-artísticos. Ello ocurriría, según Bacon, por dos razones muy distintas. Primero, porque se ha liberado de los códigos de la iconografía religiosa que atenazaban a la pintura antigua o clásica; segundo, porque, al haber asumido por completo la fotografía la función representativa, ha liberado de ella a la pintura.

Deleuze refuta las dos tesis llevando en una mano la historia de la pintura y en la otra la de la fotografía. Primero, muestra con ejemplos cómo los “códigos eclesiásticos” no suponen una hipoteca para la liberación de la pintura con respecto a la función figurativa o representativa.

*(...) el vínculo entre el elemento pictórico y el sentimiento religioso en la pintura antigua no se define bien sosteniendo la hipótesis de una función figurativa que sería simplemente santificada por la fe. Pongamos un ejemplo extremo, El entierro del Conde de Orgaz, de El Greco. Una línea horizontal divide el cuadro en dos partes, inferior y superior, terrestre y celeste. Y, en la parte de abajo, hay toda una narración o figuración que representa el entierro del Conde, aunque ya operen en ella todos los coeficientes de deformación de los cuerpos, especialmente de alargamiento. Pero, en la parte de arriba, en la que el Conde es recibido por Cristo, se trata de una liberación enloquecida, total: las figuras se estiran y se alargan, se afinan sin medida, al margen de toda restricción. A pesar de las apariencias, no hay historia alguna que contar, las figuras se liberan de su carácter representativo entrando directamente en relación con un orden de sensaciones celestes. He ahí lo que la pintura cristiana ha encontrado en el sentimiento religioso: un ateísmo propiamente pictórico, tanto que podríamos tomar al pie de la letra la idea de que Dios no debía ser representado. En efecto, con Dios, pero también con Cristo, con la Virgen, también con el Infierno, las líneas, los colores, los movimientos escapan de las exi-*

*gencias de la representación. Las figuras se inclinan o se pliegan, se contorsionan, liberadas de toda figuración. Ya no tienen nada que representar o que narrar, ya que se conforman con remitir, en este dominio, al código vigente de la Iglesia. Así pues, por su parte, no tienen que ver más que con sensaciones celestes, infernales o terrestres. Bajo el código, pasan toda clase de cosas, el sentimiento religioso se pinta con todos los colores del mundo. No es preciso decir: "Si Dios no existe, todo está permitido". Es más bien al contrario, pues todo está permitido con Dios. No sólo moralmente, ya que las violencias y las infamias encuentran siempre una justificación santa, sino estéticamente, de manera mucho más importante, puesto que las Figuras divinas se animan mediante un libre trabajo creador, una fantasía que lo permite todo. El cuerpo de Cristo está realmente trabajado por una inspiración diabólica que le hace atravesar todos los dominios sensibles, todos los niveles de sensación diferentes (...)*

*No puede decirse que el sentimiento religioso sostuviese la figuración en la pintura antigua: al contrario, hacía posible una liberación de las Figuras, una emergencia de las Figuras fuera de toda figuración.*

En cuanto a la otra tesis, ya hemos visto que Deleuze refuta la naturaleza representativa de la fotografía:

*Así pues, al haber renunciado al sentimiento religioso y haberse visto invadida por la fotografía, la pintura moderna está en una situación mucho más difícil, dígame lo que se diga, para romper con la figuración, que parecería ser el miserable dominio que se le reserva. De esta dificultad es testigo la pintura abstracta: ha sido preciso el extraordinario trabajo de la pintura abstracta para arrancar el arte a la figuración.*

Así pues, pintar no es representar (aunque la pintura pueda ponerse al servicio de la representación, ser utilizada como ilustración o como soporte de una narración), sino presentar. La pintura presenta, hace presente, pinta una presencia. La turbulencia de una sensación que dura. Por muy representativo que nos parezca un cuadro, un fresco o un retablo, siempre hay algo en ellos que desborda la figuración, la narración y la ilustración, como siempre hay algo en el cuerpo intenso de la sensación que desborda el organismo anatómico-fisiológico, el cuerpo vivido por la conciencia o la cartografía erógena del inconsciente, como siempre hay algo en lo sentido —en el devenir sentido— que desborda los moldes de la percepción regularizada con sus órganos fijos y sus clichés estereotipados. Y esto, no solamente desde los comienzos de la pintura humana, sino incluso desde su subsuelo pre-humano (animal, vegetal o incluso mine-

ral). Un ave que vuela en círculo o que inicia un movimiento de huida no es solamente una máquina cartesiana de responder a estímulos según pautas determinadas, es también un pincel que dibuja en el aire de un territorio sin límites geométricos determinados cuadros titulados "Se acerca un depredador", "Se avecina una tormenta". El pájaro no representa una tormenta ni un depredador: los presenta a sus congéneres y, de ese modo, hace su territorio, se fabrica un lugar estético donde vivir. Todos los vivos tienen necesidad de imaginar lo que sienten, de inventar modos de hacer visible lo que no tiene nombre, a pesar de que esos procedimientos se pongan luego al servicio de la supervivencia de la especie, como también los cuadros de El Greco o de Miguel Ángel fueron instrumentalizados por los poderes políticos y eclesiásticos.

Se trata, por tanto, para Deleuze, de mostrar cómo en la propia historia de la pintura se manifiesta esta vocación anti-figurativa (presentar la sensación, y no representar lo sensible), de la que podrían señalarse al menos tres vías.

#### LA VÍA ASCÉTICA

Llamemos a la primera "ascetismo pictórico". La característica principal de esta vía es lo que cabría denominar el predominio del ojo y, por tanto, la búsqueda de una sensación óptica pura. Esta conquista del espacio óptico encuentra uno de sus puntos de anclaje fundamentales en la pintura que Deleuze llama "griega", y que define sin duda cierto modelo de clasicismo en el que se produce una distinción de planos para la figura y el fondo y se definen las leyes de la perspectiva que, al mismo tiempo que comunica ambos planos, garantiza la primacía del primer plano. Hay una correlación de la figura y del paisaje, de la forma y el fondo. En el espacio así definido por esta distinción se dibuja una forma de visión alejada y no frontal en la cual la distinción entre primer plano y segundo plano tiene como correlato la distinción entre la sombra y la luz, que constituyen el ritmo del espacio y delimitan el contorno de la figura (el contorno es la auto-limitación de la figura, la serenidad que impide que la forma se desborde desde el interior o se precipite disolviéndose hacia el fondo). Sin duda, se trata de una pintura figurativa, pero aquí la figuración —la relación de representación con un objeto del que se supone que el cuadro es ilustración— es inseparable de la narratividad: la relación entre imágenes y entre figuras manifiesta una trama que encubre algún hecho.

*Lo figurativo (la representación) implica en efecto la relación de una imagen con un objeto del que se supone ser ilustración; pero implica asimismo la relación de una imagen con otras, en un conjunto compuesto que otorga a cada una su objeto. La narración es el correlato de la ilustración. Entre dos figuras siempre se desliza o tiende a deslizarse una historia, para animar el conjunto ilustrado.*

Se ha de notar que esta relación de figuración se produce mediante un sistema de coordenadas orgánicas (si la imagen representa un objeto es porque remite a los parámetros del organismo), un sistema en el que la forma de la representación, por ejemplo, de la figura humana, intenta expresar la vida orgánica del hombre en cuanto sujeto. Lo pintado son los fenómenos, es decir, no lo esencial sino su manifestación, su síntoma: así como la forma surge del fondo y sugiere una trama que encubre algún hecho, la imagen aparece como manifestación sensorial de ese hecho que se oculta tras sus apariciones, que se oculta *en* ellas. Así pues, la visión del cuerpo humano, cuando pretende expresar la actividad orgánica del hombre, incluye referencias a valores táctiles, pero estos valores están siempre subordinados al ojo. La mano —dice Deleuze— es un siervo necesario del ojo, el ojo tiene que dirigir la mano y no al revés, para garantizar la organización de la representación.

Este predominio del ojo que define el ascetismo en pintura alcanza un grado superior en la pintura bizantina que, como señala el propio pintor en sus entrevistas con David Sylvester, es una de sus fuentes históricas de inspiración. La principal diferencia con el espacio “griego” es que aquí la separación figura/fondo se produce sin tránsitos bruscos, ya que el fondo mismo es activo. Un plano se convierte en “plano de fondo” sólo por la distancia que crea en relación con el espectador. Ya no es que la mano se subordine al ojo, es que las referencias táctiles se anulan. El contorno ya no es un límite sino que resulta de las relaciones mismas de la sombra y la luz cuyo ritmo destruye ahora la integridad de la forma plástica óptico-táctil en favor de una forma meramente óptica surgida del fondo, una relación óptica interna mediante la cual la claridad del objeto comunica con la oscuridad del fondo sombrío. El ojo deja de evocar el tacto y busca un territorio propio, una sensación puramente óptica. Ascetismo significa, pues, aquí, el ideal de un ojo sin manos, un ojo no unido a órganos táctiles, capaz de ver sin tocar.

Y es este ascetismo el que lleva a su límite una buena parte de la abstracción formal. Como si se tratase de pintar esas formas geométricas abstractas que, se-

gún Descartes, podrían alojarse en el cerebro y cuya combinación daría lugar a los colores y demás sensaciones visuales, la abstracción formal se vuelve hacia una forma que pierde toda referencia figurativa o narrativa (más que pensar en una trama encubierta o en una narración, asistimos al modo como la trama se deshace o los elementos de la narración se desarticulan, como las letras que, al separarse y dispersarse, deshacen las palabras), una forma puramente abstracta que señala una cerebralidad propiamente pictórica, una pintura en exclusiva cerebral. La impresión que producen las obras de esta clase es, sin duda, la de estar construidas mediante un código simbólico digital a base de oposiciones formales. Puesto que, para huir de la figuración, estas obras huyen de la figura, la sensación, definida como una diferencia de nivel que opera sobre el cuerpo intenso, queda excluida o neutralizada. Esta reducción de la figura a formas abstractas elimina prácticamente toda referencia manual en virtud de lo que Deleuze califica como “un intenso esfuerzo espiritual (ascetismo)” que crea formas abstractas dirigidas hacia lo esencialmente VISTO (lo que no puede ser más que visto, lo que es en esencia óptico). Así obtienen un espacio óptico meta-manual. El movimiento de la mano que describe la forma, así como las fuerzas invisibles que la determinan, quedan interiorizados en la tensión propiamente visual. Se excluye toda connotación táctil. Se diría que se trata de cuadros pintados por pintores sin manos, pintados en exclusiva con los ojos. El único lugar que aquí puede quedar a la mano es la de seleccionar mediante un teclado la forma abstracta correspondiente; se trata, entonces, de una digitalización de la imagen: el dedo escoge unidades correspondientes a formas visuales puras, “la mano se reduce al dedo que presiona un teclado interior óptico”. No se trata ya de un ojo que dirige la mano, sino de un ojo literalmente sin manos y, por tanto, sin tacto. De este ascetismo estilístico cabe decir, para terminar, dos cosas. La primera, que abre un espacio al hombre sin manos del porvenir, un espacio interior puramente óptico, horizontal y vertical. La segunda, que corre el riesgo de convertirse en mera codificación simbólica del espacio figurativo.

#### LA VÍA GÓTICA

La segunda vía es completamente opuesta a la anterior, y su punto de inicio se encuentra en otro rasgo de la historia de la pintura sobre el que vuelve a llamar la atención el mismo Bacon: es la pintura que Deleuze llama “gótica” o



“bárbara”. Bien sea por la masa de cuerpos en movimiento, bien por la velocidad y el cambio de dirección de las líneas, el realismo se convierte aquí en un realismo de la deformación, de la desfiguración de las figuras. Los trazos del pintor no revelan, como en la pintura óptica, zonas de indistinción de la forma (claroscuros) sino zonas de indiscernibilidad de las líneas a base de agregados manuales que imponen un espacio manual violento que desborda la representación orgánica. Miguel Ángel: el cuerpo desborda al organismo. La deformación expresa una vitalidad no-orgánica que se opone al espacio óptico de la aparición luminosa. Es como si la mano se insubordinase ante la presunta superioridad del ojo y presintiese un espacio manual puro en el que el ojo ya no tendrá ningún lugar.

Un espacio que pone en práctica la abstracción informal haciendo que las sombras ya no tengan más terreno de juego que el que les ofrece el espesor del color y que las variaciones se produzcan únicamente en la textura. Tanto el expresionismo abstracto como el *action-painting* implican este nuevo dominio en el cual la línea y la mancha-color no hacen contorno, no delimitan nada (exterior/interior, cóncavo/convexo...) y conducen a un despliegue máximo del caos. La geometría óptica se desvanece en provecho de una línea manual, el ojo apenas puede seguirla. Si la pintura óptica sustituye el pincel y el caballete por el dedo y el teclado, la manual los elimina en virtud de bastones, esponjas o jeringuillas que convierten el presunto horizonte óptico en suelo táctil. Catástrofe visual. El color adquiere así gestualidad y el cuadro se torna visualmente impenetrable, ya que la sensación es siempre confusa, caótica: el cuadro es una realidad visual que se impone a la vista como espacio sin forma y como movimiento sin reposo que deshacen lo óptico.

En suma, una de las características de esta línea estilística es que, en ella, el ojo pierde su soberanía y control. Las líneas son más que líneas, las superficies más que superficies, los volúmenes menos que volúmenes (escultura). Es un espacio exclusivamente manual en cuyo seno el ojo no encuentra reposo en la violencia que la mano le impone. Y también en esto puede señalarse, según Deleuze, una perfecta coherencia epocal: el hombre moderno encuentra su ritmo en las inmediaciones de la catástrofe, mediante la extensión de una potencia manual ilimitada e insubordinada al ojo: el ritmo es la materia y el material de la pintura.

## LA VÍA HÁPTICA

Sobre la base de las observaciones de Bacon en sus entrevistas reiteradamente citadas, Deleuze identifica una tercera vía que merecería el título de "vía háptica", y que encontraría algunas de sus referencias en el arte egipcio. Contra la visión alejada y lateral del espacio griego, encontramos aquí una visión frontal y próxima, con el fondo y la forma compartiendo el mismo plano de la superficie. El contorno es el punto de contacto de la forma con el fondo, el límite o el borde común, y tiene un efecto aislante con respecto a las figuras. Aquí sería difícil hablar de privilegio del ojo o de privilegio de la mano: más bien sucede que lo óptico y lo táctil se encuentran conectados en una superficie plana, alumbrando así la función háptica del ojo: no un ojo sin tacto ni un tacto sin ojo, sino un ojo capaz de tocar con la vista.

La modulación del color desempeña un papel fundamental en la conquista de este espacio háptico. Así las relaciones de tonalidad fundadas sobre la oposición entre el amarillo y el azul o el verde y el rojo (tonos puros cálidos o fríos). Y así también la modulación de esos tonos puros, ordenada progresiva o regresivamente alrededor de un punto culminante de visión próxima: espacio háptico (Turner, Monet, Cézanne). Hay un gris "háptico" (verde-rojo). Gracias a estas relaciones, la vista descubre en sí misma una función de tocar propia y específica del ojo, tan distinta de la función óptica como de la táctil (manual).

*El hecho mismo, este hecho pictórico procedente de la mano, es la constitución de un tercer ojo, un ojo háptico, una visión háptica del ojo, esa nueva claridad. Es como si la dualidad de lo táctil y lo óptico se superase visualmente, hacia esta función háptica emanada del diagrama.*

Sin duda, esto nos indica ya cuál será la dirección tomada por Bacon para huir de la figuración: aislar la figura mediante un cerco, redondel, pista, circo, rueda, encerrarla mediante un cubo, un paralelepípedo o una barra. De ahí que la pintura de Bacon no deba ser llamada figurativa sino, usando un término forjado en su sentido actual por Lyotard, figural. Digamos que, en lugar de eliminar la figura en favor de una pura forma (que sería la vía ascética de la abstracción), Bacon se desplaza hacia lo figural puro eliminando la narración, la ilustración y la representación e instaurando relaciones no-narrativas entre figuras (esos cuerpos solitarios en tensión espasmódica que casi siempre encontramos en sus cuadros). La figura no contrasta con un fondo ni es un personaje

sobre un paisaje: no hay profundidad, ni lejanía, ni indecisión entre la luz y las sombras (todo está en un plano tan cercano como la figura).

A este primer movimiento de cerco o de encierro sucede en Bacon una segunda operación: pintar la sensación, las fuerzas que se apoderan del cuerpo de esa figura aislada en el ruedo. En lugar de referir la forma a un objeto al que se supone que representa o codifica, la figura se refiere directamente y sin mediación a la sensación, y esta referencia se explicita en la deformación del cuerpo hasta convertirse en ese cuerpo intenso sin órganos del que al principio hablábamos. Lo figural es la forma dirigida a la sensación cuyo sujeto es el sistema nervioso y cuyo objeto es el hecho que ha sucedido: se pretende pintar la sensación.

La sensación, como hemos visto, implica siempre un desnivel, una diferencia, una violencia (las fuerzas que se apoderan del cuerpo). No se trata, entonces, de pintar el horror (que es narrativo), sino el grito (que es sensitivo); no pintar en un retrato la ambivalencia de sentimientos del retratista hacia el retratado (que de nuevo pertenecería a un plano narrativo), sino pintar la violencia misma de la sensación de un rostro; no reproducir las detenciones instantáneas del movimiento (como el *Nu* de Duchamp o en buena parte del cubismo), no la unidad original de todos los sentidos en una armonía, sino un movimiento que tiene lugar sin moverse de su sitio (en el ruedo, en el cerco), la acción sobre el cuerpo de fuerzas invisibles que el cuadro hace visibles.

Por eso, una vez más, pintar la sensación es pintar esa diferencia, ese encuentro: hacer visibles fuerzas invisibles. Por ejemplo, pintar el grito no es colorear un sonido intenso, sino relacionarlo con las fuerzas que lo condicionan y suscitan, las fuerzas invisibles que se apropian del cuerpo y lo desbordan: pintar la sensación es detectar las potencias, el ritmo. Una sonrisa que desborda el rostro. Un grito que desarticula la boca. Un cuerpo que descoyunta el organismo. Una colección de órganos transitorios que desplazan a los órganos sensoriales cualificados. Esto ya no es ascetismo sino más bien atletismo pictórico.

Pero este desbordamiento da lugar al "tercer momento" de la pintura de Bacon según Deleuze: el descenso de la carne. Aunque el color, como los citados cercos, aprisiona la figura, la aísla y la encierra constituyendo su lugar, la figura tiende a escaparse por un punto de fuga y a disiparse sobre los colores lisos, en un derramamiento desbordante. No es la carne humana (*chair*), sino la carne despellejada, indefinida, indiscerniblemente humana-animal (*viande*). De ahí las acrobacias de la carne en los cuadros de Bacon.

Este cuerpo (que es el material de la figura) no tiene órganos sino prótesis, y se esfuerza denodadamente por escapar por la boca, por la jeringuilla, por el órgano-prótesis (el alma, decía Foucault, es la cárcel del cuerpo). En esta tensión, el cuerpo se deforma —porque no tiene forma sino coeficientes de deformación—, y se crea una zona de indecidibilidad, de indiscernibilidad entre el hombre y el animal, entre la cabeza y el rostro, el cuerpo se fuga por alguno de sus órganos (en el caso del grito, se escapa por la boca) que son como prótesis para escapar del contorno interior (a través de un paraguas, de un lavabo). La carne (material corporal de la figura) se desprende de los huesos (estructura material del cuerpo) y se convierte en vianda que hace acrobacias.

Si se trata de pintar las fuerzas, estos tres momentos son indispensables, porque corresponden a tres clases de fuerzas: fuerzas de aislamiento, fuerzas de deformación y fuerzas de disipación. La diferencia de nivel que comporta toda sensación (diferencia intensiva) sólo se manifiesta como caída, como descenso: la caída es el ritmo activo de la sensación.

Queda por preguntarse si acaso, al establecer las relaciones de un pintor con la historia de la pintura, Deleuze ha dibujado un cuadro de sus propias relaciones, como pensador, con la historia de la filosofía. ¿No hay también en la filosofía contemporánea una abstracción formal y un informalismo abstracto? ¿No hay un pensamiento háptico, una intención de tocar con el pensamiento?

\* \* \*

(Se recoge a continuación una carta que ha llegado de manera anónima a las manos de quien la transcribe, presuntamente escrita por Francis Bacon a Gilles Deleuze, pero cuya autenticidad no está siquiera mínimamente comprobada).

Estimado señor Deleuze:

He tenido oportunidad de leer el libro que usted escribió sobre mi pintura, y me siento muy halagado. No obstante, he de confesarle que mi formación intelectual es muy deficiente, y que hay muchas cosas que no he entendido. He leído después otros escritos suyos, con los cuales tengo las mismas dificultades, pero creo que he captado lo esencial. Le diré también que creo que es lo mejor

que se ha escrito sobre mi obra. Dicho esto, tengo que manifestar mis prejuicios. El suyo no es un libro de pintura, sino un libro de filosofía. Las cosas que ustedes los filósofos dicen sobre la pintura suelen ser muy interesantes para los filósofos, pero poco para los pintores. Por otra parte, creo que hacen ustedes muy bien en aprovechar la pintura para su filosofía, y a decir verdad lo hacen muchísimo mejor que esos pintores que intentan aprovechar alguna filosofía para su pintura (lo cual, desde luego, no es mi caso), algo que siempre suele ser desastroso y aburrido. Porque, a menudo, ustedes los filósofos entran a una exposición y se preguntan cosas tales como “¿Qué es el arte?”, cosas que los pintores no nos preguntamos jamás, pero que sin duda desde el punto de vista de la filosofía son muy importantes. En general, no recomiendo a los pintores que lean lo que los filósofos escriben sobre pintura (especialmente sobre la suya), porque suele suceder que se les sube a la cabeza. Y los pintores que se toman demasiado en serio lo que algún filósofo escribe sobre ellos me parecen o muy estúpidos o muy ingenuos. Ahora que he leído su escrito sobre mi pintura —cuando ya no puede hacerme ningún daño— (y que he leído otras cosas de usted), le diré algo: tengo la impresión de que su libro sobre mí trata tanto sobre mí como sobre usted. De hecho, le escribo esta carta para intentar demostrarle que todo lo que usted dice de mí como pintor se aplica igualmente a usted como pensador. En ese sentido, creo que el valor de su libro no radica tanto en lo que pueda esclarecer de mi modo de pintar, como en que encuentra una analogía, una conexión o una simpatía entre usted y yo, cada uno jugando en su campo y sin querer interferir en el del otro. Esta conexión, por supuesto, tiene también sus limitaciones, y quiero asimismo hablarle de eso.

Para empezar, diría que usted y yo tenemos en común cierta rareza. Es probable que alguien quisiera llamar a esto heterodoxia, pero aquí los términos son complicados. Lo que podríamos llamar la ortodoxia en pintura es algo que se ha constituido históricamente desde el alto Renacimiento hasta —digámoslo así— el final de la segunda guerra mundial. Ésta es la época de vigencia del canon de las bellas artes (es relativamente similar para la música, pero en literatura, por ejemplo, la formación del canon es mucho más reciente). Antes de la época de las vanguardias hubo heterodoxos, como en todos los ramos, pero sin duda las vanguardias fueron y son heterodoxas en modo extremo. La mayor parte de los pintores de vanguardia, sobre todo con el paso del tiempo, han llegado a especializarse en algo que yo podría llamar anti-pintura. Esto —las cosas, por ejemplo, que hacían Duchamp o Tristan Tzara— fue muy saludable para los dogmas de la pintura ortodoxa, que habían empezado a entrar en una época de sopor

muy notable. Pero los pintores de vanguardia tienen la propiedad de ser anti-canónicos. Quiero decir que no constituyen un nuevo canon en la pintura (como, por ejemplo, el neoclasicismo frente al Barroco), simplemente deshacen el canon pero no hacen canon. Su carácter "revolucionario" solamente es comprensible si se observa en el contexto del canon de las bellas artes plásticas, la anti-pintura sólo tiene sentido con relación a la pintura y la heterodoxia solamente con relación a la ortodoxia. Yo, como los viejos Padres de la Iglesia, creo que es bueno que haya herejías, porque contribuyen a revitalizar el dogma, a deshabilitarlo. El dogma, una vez enfrentado a las heterodoxias, resulta fortalecido, renovado, reformado. Me gustó leer que, según usted, en mi pintura está implícita toda una historia de la pintura (se habrá fijado en que he dicho "una" historia, no "la" historia), porque creo que es así. Siempre me consideré un pintor en el sentido tradicional de la palabra. He sido un pintor más o menos canónico —dentro de mis habilidades, que no son gran cosa—, sólo que de un canon renovado por las revoluciones de los vanguardistas o, si quiere usted decirlo así, un pintor reformista, un pintor que propone reformas en el canon a la vista de las acciones revolucionarias. Pero nunca me he considerado vanguardista, nunca he pretendido ser anti-pintor (si lo he sido, fue a mi pesar). Los artistas (porque ni siquiera ellos mismos se llaman pintores) de vanguardia no hacen obras que impliquen la historia de la pintura más que negativamente: se consideran fuera de la historia de la pintura, se consideran posteriores a ella y ajenos a su jurisdicción. Pero en el siglo XX ha sucedido un fenómeno extraño. Aunque la pintura vanguardista no ha llegado a constituir un nuevo canon (sigue siendo percibida como anti-canónica allí donde vaya: las instalaciones, el *body-art* o el *land-art* no son algo a lo que nos hayamos acostumbrado como, según se dice, se acostumbraron los espectadores europeos a mirar cuadros impresionistas que en principio les habían parecido horribles, de la misma manera que no nos hemos acostumbrado a la música atonal un siglo después de Stockhausen), sin embargo, a fuerza de dominar las instituciones y el mercado, ha intentado presentarse como una nueva ortodoxia. Esto, a mi modo de ver, es, en el mejor de los casos, ridículo, y, en el peor, catastrófico. La heterodoxia de Duchamp está llena de sentido, incluso de buen sentido, con toda su perversidad. Pero ese sentido se traiciona precisamente cuando se quiere hacer una Academia de las Bellas Artes Duchampianas. Para Duchamp eran importantes Monet y Rafael. Pero quienes consideran a Duchamp como el clásico a partir del cual aprenden el oficio, ya no tienen nada que ver con Rafael, con Monet ni con Rembrandt. La diferencia entre lo ortodoxo y lo heterodoxo no es so-

lamente, como decía Humpty Dumpty, cuestión de poder, y pretender erigir una ortodoxia de la heterodoxia es algo tan descabellado –y agotador– como la “revolución permanente”, el orgasmo ininterrumpido o el éxtasis continuo: las revoluciones, las insurrecciones, son, por su propia naturaleza, excepcionales. Si todo es excepcional, entonces nada lo es. Esto creo que, en muy buena medida, pasa en estos días entre nosotros. Y por eso he resultado un pintor heterodoxo, simplemente por ser demasiado ortodoxo (aunque un ortodoxo no ingenuo, un ortodoxo reformista que revitaliza el dogma incorporando los hallazgos de los revolucionarios), por pretender seguir siendo pintor cuando la anti-pintura se había convertido en la nueva ortodoxia, cuando lo que procedía era asegurar (en nombre de la vanguardia, del progreso, de la tecnología) la muerte de la pintura. No digo que esto sea bueno o malo, ni siquiera que yo esté en lo cierto o equivocado.

Digo que a usted le ha pasado, a mi modo de ver, una cosa parecida como filósofo. La constitución del canon de la filosofía comienza con Sócrates, y es más larga y variada. Tomás de Aquino no pertenece al mismo canon que Aristóteles, pero es canónico justamente porque se remite a Aristóteles. Descartes es un tipo de filósofo diferente de los dos anteriores, pero aún es un filósofo porque, como luego hará Kant al renovar una vez más el canon, se remite a Platón, a Aristóteles, a Leibniz. Pero tengo la impresión de que después de Hegel se produce un acontecimiento diferente. Aparecen algunos anti-filósofos o filósofos de vanguardia que tematizan la muerte de la filosofía, que no se ven a sí mismos como filósofos sino como gentes que van a pensar después del final de la historia de la filosofía, revolucionarios que se proponen terminar con la anquilosada filosofía y sustituirla por algo diferente. Del mismo modo que entre los pintores vanguardistas existía hasta hace no mucho un proceso persecutorio (se acusaban unos a otros, o mediante sus críticos aliados, de no ser lo suficiente vanguardistas, lo bastante revolucionarios, se descubrían restos figurativos en unos, restos representativos o narrativos en otros, restos artesanales, o burgueses, etcétera), también ustedes los filósofos han sufrido algo parecido.

Durante décadas, los antifilósofos marxistas (que ya no deseaban interpretar el mundo) se han acusado mutuamente de ser demasiado filosóficos, demasiado hegelianos, demasiado platónicos. Después, los antifilósofos positivistas (que proponían la sustitución de la filosofía por la ciencia) se criticaban unos a otros porque se encontraban residuos metafísicos, residuos mentalistas, residuos racionalistas, etcétera. En el caso de los anti-filósofos nietzscheanos (que ya no admitían ninguna verdad ni ningún ídolo), a los que usted ha estado más

ligado, después de que Nietzsche declarase muerta la metafísica, vino Heidegger a sugerir que Nietzsche era, en realidad, un metafísico inconsciente. Y esto duró hasta que su amigo Derrida se propuso mostrar que el propio Heidegger era, sin quererlo, un metafísico en muchas de sus aserciones. Hoy día, la ronda termina con Richard Rorty —ese Hume de nuestros días que recorre el mundo despertando a los deconstructivistas de su sueño dogmático—, que también nos ha enseñado que incluso Derrida es demasiado metafísico. Todo esto ha sido enormemente positivo, pero Nietzsche tiene sentido contra Platón, Marx contra Hegel y Wittgenstein contra Descartes, y es saludable su heterodoxia para que los dogmáticos despierten de sus sueños platónicos, hegelianos y cartesianos. Ahora bien, querer convertir a Marx, Nietzsche y Wittgenstein en un nuevo canon filosófico (que podría prescindir de Platón) es una barbaridad, pretender sustituir la polémica entre Platón y Aristóteles, o entre Hegel y Schelling, o entre Spinoza y Descartes, por las discusiones ultra-academicistas de Derrida con Lacoue-Labarthe es un desvarío.

Me parece, por tanto, que en el siglo XX ha habido una corriente anti-filosófica, tan importante en su lucha contra el canon soporífero y reaccionario, como estéril en cuanto se ha institucionalizado. Las universidades marxistas (las de la antigua Unión Soviética) curiosamente hacían comenzar la filosofía con Marx (es decir, con la muerte de la filosofía), y no creo que de esa pretensión de canonizar lo anticanónico haya salido nada digno de mención. También los positivistas fundaron departamentos de filosofía positivista, según los cuales la filosofía comenzaba con Wittgenstein y el Círculo de Viena, no habiendo tenido hasta entonces más que ilustres precedentes, y esta situación fue bastante infructuosa al menos hasta su mestizaje con los pragmatistas norteamericanos y, después, hasta el desembarco de los frankfurtianos. Sus amigos los nietzscheanos (especialmente Derrida, Foucault y Lyotard) también han llegado a ser dominantes en algunas universidades norteamericanas, dando lugar a la herejía institucionalizada de lo políticamente correcto o, de otro modo, sustituyendo la filosofía por los llamados estudios culturales, como los marxistas querían sustituirla por una ciencia llamada materialismo histórico y los positivistas por el análisis lógico. Tampoco sé que de esto haya surgido nada bueno, sino algunas acémilas que se empeñan en probar que toda mi pintura se deriva de mi condición de homosexual sadomasoquista irlandés (porque ignoran que eso no es más que un rumor que hice circular por consejo de mi marchante).

Creo, por ejemplo, que es usted más un filósofo (en el sentido tradicional de la palabra) que un anti-filósofo de vanguardia, porque en su filosofía está



implícita toda una visión de la historia de la filosofía. En su sistema, los nombres de Platón, Duns Scoto, Spinoza, Descartes, Husserl o Leibniz desempeñan un papel similar al que cumplen en mi pintura los relieves egipcios, Miguel Ángel, Velázquez o Monet. Más que desarrollar una ortodoxia nietzscheana, creo que usted se propuso una reforma de la filosofía que permitiese tomar en cuenta el impacto que supuso Nietzsche y mostrar que, más que romper con la filosofía y decretar el final de su historia, se trataba de seguir una tradición, aquella en la que estuvieron Parménides, los estoicos, Scoto, Spinoza, etcétera. Por todo esto yo diría que, mientras que sus colegas Foucault, Derrida y Lyotard querían, al menos en algún tiempo, ser otra cosa que filósofos (arqueólogos, gramatólogos, deconstructivistas, microfísicos, posmodernólogos), y contribuyeron (quizá a su pesar, eso no lo sé) a construir una ortodoxia de la heterodoxia (la ortodoxia de la discontinuidad, de la *différance* o del diferendo), usted, al menos hasta —o desde— cierto momento, quería simplemente ser filósofo, lo que le convertía en alguien bastante heterodoxo. Y, para colmo, usted se suicidó, como Sócrates, cuando estaba condenado a muerte por un tribunal (médico).

Hay otra analogía, y es que usted y yo somos retratistas. Sus amigos Foucault, Derrida y Lyotard son más bien paisajistas, usted es, como yo, retratista. Me gustó mucho leer su teoría del retrato, porque coincide con la mía. Dice usted que hacer un retrato es como hacerle al retratado un hijo como resultado de una violación: la criatura, aunque monstruosa, debe parecerse a sus dos padres. Pero dice, también, que en el caso de Nietzsche le pasó a usted lo contrario: fue Nietzsche quien lo sedujo a usted, y quien le hizo concebir esa criatura monstruosa que es su monografía sobre el pensador alemán. Esto es exactamente lo que yo hacía cuando pintaba retratos. Me dejaba poseer por la sensación, por el impacto que los retratados provocaban en mi sistema nervioso, y de ahí salían esas criaturas monstruosas que son mis retratos. Lo único es que usted siempre tuvo la prudencia de retratar a personas muertas (incluso esperó a que murieran sus amigos Chatélet y Foucault para retratarlos). Yo, que pintaba personas vivas, siempre tuve algo de mala conciencia con respecto a este asunto. Siempre supe que las personas a quienes retrataba se veían (o pensaban que los demás les verían) mucho más sórdidos, siniestros y horribles de lo que en realidad eran. Y, desde luego, si mis retratos se mirasen como intentos de reflejar el aspecto de esas personas, serían muy crueles deformaciones de ellas, muy despiadados. En fin, supongo que cuando usted retrataba a Leibniz, o a Spinoza, o a Hume, muchos le dirían: No, no son tan feos como tú los pintas. Pero yo no quería pintar su aspecto, quería, como usted ha escrito, pintar la sen-

sación. No pintaba a esas personas, ni mi percepción de ellas, ni las emociones que despertaban en mí, ni lo que sentía hacia ellas o lo que suponía que ellas sentían hacia mí, ni trataba de retratar su interior o el mío, pintaba algo que estaba a medio camino entre los retratados y yo. Si hubiera que establecer una tabla de correspondencias, yo diría que la figura humana (que en realidad yo no copiaba nunca de los cuerpos de los retratados, sino que aprendía de fotografías o manuales de anatomía) corresponde en el cuadro a mi sistema nervioso (que en ese momento no era mío, era simplemente el sistema nervioso, un campo de fuerzas cualquiera). Para pintar la deformación que la sensación impone al sistema nervioso es preciso pintar algo que resulte deformado (que, en mi caso, son esas torsiones o mutilaciones horribles de los cuerpos y los rostros, esos gestos desencajados): necesito rostros y cuerpos porque no se puede (al menos yo no puedo) pintar directamente la sensación, la deformación, sino como deformación de algo, aunque para mí lo principal sea la deformación y no lo deformado. Creo que podríamos decir que, a diferencia de otros pintores (quizá), para mí lo principal no es el rostro o el cuerpo y lo secundario el gesto o la postura, yo quiero pintar únicamente gestos y posturas, los cuerpos y rostros son meros soportes para lograr esa finalidad (por eso soy un poco despiadado deformándolos y desarticulándolos, despellejándolos y descoyuntándolos). Cuando alguien hace un gesto o un movimiento que me produce una sensación, no veo un rostro haciendo un gesto o un cuerpo haciendo una postura, veo un gesto que se sirve de un rostro para expresarse, veo una postura que se materializa en un cuerpo. No creo que mis cuadros sean, como a veces se ha dicho, obscenos y abyectos. Al contrario, lo que me parecería obsceno sería pintar un rostro sin gesto, un cuerpo sin postura, un sistema nervioso sin deformación. Cuando pinto un cuerpo o un rostro, no intento reflejar la decadencia o la decrepitud, que es otra estupidez que a menudo se ha dicho sobre mis figuras, intento fabricar un cuerpo al servicio de la sensación, al servicio de la deformación, y por tanto, nada está justificado en ese cuerpo a menos que sufra esa deformación o permita verla. No quiero pintar un cuerpo deformado por una sensación, quiero pintar el cuerpo de la sensación. Algo que no es en sí mismo visible, y de lo cual, por tanto, no hay modelos visuales. Yo no pinto a las personas más abyectas de lo que son (ésta es una impresión que tienen aquellos cuya mirada está envenenada por lo narrativo y ensuciada por los sentimientos personales). Lo que sí es cierto es que este tipo de pintura tiene un riesgo: el sensacionalismo, el exhibicionismo. Siempre se está a un paso de eso, y probablemente en más de una ocasión no he sabido contenerme lo suficien-

te como para no dar ese paso (si me lo permite, creo que usted también sucumbió a este peligro cuando empezó a decir que lo que usted hacía no era filosofía sino esquizo-análisis, y cuando sugirió —es verdad que esta enfermedad le duró poco tiempo— una manera de “realizar” su filosofía en una clase de revolución llamada “revolución molecular”: eso le llevó a las primeras páginas de los diarios y a los primeros puestos de las listas de ventas, pero fue un formidable equívoco tras el cual usted, prudentemente, decidió pasar de nuevo a la clandestinidad).

En fin, sus retratos son algo similar. Usted no quiere hacer un retrato del filósofo Leibniz que pudiera considerarse como un capítulo de un libro de historia de la filosofía. Usted parte de eso que llama el cerebro, el plano cerebral del pensamiento, e intenta señalar el impacto que en ese plano produce el acontecimiento que denominamos “Leibniz” o, con sus propias palabras, no tanto Leibniz sino “el efecto Leibniz”. No hay que hacer un retrato de Leibniz para una galería de personajes históricos relevantes porque Leibniz sea (como se dice) “muy importante” (según la opinión autorizada de los expertos), sino que hay que mostrar en vivo la importancia de Leibniz, hay que poner de manifiesto los efectos que sobre el cerebro o sobre el pensamiento tiene esa sustancia llamada “Leibniz”. Creo que, cuando usted hacía retratos filosóficos, se dejaba poseer por los conceptos del filósofo retratado, como quien experimenta con drogas, como quien prueba sobre sí mismo una sustancia química para registrar sus efectos. Si yo pinto la sensación, usted retrata la concepción. El modo como se hacen los conceptos de Leibniz: no hace usted una relación de los conceptos de Leibniz, sino que da una receta (práctica) de cómo pueden hacerse. Esto tiene que ver, también, con su teoría acerca de las relaciones entre la obra y la vida. Cuando todos esos papanatas que hoy escriben sobre mí creen encontrar en mi vida (privada) las experiencias-clave que explicarían mi obra, no se dan cuenta de que las únicas experiencias-clave de mi vida son mis obras, de que la única vida que he conseguido salvar de la quema (o de la demolición, como dice esa cita de Fitzgerald que a usted tanto le gusta) es la de esas sensaciones que he conseguido conservar en mis cuadros. Por lo mismo, lo único que a usted le interesa de la biografía de Leibniz, de la de Spinoza o de la de Nietzsche, no es la “novela” de su vida, sino la parte de vida que han conseguido convertir en conceptos, en conceptos vivos, llenos de vida. Lo demás (la vida privada de los filósofos, los pintores y cualquier otra persona) no es más que una suma de miserias. También me ha gustado leer lo que usted dice de los psicoanalistas: uno sueña que “pegan a un niño”, y enseguida viene el psicoanalista a reti-

rar de la imagen toda la fuerza que procede de la indefinición del “pegar” y del artículo indeterminado, para restregarte por el rostro que en realidad es tu padre que te pega a ti. Eso me sucedió en mis entrevistas con David Sylvester: me insistía tanto en que si yo pintaba un cuadro sobre el Papa eso debería tener que ver con mi padre...

Usted dice: el pintor no pinta un cuerpo con sus órganos, pinta una superficie sensible deformada por una sensación, poblada de unos órganos efímeros que no son los brazos, las piernas o las manos de los que se ocupan los tratados de anatomofisiología, sino órganos inéditos y efímeros que no duran más que lo que dura una sensación. Y, lo que es más importante, intenta (y, en el mejor de los casos, consigue) suscitar en el espectador esos órganos fantasmagóricos: ponerle al espectador ojos en el vientre, en las manos, en la nuca. Yo digo: lo que usted pinta cuando retrata a un filósofo no es un sistema dado con sus conceptos ya hechos, sino un plano de pensamiento desértico atacado por un movimiento de generación de conceptos, poblado de unas singularidades, de unas diferencias que no son las tesis o las opiniones de tal o cual autor, que pueden encontrarse en los manuales de historia de la filosofía, sino pensamientos inéditos y efímeros que no duran más que mientras se hacen, que no están vivos sino en la medida en que permanecen siempre a punto de venirse abajo (así es como Kant describía la intensidad de la sensación, según a usted le gusta recordar, por su aproximación a cero) o siempre están en estado naciente. Acabo de leer un artículo que usted publicó unos días antes de su muerte, que se titula “una vida”, y en el cual, curiosamente, pone dos ejemplos de lo que entiende por “una vida”: un moribundo y un recién nacido. Por eso insiste usted a menudo en que la filosofía no es algo que esté ya hecho (y resguardado por los manuales de historia), algo que simplemente se trata de aprender. La filosofía, dice usted, hay que hacerla, los conceptos hay que hacerlos, hay que hacer que el pensamiento padezca la violencia del “efecto Leibniz” para que Leibniz le haga efecto al pensamiento. Y así es como los pensamientos tienen efectos: cambiando el pensamiento de quien los hace. Si sus retratos de Hume o de Spinoza, como mis retratos, parecen a menudo tan poco familiares, es justamente porque están poseídos por esa violencia. Uno no tiene, cuando lee su libro sobre Hume, la impresión de estar leyendo un libro sobre el David Hume —digámoslo así— divulgado y conocido, como supongo que alguien que conociese a Isabel Rawsthorne tampoco la reconocería a través de mis retratos de ella, porque usted no intenta reproducir a David Hume sino producir en el

lector "el efecto Hume", como yo intento, si me permite decirlo así, producir "el efecto Rawsthorne".

He aquí por qué me gusta su visión del arte, que es por lo mismo que me gusta su visión de la filosofía. Porque usted elimina la interpretación (o, si no la elimina del todo, al menos restringe su territorio). Déjeme que insista un poco en esto, porque creo que en ello reside su principal heterodoxia (y quizá también la mía, pero ahora quiero hablar de lo que usted dice de mi pintura como si yo nunca hubiese visto un cuadro del tal Francis Bacon). Si me permite decirlo así, creo que el terreno de quienes han estudiado el problema de la percepción desde el punto de vista de la filosofía se reduce a dos posiciones. Miro esta mesa y veo en ella un vaso. Hay un tipo de filósofo que diría: mi percepción del vaso debe ser descompuesta, analizada en una serie de átomos de sensación (que deben tener su correspondencia en el sistema nervioso) cuya suma constituye la imagen mental que llamo "vaso". Esto significaría que la visión se reduce a un proceso de lectura codificado cuyas unidades mínimas pueden aislarse y localizarse, y cuya combinación explicaría la totalidad de nuestras percepciones. Ver sería, en efecto, leer un texto cuyos grafemas serían esos átomos de sensación elementales, ver sería conocer las reglas gramaticales de combinación de esos elementos y saber descodificar el texto.

Ésta es una posición muy curiosa, porque, como es fácil darse cuenta, equivale a decir que la percepción está compuesta de elementos imperceptibles. Los átomos de sensación carecen de perceptibilidad, del mismo modo que los fonemas de una lengua carecen de significado. Y así como el significado se obtiene por combinación de elementos insignificantes, la percepción se produce por combinación de elementos imperceptibles. En ambos casos se encierra aquí un misterio inexplicable: cómo, a partir de lo imperceptible, puede nacer la percepción, cómo puede originarse el significado a partir de lo no significativo. Como usted sabrá mejor que yo, cuando a Descartes (uno de los partidarios de esta posición) le preguntaban qué aspecto (visual) tendrían estos átomos de sensación, respondía que para saberlo haría falta que tuviéramos otros ojos en el interior del cerebro, además de los que tenemos en la cara. Como no los tenemos, no podemos ver lo que nos hace ver, pero podemos imaginarlo. Descartes imaginaba estos átomos como figuras geométricas abstractas cuya combinación y composición (reducible a un cálculo matemático) sería la sintaxis del texto que la mente descodifica como imágenes visuales. Como el misterio —¿por qué la combinación de tales átomos insignificantes o imperceptibles da lugar a tal significado o a tal percepción?— es inexplicable, la única manera

de resolverlo es mantener que se trata de correspondencias garantizadas por las reglas de un código. Descartes decía que este código había sido establecido por Dios —él hablaba de “instituciones de la naturaleza”— y, por tanto, se trataría de la sintaxis del Libro de la Naturaleza.

Ésta es una posición que siempre me ha parecido fascinante: no podemos ver aquello gracias a lo cual vemos. En esta posición, el cuerpo aparece como algo irreducible: las percepciones de la mente, las imágenes mentales, como la del vaso, son los efectos de mecanismos corporales imperceptibles; si no tuviéramos un cuerpo, un sistema nervioso donde se alojan esos átomos imperceptibles de la percepción, no tendríamos en absoluto percepciones ni imágenes mentales. Es curiosísimo: lo físicamente real no es el vaso (que no es más que una imagen mental, que no tiene más realidad que su realidad psíquica o psicológica), sino los átomos de sensación. Es decir, la realidad física es imperceptible de forma inmediata y directa, sólo la conocemos traducida en términos psíquicos de imágenes mentales gracias a ese código prestablecido. Sin embargo, eso imperceptible puede ser reconstruido gracias a la promoción de modelos mecánicos susceptibles de cálculo matemático (que es, por otra parte, lo que hacen los físicos, que incluso construyen aparatos para “percibir” eso que es imperceptible: los átomos o las ondas, las partículas microfísicas de las cuales estaría “en realidad” compuesto el vaso). Resulta muy extraño pensar que este vaso que estoy viendo en realidad no existe fuera de mí (sino sólo en mi mente), que lo que en realidad existe fuera de mí es un conjunto de ondas, o de partículas, que no puedo ver, pero que puedo perfectamente calcular matemáticamente, e incluso puedo producir modelos informáticos —o, como ahora se dice, virtuales— que simulen el modo como, a partir de esas partículas elementales matemáticamente armadas, y mediante un sistema de codificación gráfica, se pueden obtener objetos visibles, perceptibles (creo que hay un parentesco entre la abstracción geométrica y la fascinación por la máquina, el maquinismo o el futurismo). Es cierto que estos objetos perceptibles artificiales —los objetos infográficos o virtuales— no son nunca percibidos como algo tan “natural” como el vaso, pero la razón de ello ya fue defendida por Descartes y Leibniz: no sabemos —y probablemente nunca llegaremos a saber— cuál es exactamente el código en el que Dios escribió el Libro de la Naturaleza, nos limitamos a imaginar uno cuyos resultados sean lo bastante aproximados a la realidad, partiendo de que el grado de aproximación siempre será mejorable, de que la digitalización siempre será susceptible de una más alta definición, puesto que la definición total exigiría un dispositivo cibernético que nadie está en condiciones de construir.

No necesito decirle que este tipo de filosofía de la percepción corresponde a una línea de la pintura occidental, la que culmina en la abstracción geométrica y que usted llama vía ascética u óptica. Quería simplemente mostrar que esto no pasa sólo en la pintura, como usted dice, sino también en la filosofía. Y que algo tendrá que ver todo esto, por ejemplo, con su admirado Spinoza, que quería tratar de las pasiones como un tratado de geometría se ocupa de líneas y superficies. Creo que hay muchos pintores que han sentido esta tentación: encontrar la infraestructura matemática de la visión, construir simulacros científicamente fundados del modo como llegamos a ver lo que vemos tal como lo vemos. Si la abstracción geométrica es una culminación de todo esto, es porque esas figuras abstractas son modelos de esos átomos imperceptibles de los cuales estaría compuesta la percepción. Es como si alguien descompusiera o analizara una imagen perceptiva en sus elementos imperceptibles y los pintara. Hacer visible lo invisible, que decía Klee y usted repite incesantemente. No dar cuenta de lo visible, sino darse cuenta de cómo llegamos a ver lo que vemos. Por eso se ha repetido, también hasta la saciedad, que los cuadros abstractos no tienen significado. No lo tienen en el mismo sentido en que no lo tienen los fonemas o los grafemas. Con ellos se hace el significado, pero ellos son insignificantes. Aquello con lo que se construye el significado visual no puede poseer significado visual. Es una fonología, como mucho una sintaxis, pero nunca una semántica. Creo que lleva toda la razón Lévi-Strauss cuando dice que se trata de elementos de la segunda articulación sin elementos de la primera. De la misma manera que, si se descompone una palabra en sus fonemas, se tiene la impresión de que se está destruyendo su significado y disolviéndolo en lo insignificante, la descomposición de la visión figurativa en esa suerte de imposible visión abstracta disuelve el significado perceptivo construyendo modelos —geométricos, abstractos— de lo imperceptible. Cuando un pintor nos hace ver, no algo visible, sino aquello que compone nuestra visión, realmente no nos da nada a ver, no nos ofrece nada perceptible; al descomponer la visión en sus elementos invisibles, en realidad descompone nuestra visión, nos ciega. Es, como usted dice, algo puramente óptico, pero no visual.

¿No ha habido algo semejante en filosofía? Recuerdo que Bertrand Russell estaba presentando a principios del siglo XX (justamente cuando el cubismo se hallaba en su apogeo) una doctrina llamada “atomismo lógico” que soñaba con descomponer el significado —esta vez el significado lingüístico— en sus elementos lógicos componentes, a partir de cuya combinación surgiría el sentido. La búsqueda de lo que Russell llamaba “el lenguaje lógico perfecto” me parece com-

parable a esa búsqueda de las formas ópticas perfectas que caracteriza la abstracción geométrica. También los lingüistas buscaban “estructuras profundas” (evidentemente, formales) a partir de las cuales derivar ese fenómeno de superficie que es el sentido. Y también el marxismo buscaba en la infraestructura económica la gestación de los significados superestructurales o ideológicos. Por no hablar del estructuralismo (que usted conoce bien). Todos ellos se dieron cuenta, sin embargo, de que eran capaces de descomponer pero no de recomponer, de que podían construir una sintaxis o una fonología pero no una semántica. De que el significado (por muy superficial que sea) añadía algo a las proposiciones, a las frases, a la infraestructura económica o a la estructura cultural, algo que no venía de las profundidades.

De ahí la otra posición, la segunda de las dos que antes enumeré. Miro esta mesa y veo en ella un vaso. Y hay otro tipo de filósofo que diría: mi visión del vaso no se puede analizar sin destruirla. Porque, en efecto, si la analizo, ya no hay vaso en absoluto. Veo el vaso como vaso. Desde luego que mi visión es una interpretación (si se quiere, incluso, una interpretación de datos sensoriales), pero la interpretación es absolutamente primera. La hipótesis de unos “átomos de sensación” a los que añadiría después mi interpretación es profundamente contraria a la experiencia. Los “datos de la sensación” o “átomos imperceptibles” son —justamente— una abstracción a partir del hecho concreto e irreducible de mi visión del vaso como vaso. Nunca, decía Heidegger, oigo un ruido, siempre es el ruido de un coche, de una silla que se arrastra, de una explosión o de unos pasos en la noche.

Toda sensación está inmersa en una percepción que la interpreta, la sensación no es más que una abstracción a partir de lo real y concreto, que es la percepción. No hay duda de que ver es leer —pues esto mismo que yo interpreto como vaso otro podría interpretarlo como florero, cubilete o cenicero—, pero eso mismo prueba que el sentido no viene de las profundidades de una estructura mecánicamente articulada y simulable o matemáticamente calculable por combinatoria de elementos; si interpreto el vaso como vaso no es a causa de los átomos de sensación de los cuales estaría hecha mi percepción (porque en ese caso, si tal es el Código en el cual Dios ha escrito el Libro de la Naturaleza, todo el mundo tendría que interpretar el vaso como vaso, lo cual no sucede), sino porque la interpretación me precede, es la que posibilita mi percepción del vaso como vaso, no estoy inmerso en un mundo de cuerpos mecánicos y de impulsos nerviosos, sino en un mundo simbólico-cultural de significados trabados unos con otros, mi percepción no es hija de mi cuerpo sino del Espíritu, el sen-



tido no viene de las profundidades sino de las alturas. La percepción no está compuesta de nada, nace ya toda hecha, armada de una pieza. El significado no se deriva de las leyes mecánico-matemáticas de composición del significante. No se puede analizar, porque es sintético por naturaleza. Aquí volvemos a encontrarnos con un misterio inexplicable. ¿Por qué interpretamos el vaso como vaso y no como palillero? Lo único que se puede responder es que todo depende del contexto. Pero, si el sentido de las palabras y de las cosas depende del contexto, ¿de qué depende el contexto? Pues el caso es que el contexto sólo puede describirse mediante palabras, de tal modo que el contexto a su vez depende de las palabras: hay palabras (iniciales, inaugurales, auténticas, originarias) que hacen contexto, que crean mundos (son las de los poetas). Y hay palabras (secundarias, derivadas, inauténticas, falseadas) que se limitan a habitar (es decir, a significar) en esos mundos. No es el Libro de la Naturaleza, sino el de la Cultura, el que contiene las claves del sentido.

Aquí, el cuerpo es sometido a una suerte de eliminación (es decir, sólo existe en la medida en que sea un cuerpo interpretado); puesto que la percepción (en cuanto interpretación) no se compone de sensaciones, la sensación misma queda eliminada y convertida en una abstracción (eso inauténtico y derivado que se sigue de la interpretación y que sólo tiene sentido gracias a ella). Antes de la interpretación no puede haber nada o, justamente, sólo la nada, el caos, lo informe, contra lo cual se enfrenta el poeta que dice la palabra inicial. Diríamos que también en este caso la realidad física es imperceptible de forma inmediata, sólo podemos percibirla, verla, interpretada, lo que sucede es que es la interpretación lo que aquí se convierte en directo e inmediato. Si retiramos la interpretación, solamente queda el caos, no podemos ver nada. De ahí, en pintura, el informalismo. Si sometemos un objeto a dos contextos —es decir, a dos mundos, es decir, a dos interpretaciones— diferentes, en realidad, dado que el significado procede del contexto, tendremos dos objetos completamente distintos. De ahí, en el arte, el urinario de Duchamp y todo el arte conceptual. También ésta es una posición curiosa: viene a decir que no hay hechos, sino únicamente interpretaciones de los hechos y materia amorfa (siendo la materia amorfa asimismo otra abstracción, pues finalmente es imposible sustraerse a alguna interpretación —pensemos en el test de Roscharch—, por lo cual se habla con razón de un informalismo abstracto). Resulta extraño pensar que no orinamos sobre urinarios, sino sobre interpretaciones. Al poner de manifiesto la interpretación (o bien el hecho de que sólo lo amorfo escapa a la interpretación), se recurre a otro modo de hacer visible lo invisible o de hacer ver lo que nos hace ver. Creo

que también esto tiene sus correlatos filosóficos: lo dionisiaco como tendencia a la disolución y la desintegración caótica, por una parte, lo fenomenológico, lo hermenéutico, más apolíneo y constructivo, con su a priori de la interpretación y el prejuicio, por la otra. Hay, sin duda, en la historia de la pintura, una línea dionisiaca, gótica, bárbara como usted dice, y uno tiene la impresión de que el *dripping* de Pollock es el definitivo desbordamiento de esa carne excedente que ya amenazaba con destruir la forma del cuerpo en las figuras de Miguel Ángel, la vida inorgánica que habita dentro de lo orgánico. Aquí no se pretende tanto dar cuenta de cómo llega a hacerse nuestra visión cuanto deshacerla, disolverla, en una suerte de pulsión de muerte. Al contrario, la tendencia fenomenológica o hermenéutica tiene más que ver con el principio del placer, la travesura, la compulsión a la reinterpretación, a encontrarle un sentido (hasta la paranoia de la sobreinterpretación). Si en la otra posición se trataba siempre de significantes sin significado, aquí se trata más bien de significados sin significante (pues en realidad el objeto es nada, lo es todo el concepto, la interpretación, la función, el contexto). Es una semántica sin fonología ni sintaxis. Puesto que las percepciones (en cuanto interpretaciones) son indescomponibles (su descomposición equivale a su disolución dionisiaca en el caótico abismo), son también mutuamente irreductibles e inconmensurables. Ésta es la famosa irreductibilidad entre contextos diversos con la que tanto disfrutaban sus amigos Foucault, Derrida y Lyotard. Naturalmente, al no tener base alguna (al haber renunciado a la estructura profunda, al significante) para preferir una interpretación mejor que otra, el conflicto de las interpretaciones se convierte de inmediato en una cuestión de poder. Y esto hace que, paradójicamente, los filósofos de la diferencia hayan terminado dando lugar a la guerra de las identidades.

Ahora bien, creo que usted descubrió otra línea en la historia de la filosofía, y por eso me atribuye un lugar intermedio entre lo óptico y lo manual, entre lo ascético y lo bárbaro. Usted no es un positivista ni un fenomenólogo y, a pesar de su cariño por Nietzsche, creo que tampoco es del todo dionisiaco. Usted ha escrito una *Lógica del sentido* y una *Lógica de la sensación*, pero no una sintaxis lógica ni una fenomenología de la percepción. A usted la percepción no le interesa. O, digámoslo de este modo, si mira hacia esta mesa y percibe un vaso, entonces no hay nada interesante. Lo interesante empieza, para usted, cuando siente algo que no puede ver, que no puede percibir. *Hay algo extraño en ese vaso*. Pero, si descendiendo hacia las profundidades descomponiendo mi percepción del vaso, la extrañeza desaparece (allí todo es extraño, y por tanto nada lo es). Si asciendo hacia las alturas en busca de la interpretación en la cual se apo-

ya mi percepción, también la extrañeza desaparece, porque allí todo me es familiar. Lo extraño está en mi visión del vaso, pero no puedo verlo cuando lo percibo o cuando lo interpreto, se sustrae a mi mirada. Es un elemento decididamente no-figurativo, pero no es abstracto, ni geométrico, ni mecánico. No es una interpretación, no es el ruido de un coche, de una silla que se arrastra, de una explosión o de unos pasos en la noche. No tiene forma ni se explica por el contexto. Es una sensación, una intensidad. Podríamos decir que es amorfo, pero si convierto el vaso simplemente en una mancha de materia, como si lo disolviera mediante un ácido, ya no siento nada (yo, como pintor, tengo que hacer verdaderos esfuerzos para que los cuerpos de mis figuras no se escapen por sus bocas, por las yemas de sus dedos, por sus vientres, por sus narices). La sensación es una deformación: no es una interpretación porque no la siento como vaso ni como ninguna otra cosa; tampoco es un impulso nervioso o una partícula física o sintáctica, porque no pertenece a mi mirada. Sólo puedo sentirla como una deformación de la figura o como una deformación del ojo, que no es un elemento componente de un cuadro figurativo o narrativo, pero tampoco algo que pudiera interpretarse en función del contexto, porque se trata de algo completamente liberado de todo contexto. Lo que yo haría entonces sería pintar el vaso —un vaso cualquiera, porque ni siquiera sería este vaso, sino un simple vaso común y corriente—, pero haciéndole sufrir una deformación que hiciese visible esa extrañeza invisible que siento en mi visión —haciendo subir a la superficie del sentido (de lo sentido) el elemento informal y amorfo que late en mi percepción pero que no puede reducirse a ella—. Digamos que esto me emparenta con la primera filosofía de la percepción que antes he resumido, en el sentido de que pienso que hay algo irreductible a la percepción, a la mirada, a la interpretación, pero al mismo tiempo me separa de ella, porque para mí ese algo irreductible —a saber, la sensación— no es abstracto, ni mucho menos geométrico, no es figurativo pero tampoco abstracto ni informal. Es algo para cuya expresión necesito la figura. Digamos que la figura es el conjunto mínimo de condiciones restrictivas que permite ver algo que no es figura. Con todo, la sensación no es ficticia, ni imaginaria. Es perfectamente real y concreta, aunque su realidad sea de otro tipo que la de la mirada. Por muy fantásticas que puedan parecer las escenas de mis cuadros, lo que yo pinto existe realmente, aunque sea en un nivel distinto al de la figuración, al de la narración y la representación. Lo que la gente suele hacer en este punto es decir: bueno, la pintura canónica y tradicional siempre ha sido narrativa, figurativa, representativa, si Bacon quiere hacer otra cosa, entonces es que Bacon es un anti-pintor de van-

guardia que trabaja tras la muerte histórica de la pintura. Y lo que me gusta de su libro es que usted —y en esto reside su heterodoxia y, si usted está en lo cierto, también la mía—, usted dice: no, la pintura nunca ha sido representativa, ni figurativa, ni narrativa, la pintura siempre ha querido pintar la sensación, y precisamente por eso Bacon es un pintor y no un anti-pintor.

Bueno, ya sé que en este punto usted y yo no estamos del todo de acuerdo. Antes de leer su libro, pensaba que la pintura sí que había querido ser, en otro tiempo, narrativa o figurativa, al menos en parte, y que hoy día ya no lo intentaba porque esas funciones habían sido asumidas por la fotografía y, luego, por los demás medios visuales. Pero me pareció formidable leer en su libro la idea de que la fotografía nunca ha querido representar la realidad sino más bien sustituirla, reinar sobre el ojo y no someterse a él. Lo que ocurre es que los pintores lo han intentado de dos maneras: por una parte, han querido escapar del control de la narración y la figuración (y, en definitiva, del control del lenguaje) ateniéndose a una visualidad pura, a algo puramente óptico, intraducible en términos lingüísticos; por la otra, se han sumergido de tal modo en lo narrativo y figurativo que han reducido la interpretación de una obra de arte al modelo de lectura de un texto (con lo cual la producción de sentido se reduce a la variación del contexto), y sólo han dejado, como posibilidad de escapar a la interpretación, el puro informalismo caótico y matérico. Entre esos dos extremos, según usted, hay otra posibilidad: no un ojo sin manos, un código puramente óptico, no una mano sin ojos, una materia que no admite figura ni historia, sino un ojo que toca, la invención de un nuevo órgano de visión que permite ver la sensación, que permite ver allí donde no hay mirada.

Esto es lo de menos. En cualquier caso, lo que me interesa es que a usted le ha pasado lo mismo. Al leer sus libros, sobre todo sabiendo que usted es compañero de generación de Lyotard, Foucault y Derrida, la gente se decía: bueno, éstos son anti-filósofos que sostienen que, desde Parménides para acá, todo el mundo ha querido someter el pensamiento a la identidad, a la semejanza, a la analogía, mientras que estos franceses liquidan la historia de la filosofía para pensar ahora otra cosa que ya no cabe en ella, la diferencia, la pura diferencia. Pero usted no decía eso. Usted decía que los filósofos (al menos algunos) siempre han querido pensar la diferencia, que eso no es una ocurrencia de los antifilósofos de vanguardia. Por eso su diferencia no se puede reducir a una identidad. Usted no es el filósofo de las diferencias (es decir, de otras identidades presuntamente distintas de las dominantes), sino el filósofo de la diferencia, es decir, de la no-identidad, el filósofo de los que no tienen identidad. Ésta es la razón

por la cual, por mucho que se empeñen, nadie podrá hacer una biografía de usted ni de mí (hemos perdido enteramente nuestra vida en nuestras obras). La sensación, como el concepto, no tiene historia. No porque sea algo eterno, salvado del paso del tiempo, sino únicamente por su extremada pobreza. Sus libros, como mis cuadros, no son instrumentos de la memoria, sino testimonios de lo irremediablemente perdido para la historia. No cuentan historias, sólo sirven para pensar (poniéndole a los conceptos ojos y manos) o para sentir (poniéndole a la gente ojos y manos donde no los tenía), cosas ambas que nada tienen de profundidad ni de altura, que son simplemente superficiales.

Atentamente,  
(*firma ilegible*)



## EL CONCEPTO DE LA ASFIXIA

No es usual considerar el estilo como algo importante en filosofía. Al contrario, lo usual es pensar que los filósofos estilistas son más literatos que filósofos, y que quienes actualmente se preocupan de la cuestión del estilo en filosofía son los responsables de la "literaturización" de la filosofía, es decir, de su pérdida de especificidad, de su abandono del "arduo trabajo del concepto" y de su deserción de la sistematicidad, y que este proceso de disolución —del cual la Corporación culpa unánimemente a los deconstructivistas y posmodernistas— encuentra su desembocadura natural en la presente crisis institucional de la filosofía, obligada a menudo a refugiarse humillante y vergonzosamente en los Departamentos de Literatura (mientras éstos duren).

Deleuze es un autor que, en general, ha perdido poco el tiempo y, por tanto, no ha dedicado ni una sola línea a este debate pretendidamente crucial —pero al final trivial— entre corporativistas conservadores y deconstructivistas disolventes, polémica en la cual, como suele suceder en todos los debates triviales, es posible que ambas partes tengan algo de razón. Deleuze ha perdido poco el tiempo, porque casi todo el que ha tenido lo ha dedicado a dar clases de filosofía y a escribir libros de filosofía. A pesar del papel tan relevante que en su obra desempeña la literatura, las referencias directas al estilo en filosofía son muy escasas y poco importantes en sus escritos anteriores a 1976. Claro que se puede sostener con razón que había pensado y escrito mucho sobre eso mismo que luego denominará "estilo", pero no deja de llamar la atención que tales pensamientos no aparezcan tematizados bajo el rótulo "estilo" más que a partir de un determinado momento, momento que podemos cifrar, muy aproximadamente, en torno a la fecha recién mencionada. Y no es menos llamativo el hecho de que, a partir de esa fecha, las referencias al estilo sean constantes y vayan en aumento.

De modo que el primer problema que deseo plantear es simple y preciso: ¿por qué, en determinado momento de su obra, Deleuze sintió la necesidad de

utilizar el término “estilo” y de relacionar la filosofía con el estilo? ¿Cómo y por qué descubrió Deleuze la cuestión del estilo en filosofía, cómo y por qué tomó conciencia de ella (por mucho que antes de esa toma de conciencia ya hubiera estado presente en su obra de modo implícito)? ¿Cómo y por qué esta cuestión del estilo en filosofía se volvió importante para Deleuze? Naturalmente, este problema sólo puede atacarse desde las consideraciones del propio Deleuze acerca del estilo, desde sus propias definiciones, que tendremos que examinar.

Pero, por otra parte y como he sugerido al principio, existe una tendencia a considerar que, en filosofía, el estilo literario y el sistema conceptual se encuentran en proporción inversa. Sin necesidad de tomar partido por ninguna de las dos opciones que antes he caricaturizado como “conservadurismo corporativo” y “deconstructivismo disolvente” (que son en realidad dos modos de academicismo viciado), todo parece indicar que ese tipo de “inversión de las proporciones” sería la que podría explicar las diferencias que separan la *Ciencia de la lógica* de Hegel del *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, consideradas ambas obras como libros de filosofía. Lo curioso es que, al menos hasta cierto momento, las obras de Deleuze –sus monografías de historia de la filosofía e incluso sus trabajos de doctorado–, se parecen bastante más, en su forma, al modelo hegeliano que al modelo nietzscheano, por decirlo de este modo, parecen empeñados en lo sistemático y en lo conceptual y no demasiado proclives a lo literario. No así en el contenido, ciertamente. Términos como “sistema filosófico” y “concepto” aparecen siempre tratados de forma despectiva o marginal (del lado, por decirlo así, del enemigo) en obras como *Nietzsche y la filosofía*, *Proust y los signos*, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. De nuevo aquí habrá quien piense, probablemente con razón, que se trata de textos enormemente sistemáticos y conceptuales, pero también de nuevo resulta interesante que no sea éste el punto de vista del propio Deleuze sobre su obra antes de cierta fecha, fecha que, para mayor perplejidad, coincide en términos generales con aquella otra que antes señalamos como punto de inflexión de la cuestión del estilo, alrededores de 1976. Ya al final del libro escrito con Claire Parnet y publicado en 1977 (¿no es en sí mismo paradójico que un autor que ha definido la tarea de la filosofía como inversión del platonismo y que se ha opuesto sonoramente a la concepción de la filosofía como diálogo escoja precisamente el título *Diálogos* para una de sus obras?), aparece una reivindicación de los conceptos, una redefinición del “concepto de concepto” que ahora permite a Deleuze estar de parte del concepto y no en su contra, actitud ésta que constituirá



ya un *leitmotiv* de su discurso a partir de 1980. En ese año aparece *Mil Mesetas*, y en la primera entrevista que Deleuze concede a propósito de esta obra, la considera abiertamente como un sistema filosófico. En una carta a Jean-Clet Martin publicada en 1993, comienza su exposición con una declaración contundente: "Creo en la filosofía como sistema".

Éste es, pues, el segundo problema que me gustaría proponer: ¿por qué, en el mismo momento en que la cuestión del "estilo" se torna importante para Deleuze, por qué en ese mismo momento aparecen en su obra las tesis de que la filosofía tiene como tarea forjar conceptos y de que debe constituirse como sistema? ¿Qué tienen en común estas dos cuestiones —la del estilo y la del sistema de conceptos— que aparentemente se encuentran siempre en proporción inversa en el discurso de la filosofía? ¿Cómo percibe Deleuze esa comunidad presuntamente imposible?

El último párrafo del "Prefacio" a *Diferencia y repetición* contenía una declaración profética de Deleuze: "Se acerca el día en el cual ya no será posible escribir libros de filosofía como se ha venido haciendo desde hace mucho tiempo". Se notará que esta declaración no habla de una nueva filosofía sino de un nuevo tipo de libro de filosofía, no de otra manera de pensar sino de otra manera de escribir libros de filosofía y, en suma, de un nuevo estilo. Esa hora, que se acercaba en 1968 —fecha de publicación de *Diferencia y repetición*—, no llegará para Deleuze hasta 1980, fecha de publicación de *Mil Mesetas*, libro escrito con Félix Guattari y del que dirá, como acabamos de recordar, que pretende constituir un sistema filosófico, que es su primer libro de conceptos —cada "meseta" es un concepto, y el "rizoma" que forman las mesetas es un sistema—, y libro al que se referirá en una entrevista de 1988 diciendo: "Ahí es donde, a mi modo de ver, hemos estado más cerca de un estilo". Así pues, los dos problemas anteriores —por qué es importante el estilo en filosofía y qué tiene que ver con la imagen conceptual y sistemática de la filosofía— conducen a este último: ¿cuál es el estilo Deleuze y qué dice ese estilo acerca de su propia filosofía? ¿Deleuze no tenía estilo antes de *Mil Mesetas*? ¿Qué sucedería si aplicásemos a la filosofía de Deleuze sus propias ideas sobre el estilo filosófico?

Comencemos, pues, por el primer problema, que es en cierto modo el más sencillo, aunque también el que requiere más largo tratamiento. Como ya hemos dicho, nuestro punto de partida debe ser la definición que el propio Deleuze ofrece del estilo. Digamos, en este sentido, que esta definición procede de dos maneras. Primero, encontramos una definición formal y general del estilo; después, una definición material y particular del estilo *en filosofía*.

## VIDA Y LENGUAJE

La definición formal y general se encuentra en el tratado de Deleuze sobre el estilo, titulado *Crítica y clínica*, y dice que el estilo es *la travesía de la vida en el lenguaje*. Digámoslo más claro: hay estilo cada vez que la vida atraviesa el lenguaje, cada vez que la vida se apodera del lenguaje. Así enunciada, esta definición aparece a la vez como algo en exceso lírico, quizá incluso meramente retórico (¡qué hermoso, un lenguaje lleno de vida!), y como algo excesivamente ambiguo: ¿qué es eso que llamamos “la vida” —y esto es algo tanto más importante por cuanto suele decirse alegremente que Deleuze es un pensador “vitalista”—, qué es eso que llamamos “el lenguaje”? Si el estilo es la huella que la vida deja en el lenguaje, urge sin duda saber qué es lo que Deleuze entiende por “una vida” y qué por lenguaje.

En cuanto a lo primero —qué es lo que Deleuze llama “vida”—, la lírica complaciente se desvanece en cuanto paramos mientes en la proposición de Francis Scott Fitzgerald que da pie a uno de los momentos más potentes de la *Lógica del sentido* —el capítulo rotulado como “Porcelana y volcán”—, una proposición extraída de un texto titulado *El Crack-up* y que resume la concepción deleuzeana de la vida: “Toda vida es, evidentemente, un proceso de demolición”. La vida se define, pues, para Deleuze, por una fractura, por una grieta, por una herida, una inclinación, una debilidad por la que comienza ese proceso de demolición. Un punto de fuga: como si la vida no se diera a los vivos más que bajo la forma de la fuga, escapándose por una grieta, a modo de enfermedad, de mala salud.

*Hay en la vida una especie de torpeza, de fragilidad de la salud, de constitución débil, de tartamudeo vital que es el encanto de cada cual. (Diálogos)*

Quizás haya vidas sin tartamudeos, sin inclinaciones, sin fracturas, pero se tratará de vidas sin encanto, sin puntos de fuga. No hay que hacerse, pues, excesivas ilusiones acerca de esto que Deleuze llama “encanto vital”: se trata de la desviación por la cual una vida se inclina hacia la muerte, se trata de una línea potencialmente mortal. A propósito de la suya, el propio Deleuze comenta:

*Esto es lo que me interesa de una vida: sus vacíos, sus lagunas, a veces dramáticas y a veces no. Casi todas las vidas atraviesan una catalepsia o una especie de sonambulismo que dura varios años. Quizá sea en estos vacíos donde tiene lugar el movimiento. (Entrevista sobre “El Pliegue”, en Conversaciones)*

Esta línea mortal que quiebra una vida constituye al mismo tiempo su encanto, su línea de fuga, y su momento de bloqueo, cuando la debilidad alcanza el estado clínico, cuando, en lugar de ser una grieta por donde escapar, la fractura se convierte en un obstáculo que impide el movimiento. Cuando una vida llega a este punto de bloqueo puede, simplemente, quedarse detenida, estancarse, atorarse; pero puede, también, ensayar una estrategia para continuar el movimiento, para prolongar el proceso. Y es en esta encrucijada donde el lenguaje desempeña un papel crucial: el lenguaje es, por una parte, un sistema de consignas que detiene y encasilla la vida (por ejemplo, el lenguaje de los diagnósticos clínicos que pone a cada uno en su lugar, le señala su enfermedad y le asigna un tratamiento); pero, por la otra, el lenguaje puede ser utilizado por la vida para romper ese bloqueo, para reconvertir la línea de muerte en una línea de fuga, en una línea de vida. En ese proceso, cuando la vida se apodera del lenguaje para prolongarse, es cuando nace el estilo.

*Se escribe siempre para dar vida, para liberar la vida allí donde está presa, para trazar líneas de fuga...* (Entrevista sobre "El Pliegue")

*La escritura tiene como único fin la vida* (Diálogos)

*El estilo, en los grandes escritores, es también un estilo de vida, no algo personal sino la invención de una posibilidad vital, de un modo de existencia.* (Entrevista sobre "Foucault", en *Conversaciones*)

El estilo es, pues, el modo como la vida atraviesa el lenguaje, el modo como se apodera de él para desbloquearse, para romper un dique o un freno. Pero se dirá, con razón, que si toda vida es un proceso de demolición, todo uso de lenguaje implica una estilización, todo el que habla lo hace inclinado o desviado por sus propias grietas, por sus fallas, por sus debilidades. Esto es cierto, y para comprender cuándo puede hablarse de estilo y cuándo no, podemos servirnos de la vieja distinción saussureana entre lengua y habla. Mientras el tartamudeo afecta sólo al habla, mientras sólo es una enfermedad del habla, podemos sin duda estar ante formas personales de usar la lengua, acentos peculiares o entonaciones idiosincrásicas, idiolectos. El estilo sólo comienza propiamente a partir de ese punto en el cual la desviación afecta a la lengua y no ya al habla, a partir de ese punto en el que empieza una desviación sintáctica, a partir de ese punto en el que otra lengua —otra sintaxis— nace en el interior de la lengua, minándola, horadándola desde dentro.

*No hay línea recta, ni en las cosas ni en el lenguaje. La sintaxis es el conjunto*

*de las desviaciones necesarias creadas en cada caso para revelar la vida en las cosas* ("La Literatura y la vida", en *Crítica y clínica*).

*Los grandes libros están escritos en una especie de lengua extranjera. Es la definición del estilo...*

Mucha gente –incluidos los escritores– tiene problemas con su vida, grietas, fracturas, debilidades. Es incluso plausible pensar que todo el mundo –descartados algunos desagradables casos de salud inquebrantable– tiene grietas y heridas grandes y pequeñas. Tales grietas no constituyen el encanto de una vida, sino en ciertas condiciones muy particulares. Pero, en cualquier caso, esas debilidades sin duda se manifiestan en el habla, ya sea porque creen maneras de hablar o porque la gente hable de sus grietas, de sus fracturas, de sus divorcios, de sus jefes abusivos, de sus profesores psicópatas o de sus alumnos des preocupados, de sus vecinos desaprensivos, cosa que todos hacemos constantemente, a veces hasta en la televisión. Pero el estilo sólo comienza cuando la vida que se escapa por la grieta se convierte en lenguaje, cuando es ella la que habla en lugar de ser nosotros quienes hablamos de ella, cuando la herida que inclina la vida se vuelve capaz de inclinar, desviar y deformar la lengua –no el habla– hasta convertirla en otra lengua, en una lengua otra. Porque entonces ya no sólo ocurre que la lengua prolonga la vida en lugar de consignarla y detenerla, sino que la vida arrastra la lengua hacia algo que no es lingüístico, hacia el afuera del lenguaje.

*(...) el estilo es siempre cuestión de sintaxis. Pero la sintaxis es un estado de tensión hacia algo que no es sintáctico, ni siquiera lingüístico (un afuera del lenguaje).* ("Carta sobre Spinoza", en *Conversaciones*)

*Claro está que el estilo no existe fuera de las frases, pero las frases no tienen otro objeto que darle vida, una vida independiente. El estilo es una forma de variación lingüística, una modulación y una tensión de todo el lenguaje hacia el afuera... (Entrevista sobre "El Pliegue")*

El estilo literario, como Deleuze lo concibe, es *una enfermedad de la lengua*. Es toda la lengua –la sintaxis– la que oscila. De modo que aquí ya tenemos la definición formal y la explicación de por qué el tratado de Deleuze sobre el estilo lleva en su título la palabra "clínica": el estilo es una enfermedad de la lengua, y los grandes estilistas –los grandes escritores– son aquellos que hacen

enfermar a la lengua, que la contaminan con esa forma superior de tartamudeo (digamos entre paréntesis que esta primera aproximación podría también extenderse a otros dominios: ¿no sería posible definir el estilo pictórico como una enfermedad de la visión —no del ojo— o el estilo musical como una enfermedad de la audición?). Una enfermedad de la sintaxis que crea otra sintaxis dentro de la lengua, que la arrastra con una fuerza que no es lingüística y hacia un afuera que tampoco lo es. En este sentido, toda crítica literaria es clínica de la lengua, tratado acerca de las enfermedades de la lengua.

Y si se escribe para trazar una línea de fuga, el plano inclinado por el cual el lenguaje se precipita hacia la vida es un plano de fuga. Sólo que esto modifica nuestra percepción del “afuera del lenguaje”, modifica nuestra percepción del genitivo en la expresión “afuera del lenguaje”, porque aclara el hecho de que la vida no está fuera del lenguaje sino dentro, que el afuera del lenguaje está siempre dentro de él como la diferencia que le separa de sí mismo y que permite nacer otra lengua dentro de la lengua: esas “posibilidades de vida” que el lenguaje intenta crear al estilizarse encuentran a su vez su condición de posibilidad en el lenguaje —y, en ese sentido, el lenguaje es condición de posibilidad de la vida, condición de vida—, pero el lenguaje no lo sería realmente de no estar atravesado por la vida, de no estar estilizado —y, en ese sentido, la vida es condición de realidad del lenguaje—, el lenguaje estiliza la vida y la vida estiliza el lenguaje.

Resumiendo: la vida y el lenguaje se definen por una inclinación, por una desviación, por una fractura que los deshace, y el estilo sólo aparece cuando una desviación resuena en la otra (una desviación vital en la biografía de un escritor carece de interés literario mientras no se encarne en su escritura, y una desviación meramente literaria no es más que retórica hueca). Así pues, el estilo literario, el hecho de que la escritura tenga estilo, señala que ésta pertenece a aquel lugar en el cual el lenguaje se halla indisolublemente tramado con la vida —lo que quiere decir, sin duda, que no es un lenguaje “puro”, sino que se encuentra deformado por las fuerzas y las violencias de la vida, que no es un espejo del mundo sino una visión corrompida, alterada, falsificada por la vida; y lo que quiere decir, al mismo tiempo, que la vida no es aquí algo que esté “más allá del lenguaje” sino que se trata de una vida “impura”, disimulada, disfrazada de lenguaje, una vida que se falsifica para prolongarse—. El estilo es la vida del lenguaje y el lenguaje de la vida, hay estilo porque el lenguaje no es la vida ni la vida el lenguaje, porque se distinguen y diferencian —su diferencia es precisamente lo que da lugar al estilo—, pero hay estilo cuando esa diferencia los relaciona en lugar de separarlos, cuando ambos resuenan el uno en la otra sin identificarse.

Dicho de modo más simple: se escribe para vivir, para poder seguir viviendo, y se escribe cuando la vida se ha vuelto invivible, intolerable, insoportable, insufrible. Se escribe justamente porque ya no se puede soportar la vida, porque ya no se puede seguir viviendo. Ésta es, al menos, la única escritura que merece la pena, la única escritura con estilo. Lo demás es literatura.

*[El escritor] goza de una mala salud irresistible, que procede de aquellas cosas que ha visto y oído, cosas demasiado grandes para él, demasiado fuertes, irrespirables, cuya travesía le agota otorgándole, sin embargo, devenires que una gran salud dominante habría hecho imposibles. (Crítica y clínica)*

#### VIDA Y CONCEPTO

Veamos ahora la definición de Deleuze sobre el aspecto material del estilo, y su aplicación particular al caso de la filosofía. Por de pronto, observemos que la mera llamada de atención sobre el hecho de que toda filosofía tiene estilo significa ya cierta toma de postura: la filosofía pertenece a ese lugar donde la vida se mezcla con el lenguaje. La filosofía pertenece al lenguaje, pero a ese lenguaje estilizado por la vida, y el lenguaje filosófico está, pues, afectado por el mismo movimiento que hemos llamado estilo. Esto no significa que el estilo literario y el estilo filosófico sean la misma cosa.

*Los grandes filósofos son también grandes estilistas. El estilo, en filosofía, es el movimiento del concepto (Entrevista sobre "El Pliegue")*

*En filosofía, la sintaxis se orienta hacia el movimiento del concepto. ("Carta sobre Spinoza")*

De modo que todo lo que antes hemos dicho del movimiento vital que atraviesa el lenguaje se pone ahora al servicio de los productos propios de la filosofía: los conceptos. Los conceptos son algo que se hace, también, para vivir, y un concepto que no hunda sus raíces en la vida y no esté al servicio de la vida es, para Deleuze, un mal concepto o un falso concepto. Ahora bien, una filosofía que solamente tuviera un discurso conceptual, cuyo lenguaje se redujese a la expresión de conceptos —en caso de que fuera siquiera posible— sería una filosofía sin estilo. La filosofía produce conceptos, pero este movimiento productivo que orienta el lenguaje arrastra otros productos.

*Pero el concepto no se reduce exclusivamente a sí mismo, actúa también en las cosas y en nosotros (...) El estilo, en filosofía, tiende hacia estos tres polos: el concepto (nuevas maneras de pensar), el percepto (nuevas maneras de ver y oír) y el afecto (nuevas maneras de sentir). ("Carta sobre Spinoza")*

He aquí, pues, que el estilo, en filosofía, consiste, para Deleuze, en la resonancia de estos tres planos: conceptos, afectos y perceptos. Cuando se comprende una filosofía por sus conceptos, se tiene una comprensión exclusivamente filosófica de ella, lo que para Deleuze significa: una comprensión de todo punto insuficiente y mutilada. La filosofía exige una comprensión conceptual, filosófica, pero también requiere una comprensión afectiva y perceptiva, una comprensión no-filosófica, y en ello reside justamente su estilo, su tenencia de estilo. La comprensión no-filosófica —afectiva y perceptiva— no es algo que se añade a la filosofía desde el exterior, sino que la no-filosofía está en el interior de la filosofía como aquello que constituye su estilo, como la distancia que ella guarda consigo misma —la distancia que impide confundir un concepto con un afecto o con un percepto—, la distancia —la grieta, la fractura, la inclinación, la debilidad— donde se alberga su estilo y sin la cual ella misma no sería posible. ¿Cómo ha hecho Deleuze este descubrimiento? Pues simplemente como lo hemos hecho todos los profesores de filosofía: en las aulas.

La pertenencia de la filosofía al lenguaje (es decir, a la vida), hace de ella un discurso en esencial público. Refiriéndose a su audiencia como profesor, Deleuze comenta:

*Nunca le dije a ese público lo que significó para mí, lo que le debo (...) Allí fue donde me di cuenta de que la filosofía no requiere únicamente una comprensión filosófica, por conceptos, sino también una comprensión no filosófica, por afectos y perceptos. Los dos aspectos son necesarios. La filosofía mantiene una relación esencial y positiva con la no-filosofía: se dirige directamente a no-filósofos. (Entrevista sobre "El Pliegue")*

Dar clases de filosofía es, en efecto, hablar de filosofía a los no-filósofos, a aquellos que "aún" no son filósofos o a quienes quizá no lo serán nunca, pero a quienes la filosofía se dirige esencial y no accidentalmente (nada sería, en efecto, más estéril que una filosofía sólo para filósofos). La filosofía descubre su estilo justo porque se dirige a un público, porque se expone públicamente, y porque ese público no está previamente cualificado como filósofo (ya que, si la filosofía fuera sólo para filósofos, sería un discurso privado más que público, una es-

pecie de perversión más o menos inofensiva). Esto —que haya otros, que la filosofía se dirija a un público indeterminado o indefinido— es lo que hace de Platón un gran estilista, y es lo que explica la dedicatoria del *Zaratustra* de Nietzsche: para todos y para nadie. La vida estiliza el lenguaje, pero los otros estilizan el lenguaje filosófico. Son dos formas de decir que la filosofía lo es porque recoge la incidencia de la alteridad (porque el concepto no se comprende a sí mismo sin aquello que le es otro y de lo que se distingue, el afecto y el percepto).

Y así venimos al final de la cuestión: si Deleuze ha sido durante tantos años profesor de filosofía, si durante tantos años se ha visto obligado a estilizar su lenguaje, ¿por qué sólo a partir de cierto momento la reflexión sobre el estilo irrumpe en su pensamiento con la categoría de un concepto relevante para la filosofía? Probablemente esto ocurra porque, hasta la década de los años setenta, la filosofía de Deleuze se dirigía casi exclusivamente a filósofos, porque antes de 1968, para Deleuze, el problema de la conexión de la filosofía con la no-filosofía era casi en exclusiva un problema literario o filosófico. El 68 supone, para la generación de profesores de filosofía a la que Deleuze pertenece, el descubrimiento abrumador de un inmenso público de no-filósofos a los cuales la filosofía ya no puede evitar dirigirse, la necesidad urgente de una apertura de la filosofía hacia su exterior o, lo que es lo mismo, de hacer lugar en el interior del discurso filosófico a ese movimiento que le transporta hacia su afuera. En 1972 se publica *El anti-Edipo*, libro que Deleuze escribe en colaboración con Guattari y que registra una recepción sin precedentes en los libros de filosofía. A partir de ese momento —y contando con la reorganización del sistema académico vigente en la Universidad de Vincennes—, Deleuze tiene realmente un público, todo un público de no-filósofos, todo un afuera que albergar en el interior de sus conceptos, y por ello entonces el problema del estilo se torna acuciante después de la publicación de su librito sobre Kafka. Deleuze ya no es entonces un profesor de filosofía, es ahora un escritor de libros de filosofía, y la profecía que había hecho al comienzo de *Diferencia y repetición* recae ahora sobre él con todo su peso: ¿cómo escribir hoy libros de filosofía, cómo escribir hoy “para todos y para nadie”, cómo escribir conceptos que a su vez generen afectos y perceptos en el actual estado de la cultura del libro, qué clase de libro de filosofía estaría a la altura de esa comunidad anónima de no-filósofos que constituyen el público de la filosofía? Si, como dice Alain Badiou, la filosofía está enferma de sí misma y de su propia historia, la cuestión es la de cómo contagiar a la filosofía otras enfermedades, cómo inocularle nuevos virus.



## SISTEMA Y LIBRO

Al principio señalé la existencia de un prejuicio contra el estilo, o más bien contra la importancia del estilo en filosofía. Creo que ahora es más evidente que este prejuicio está anclado en una superstición mucho más básica y antigua que la presunta polémica entre conservadores y deconstructivistas. El prejuicio contra el estilo lo alienta la acrítica creencia en que la filosofía pura es una filosofía sin estilo, lo que, si mis anteriores conjeturas fueran plausibles, significaría: una filosofía no arraigada en el lenguaje, no violentada por la vida y no dirigida a un público (sino a la corporación privada y autosuficiente de los filósofos). Si se mira con atención, se verá que es esta actitud aparentemente “conservadora”, y no los supuestos excesos de los deconstructivistas, la que pone a la filosofía, no ya en peligro de muerte, sino en una situación auténticamente vergonzosa y humillante.

El descubrimiento de Deleuze al que acabo de referirme es, pues, muy modesto. Se trata solamente de reconocer algo que viene tan de antiguo como el hecho de que la filosofía sólo lo es porque se escribe y desde que se escribe; la superstición recién mencionada es la que, igual que contra el lenguaje, contra la vida y contra el público, alienta el prejuicio contra la escritura como corruptora de una verdad originaria o de una razón infinita que rechazarían la plebeya inscripción en el registro de lo gráfico, siempre finito y amenazado por la sospecha de falsificación pero, por otra parte, único en el que la lengua puede practicar ese distanciamiento de sí misma que condiciona la posibilidad de la filosofía. Desde el momento en que se toma conciencia de este hecho —que la filosofía pertenece por derecho a ese lugar donde la verdad está inevitablemente tramada con la mentira y donde la razón se mezcla con todo aquello que tenemos por irracional, que la filosofía es ya en su origen la corrupción del origen, porque en su propia urdimbre está presente la no-filosofía—, desde ese momento el matrimonio indisoluble entre filosofía y escritura hace que la cuestión del estilo deje de ser superflua y pase a primer plano.

En efecto, la escritura no es una forma de expresión filosófica entre otras: intentar hacer filosofía e intentar escribir libros de filosofía no son dos cosas, sino una sola y la misma. La filosofía platónica y la colección de libros que llamamos *Diálogos* lo son, e incluso el carácter de escritos de los diálogos platónicos es una de las condiciones para que podamos hablar de platonismo, es decir, de diferentes estratos de transmisión y de recepción, transmisión y recepción inevitablemente marcadas por la sospecha de manipulación, de tergi-

versación, de falsificación, etcétera. Nótese que incluso el ejercicio de la crítica textual, que tiende a mantener la dispersión del sentido inherente a la escritura en ciertos márgenes de seguridad, sólo es posible precisamente porque se trata de textos escritos. Y la escritura es asimismo la condición de toda posible sistematicidad: es casi innecesario llamar la atención sobre el hecho de que, por ejemplo, para Kant o para Hegel, el problema de construir la filosofía como sistema se confunde con el problema de escribir la *Crítica de la razón pura* o la *Ciencia de la lógica*, también por ejemplo, del mismo modo que el no menos célebre problema del comienzo en filosofía se confunde con el problema de la página en blanco.

Así pues, subrayar la importancia del estilo en filosofía no es quedarse en cuestiones formales ni negar a la filosofía su carácter conceptual y sistemático sino, al contrario, señalar su pertenencia a la escritura como condición de comienzo, como condición de sistematicidad y condición de existencia y de transmisibilidad pública. Porque la filosofía pertenece a la escritura, y porque el estilo es una propiedad inherente a la escritura, no puede haber filosofía sin estilo, no puede haber filosofía sin un punzón que deje una huella en una superficie. Encontramos así que no es ni casual, ni extraño, ni paradójico, que la preocupación de Deleuze por el estilo —su toma de conciencia de la pertenencia de la filosofía a la escritura como modo de resonancia de la vida en el lenguaje— vaya unida a su preocupación por definir la filosofía como sistema y como forja de conceptos, pues la escritura es justamente la condición y la garantía de la existencia de los conceptos y los sistemas filosóficos. Sistema y estilo no son la misma cosa, como no lo son el concepto y el afecto, pero no se dan el uno sin el otro. Sólo que, al plantearse el problema de un modo tan riguroso, las condiciones de la escritura filosófica se radicalizan. Resulta que el libro de filosofía tiene que ser un libro, un verdadero libro y no un sucedáneo de tal, un lugar donde la escritura sea capaz de albergar la vida en el lenguaje y de responder a lo invivable, a lo insoportable, a lo insufrible, un documento público —si quiere decirse así, corrompido en su pureza por los males de la publicidad—, tiene que ser un auténtico libro y no un documento privado para el autoconsumo estéril; pero, en segundo lugar, tiene que ser de filosofía, no un elemento decorativo para alimentar los suplementos culturales de los medios de comunicación y los hit-parades, sino un escrito sistemático y conceptualmente pleno. ¿Existen libros así? ¿Es *Mil Mesetas* —como pretendieron Deleuze y Guattari— un libro de ese tipo? Una cosa es segura: así son todos los grandes libros de filosofía, desde los *Diálogos* de Platón en adelante. El estilo filosófico es la vida de los conceptos, la travesía de la vida en el pensamiento.

## EL ESTILO DE DELEUZE

Para terminar, quería referirme al último problema de los enunciados al comienzo: a la luz de estos criterios, ¿qué podría decirse del estilo de Deleuze? ¿Cuál era su torpeza, la debilidad constitutiva que le inclinaba? En una carta a Michel Cressole encontramos una breve y curiosa referencia a las relaciones entre la escritura y lo vivido. Deleuze declara su pretensión de “tratar la escritura como un flujo y no como un código”, es decir, de conseguir que “algo pase” a través de la escritura, algo que la estilice. Y a continuación dice:

*Hay algunas páginas de Diferencia y repetición que estimo especialmente, como por ejemplo las que tratan de la fatiga y la contemplación, porque proceden, a pesar de las apariencias, de la más viva experiencia vital.” (“Carta a un crítico severo”, en Conversaciones)*

Por supuesto, para comentar adecuadamente esos pasajes de *Diferencia y repetición* a los que se refiere Deleuze habría que profundizar en la compleja concepción de la subjetividad que en ellos se esboza. Pero, como no son éstos el lugar ni el tiempo procedentes para tal reflexión, ruego se admita, por la premura, como resumen de su argumentación el siguiente esquema: en esas páginas, Deleuze trata acerca de la constitución pasiva de la subjetividad —no de lo que el sujeto hace, sino de lo que hace subjetividad— y, más específicamente, del papel que el hábito y la memoria desempeñan en ese proceso. Dejando de lado la hermosa exposición en la que Leibniz, Bergson y Plotino se alían para llenar el tejido del mundo de una población innumerable de almas contemplativas, quedémonos tan sólo con la definición clásica del hábito, que implica la memoria: tomar el pasado como regla para el porvenir. Digamos, entonces, que, según Deleuze, el tiempo se constituye como presente merced a una contracción, como una síntesis que conecta un instante del pasado retenido con otro del porvenir esperado. Contemplar sería, en esta acepción, contraer mediante ese vínculo un segmento de tiempo, recuperando el pasado retenido y proyectándolo hacia el porvenir. El hecho de que esta síntesis sea pasiva significa que no somos nosotros quienes efectuamos esa conexión sino que, al contrario, es en cierto modo la síntesis misma la que nos efectúa, que de ella surge la subjetividad como efecto. De ahí la frecuente afirmación de Deleuze: somos contemplaciones antes de tener contemplaciones, estamos hechos de contemplaciones y hábitos, de retenciones y esperas antes de ser nosotros mismos quienes realizamos esas operaciones.

En este nivel estatutariamente ontológico, el cansancio o la fatiga se definen como una imposibilidad de contraer, de sintetizar, de ligar el pasado con el futuro y, por tanto, de soportar el presente (de ahí las alusiones de Deleuze a los “agujeros”, las “lagunas” o las “grietas” que quiebran una vida). Es como si el tiempo se congelase y ya no pudiésemos constituir un presente, como si tardásemos tanto en recuperar el pasado retenido —en recuperar el aliento— que no llegásemos “a tiempo” de ligarlo al instante siguiente, como si ya no pudiéramos seguir siendo nosotros mismos. Hay que pensar, pues, el cansancio, como una sucesión de sonidos cuyo intervalo es demasiado grande como para construir con ambas notas un hilo melódico: el primero ya se ha disipado y olvidado cuando llega el siguiente, ya no podemos considerarlos como partes de la misma canción, no podemos imaginar su unidad, no podemos cantar el estribillo. Es ese estado de distensión mediante el cual Bergson define la conversión de la memoria en materia.<sup>1</sup> Todo se materializa, todo se vuelve denso, pesado, peligroso, atroz, hiriente. A eso es a lo que Deleuze se refiere cuando habla de cosas “irrespirables” o de atmósferas “demasiado densas” (por ejemplo, en la *Presentación de Sacher Masoch*). Los lectores de Deleuze reconocerán en este ambiente irrespirable uno de los rasgos estilísticos propios de su escritura, un “momento de tensión” (o quizá de máxima distensión) que ninguno de sus textos nos ahorra. Como si fuera justamente ese cansancio, esa fatiga, esta terrible distensión de la memoria o ese desprendimiento de los hábitos lo que constituye la debilidad en la que Deleuze, un hombre con un solo pulmón y aquejado de una grave enfermedad del aparato respiratorio, se apoyase para convertirla en estilo. Es el momento en el que ya no se puede respirar, en el que, literalmente, ya no se puede hacer nada.

*Con razón se dice que quien se cansa es el que no hace nada; el cansancio señala ese momento en el cual el alma no puede ya contraer [contractar] lo que contempla, en el cual la contemplación y la contracción se deshacen. Estamos tan compuestos de cansancios como de contemplaciones. (Diferencia y repetición)*

<sup>1</sup> “Nuestra percepción contrae a cada instante ‘una incalculable multitud de elementos rememorados’, nuestro presente, a cada instante, contrae infinitamente nuestro pasado (...) ¿Qué es una sensación? Es la operación de contraer en una superficie receptiva trillones de vibraciones (...), de ahí la cualidad, que no es más que una cantidad contraída (...) Pero, al revés, si es cierto que nuestro presente, mediante el cual nos insertamos en la materia, es el grado más contraído de nuestro pasado, la materia misma será como un pasado infinitamente dilatado, distendido (tan distendido que el momento precedente ha desaparecido cuando aparece el siguiente). He aquí que, ahora, la idea de distensión —o de extensión— va a superar la dualidad de lo extenso y lo inextenso, otorgándonos el medio de pasar de lo uno a lo otro” (*El bergsonismo*).

En un texto sobre Samuel Beckett que se titula precisamente "El agotado", profundiza en esta noción de cansancio. Una cosa es —viene a decir Deleuze— el cansancio subjetivo, cuando, a pesar de que sigan existiendo muchas posibilidades, el sujeto ya no puede realizarlas; y otra cosa es el cansancio objetivo, cuando lo que se agota es toda posibilidad objetiva, cuando ya todo es objetivamente imposible. Es decir, cuando todo es real y necesario. Proyectar el pasado hacia el porvenir es abrir el presente a un horizonte futuro sobre un trasfondo pasado. El presente sólo puede soportarse, sólo deviene respirable porque recordamos un pasado en el cual "aún no era" y esperamos un futuro en el que "ya no será". Cuando, al contrario, el presente se erige, desleído, como necesario y real, sin horizonte ni trasfondo, entonces el propio lenguaje alcanza una violencia inusitada, las palabras duelen como agujas, las denotaciones son detonaciones. No se puede tomar aliento, porque tomar aliento es tomarse un respiro, mirar un momento hacia atrás para seguir hacia delante, efectuar una contracción, una síntesis. El agotamiento de lo posible: falta la respiración. Y es esta falta la que Deleuze convierte en el rasgo definitorio de su estilo, la que le permite escribir esos textos que cortan la respiración y la que le hace repetir a todas horas, cuando se le pregunta acerca de su obra: no tengo reservas. Es decir, no tengo aliento, no tengo resuello, no tengo ningún saber acumulado que proyectar hacia el porvenir. Las metáforas respiratorias aparecen entonces por todas partes: Deleuze invoca una frase célebre en la que se habla del "oxígeno de la posibilidad", cita la petición desesperada de un personaje de Kierkegaard: "Lo posible, lo posible, que me asfixio". ¿Cómo vivir cuando falta el oxígeno de la posibilidad, cómo vivir asfixiado por la necesidad de lo real? No tiene nada de casual que Deleuze se hiciera spinoziano. Se piensa para vivir cuando la vida ha devenido irrespirable.

En sus libros sobre el cine, Deleuze menciona otro de esos casos en los cuales el afuera horada el lenguaje desde dentro: después de la segunda guerra mundial, Europa ha vivido la experiencia de lo que no se puede contar, ya es imposible continuar con el esquema narrativo clásico del cine anterior, un esquema básicamente senso-motriz en el cual el personaje siente algo y, a continuación, reacciona a sus percepciones con una acción. Los personajes del cine posterior a la masacre viven cosas que les superan de todos los modos posibles, cosas que desbordan completamente su capacidad de reacción, cosas imposibles ante las cuales no se puede hacer nada. De esa aparente impotencia, el cine extrae una nueva fuerza: la creación de perceptos puros, de sonidos y visiones puras que se independizan de sus supuestos sujetos. Del mismo modo, la imposibilidad

de vivir, de respirar, la cruel necesidad de lo real es el límite del que Deleuze intenta extraer los conceptos capaces de responder a lo irrespirable, posibilidades de vida para el pensamiento, el concepto como liberación de vida.

Acaso el significado de la otrora manida y hoy desusada expresión “vida filosófica” no sea la distinción de un género de vida diferente al del carpintero o al del burócrata, sino la localización de aquella parte de vida –sea de carpintero o de burócrata– que el pensamiento arrastra más allá de sí misma –allí donde ya no es la vida de un carpintero, ni de un burócrata, ni de nadie en absoluto– aprovechando su –de ella– impulso en su –de él– beneficio. Una vida al servicio de la filosofía, sí, pero en el sentido de que es la parte de vida que el pensador pone al servicio del pensamiento, de la que se sirve (a veces artera o perversamente) para pensar. El pensador no nace, se hace. Se hace –deviene pensador– cuando algo en su vida lo obliga a pensar, se convierte en móvil, incitación, constricción de pensar, cuando algo en su vida le da que pensar, cuando se encuentra cara a cara con algo que le exige pensar, que lo impulsa a pensar, con algo que hay que pensar. Al obedecer a esta coacción, es decir, al pensar, al dejar que la vida se apodere de su pensamiento, sin embargo, transforma la vida misma, cambia de vida o cambia su vida (se convierte en pensador, convierte su vida en “vida filosófica”) y, en cierto modo, la traiciona o pervierte. El concepto deleuzeano de ‘asfixia’ es, sin duda alguna, hijo de la propia asfixia de Deleuze. Pero, cuando éste eleva su asfixia a la categoría de concepto (y lo hace arrastrando con su pensamiento su entera condición vital), entonces deja de ser la asfixia la sensación personal del individuo Gilles Deleuze (que podríamos calificar como una sensación patológica) para convertirse en una asfixia impersonal y asubjetiva, “el concepto de la asfixia” que no puede ser juzgado ya como negativo, triste, enfermizo o inmoral, porque es nada más y nada menos que un concepto. Esto no significa que el concepto sea inofensivo: es un concepto que no puede pensarse sin dejar de sentir asfixia, sólo que esta asfixia *pensada*, convertida en pensamiento (pero en pensamiento *estilizado* por la asfixia), no nos afecta como una sensación personal y negativa, patológica, que tendríamos que intentar vencer o superar (pues, si así fuera, inmediatamente arrojaríamos el libro de Deleuze al fuego), sino como un sentimiento impersonal o despersonalizado, liberado de toda valoración patológica o moral. Al devenir concepto en los textos de Deleuze, la asfixia se hace también pensable, y en las marcas de nacimiento que este concepto lleva en sí, se hace también sensible, pero no provoca asfixia sino más bien cierto goce intelectual, la alegría del pensamiento que consiste en experimentar –literalmente: sentir– una porción de

vida que, en lugar de estrellarse contra las valoraciones psicológicas o morales de una conciencia personal ha conseguido traspasar las barreras de una biografía individual o de una subjetividad precisamente porque ha sido pensada, convertida en concepto: el pensamiento ha abierto a la vida la posibilidad de continuarse más allá de los límites en los que estaba contenida; y el gozo que experimentamos al entender el concepto deleuzeano de asfixia es por eso gozo además de ser intelectual: porque sentimos que se levanta una barrera, que se deja a la vida continuar su curso, que se abre una compuerta, que se libera una fuerza.

Ese modo de extraer los sentimientos de sus límites vitales y hacerlos vivir en el pensamiento —hacerlos vivibles, hacerlos públicos, hacerlos escritura, atravesar con ellos el lenguaje como quien atraviesa una mariposa con un alfiler—, eso es exactamente el estilo filosófico, *la* (única humanamente posible) *manera de pensar*. La vida inclina al pensamiento —lo fuerza, lo forma, lo tuerce, lo obliga, lo determina— a pensar, pero el pensamiento arrastra —empuja, libera, eleva, impulsa— a la vida, la pervierte, la convierte en vida filosófica. Porque el pensamiento ha sido vida antes de ser concepto, posee un estilo que es la vida del concepto y no puede ser pensado sin ser sentido; el pensamiento tiene un significado que sólo puede ser entendido, pero tiene también un sentido que sólo puede ser sentido, y que es lo que sentimos cuando pensamos un pensamiento y lo que hace que ciertos pensamientos, independientemente de que los entendamos mejor o peor, nos gusten (filosóficamente) más o menos. El estilo confiere al pensamiento su dimensión estética. En su libro sobre Nietzsche, Deleuze cita un pasaje inolvidable:

*Hay vidas cuyas dificultades rozan el prodigio; son las vidas de los pensadores. Y hay que prestar atención a lo que nos cuentan a este respecto, porque se descubren posibilidades de vida cuyo mero relato nos proporciona alegría y fuerza, y esparce luz sobre la vida de sus sucesores. Allí se encierra tanta invención, osadía, desesperación y desesperanza como en los viajes de exploración de los grandes navegantes; y, a decir verdad, son también viajes de exploración por los dominios más alejados y peligrosos de la vida. Lo que tienen estas vidas de sorprendente es que dos instintos enemigos, que hacen fuerza en sentidos diversos, parecen estar obligados a caminar bajo el mismo yugo: el instinto que tiende al conocimiento se ve obligado incesantemente a abandonar el terreno en el que el hombre suele vivir y a lanzarse hacia lo incierto, y el instinto que quiere la vida se ve obligado a buscar eternamente a ciegas un nuevo lugar en el que establecerse.*

Y comenta: ésta es la esencia del arte.





### III. MICROPOLÍTICA Y REVOLUCIÓN



Aunque seguramente no fue el primero en utilizar esta expresión, la consagración del término “micropolítica” como consigna y emblema de la revolución de Mayo del 68 se debe a Pierre-Félix Guattari: en su doble condición de psicoanalista y de militante de izquierdas involucrado en aquel movimiento, estaba en una situación inmejorable para captar lo específicamente nuevo del saldo político de la revuelta parisina. Esta novedad puede describirse como una redefinición del terreno de juego mediante la cual ingresaban en la arena de lo político toda una serie de ámbitos (las relaciones sexuales, familiares, laborales, institucionales, clínicas o escolares) que hasta ese día habían quedado excluidas de ella por su presunta pertenencia a la esfera privada. En la década siguiente, esta aguda percepción de Guattari recibiría una triple confirmación teórica y práctica. En primer lugar, las obras de Michel Foucault *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* elevaron aquella intuición hasta el umbral de la positividad histórica al poner de relieve la constitución, en las sociedades industriales, de toda una serie de microredes de poder y disciplina que *infectaban* a la democracia avanzada y que inyectaban un régimen político miniaturizado, hasta entonces invisible, en los confines más íntimos del individuo socialmente forjado. En segundo lugar, el propio Guattari se asoció con otro de los grandes pensadores de la segunda mitad del xx, Gilles Deleuze, para escribir una obra monumental (los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*) que canonizaba filosóficamente la micropolítica y esbozaba el programa de una inminente *revolución molecular*. Por último, los movimientos feministas de la época, que llevaban décadas teorizando el carácter de relaciones de dominación de los vínculos supuestamente “privados” entre varones y mujeres, encontraron en el nuevo descubrimiento un apoyo para su convicción de que *lo personal es político*. Los mismos Deleuze y Foucault figuraron entre los garantes intelectuales de una gran corriente con vocación de multiplicar sus frentes: persuadidos de

que la “macro-política” (la de los parlamentos, los gobiernos, los tribunales y la prensa) carecía de poder real de transformación social, los nuevos militantes optaron por intervenciones “micropolíticas” en las prisiones, en los manicomios, en los hospitales, en las escuelas y en las familias, intervenciones que habían de subvertir en sentido progresista esas instituciones, sin respetar fronteras nacionales. Debido a su radicalidad, estos movimientos llegaron rápidamente a un *impasse*: como les horrorizaba ser “recuperados” por los mecanismos “revisionistas” de las democracias de masas, no podían presentar programas ni alternativas, y tenían que asegurarse de que sus reivindicaciones no pudieran ser negociadas por ningún gobierno, incorporadas por ningún partido, admitidas por ningún tribunal ni toleradas por ninguna opinión pública. Este fundamentalismo comportó la disolución de aquellos colectivos o, en los casos más lamentables, su complicidad intelectual con la violencia antidemocrática. Pero, bajo esta apariencia de fracaso (¿quién podía imaginar entonces que el fundamentalismo tenía un gran futuro ante sí?), se oculta un éxito posterior, aunque seguramente de signo muy distinto al que imaginaban sus patrocinadores filosóficos.

La revolución del 68 terminó a su pesar siendo “cultural” y originando una nueva constelación intelectual: la *izquierda universitaria post-marxista*, que compensó la escasez de sus éxitos prácticos con la magnitud de su producción teórica. Desde un primer momento, esta nueva izquierda optó por un modelo de pensamiento aristocrático-estético que, apoyado como estaba en las figuras de Nietzsche y Bataille, compartía con las vanguardias artísticas su capacidad de “escandalizar al burgués” (y al proletario integrado en el “Estado del bienestar”) por su absoluta aversión hacia la ética y el derecho. Tal connivencia propició el lento tránsito de los vocabularios técnicos de Deleuze y Guattari (las “máquinas deseantes” o el “nomadismo”), de Foucault (la “microfísica del poder” y la “estética de la existencia”), de Lyotard (los “dispositivos pulsionales” y la “condición posmoderna”) o de Derrida al territorio de unas artes que aún se querían subversivas, pero que habían sido abandonadas por los “grandes relatos” críticos que antaño sostuvieron su impulso renovador.

Sin embargo, sólo tras su colonización del mundo académico estadounidense, en los años ochenta del siglo XX, la micropolítica empezó a nutrir mayoritariamente el discurso teórico de muchos artistas visuales contemporáneos y de sus críticos especializados. El motivo es que, en esa migración transatlántica, la revolución molecular acabó por encontrar una coartada ética, que es la que hoy la legitima socialmente y la etiqueta como “progresista” y democráti-

ca. Se trata —nadie podría haberlo previsto en 1968— de la doctrina de lo *políticamente correcto* y del advenimiento de las llamadas *políticas de la identidad*, que se han convertido a ojos vistas en la ideología de recambio para una izquierda que se quedó huérfana en *Bad Godsberg*. ¿Quién iba a decirles a aquellos jóvenes alborotadores de Mayo que, tras un discreto período de reclusión universitaria, acabarían imponiéndose en los burós políticos y que su reclamación de lo imposible sería finalmente atendida? Porque una cosa es segura: el argumento es clásico en su apariencia (alude a la justicia social que merecen los menos favorecidos, a la reparación de los daños causados a minorías marginadas, etcétera), *pero la situación a la que se aplica es radicalmente no-clásica*: este reconocimiento ya no tiene como horizonte la emancipación de los individuos mediante su elevación al plano público de la ciudadanía, sino su repliegue hacia lo que de más incivil hay en ellos (sus servidumbres biológicas, étnicas, lingüísticas, genéricas o culturales), que es justo su identidad; y estas identidades que demandan reconocimiento chocan a veces frontalmente con los principios de la democracia. Más que una prolongación del Estado del bienestar, parece que esta micropolítica estética de la diversidad señala el nacimiento de un nuevo Estado del malestar. Pero quizá haya que ser realista e ir acostumbrándose a lo imposible: que por estar la política denodadamente ocupada en lo “micro” y en lo privado, lo público se ha convertido en cosa personal y más bien minoritaria.



## MÁQUINAS Y COMPONENTAS

*Si a usted se le rompe algo,  
nada de lamentaciones.  
Comadre, no coja bulla,  
que lo que se rompe, se compone.*

NINO RIVERA

Es habitual referirse a la crisis de 1968 en términos de “revolución”; ello no obstante, y quizá con la exclusión de uno de sus eventos distintivos (la “primavera de Praga”), el uso del vocablo “revolución” para los otros dos (las revueltas estudiantiles de Estados Unidos y las de estudiantes y obreros en Francia) es, cuando menos, atípico y problemático. No se ve con facilidad qué puede significar el término “revolución” aplicado a una protesta surgida sin medios violentos en dos democracias avanzadas del Occidente industrializado y opulento. Al tratarse en ambos casos de un levantamiento “desarmado”, no dirigido por las organizaciones políticas de la clase trabajadora y muy decisivamente apoyado por algunos intelectuales, suele a veces caracterizarse a esta revolución como *cultural* (en un sentido, por cierto, bastante distinto de lo que el maoísmo llamaba así en China). En esta acepción, decir de una revolución que tiene carácter “cultural” es utilizar el vocablo “cultura” en su dimensión etnológica de conjunto de pautas sociales y costumbres colectivas: es una revolución de las costumbres y las mentalidades, *no una revolución política* en el sentido tradicional, liderada por el “movimiento estudiantil” y los intelectuales; en consecuencia, a un levantamiento de esta naturaleza cabe augurarle efectos inmediatos en el interior de los departamentos universitarios y en los usos sociales o en la conciencia civil de las clases medias con instrucción superior, y una influencia más tardía e indirecta sobre las clases trabajadoras y sobre el conjunto de la ciudadanía y de las instituciones políticas. Esto, sin embargo, es algo que jamás aceptarían la mayor parte de los protagonistas y herederos de aquel movimiento (en especial quienes conceden más valor a su herencia), cuyo empeño era justamente describir el insólito fenómeno ocurrido como un hecho de carácter genuinamente político.

Esta controversia —acerca de la naturaleza política o no, políticamente relevante o no, del movimiento del 68— expresa la esencial ambigüedad que, sobre

todo en Francia, afecta a esta crisis, e incluso define lo que en ella estaba en juego y el factor que podría decidir a favor o en contra de su carácter “revolucionario”. Quiero decir que sólo puede hablarse de “movimiento revolucionario” en sentido político cuando las pretensiones de ese movimiento consisten precisamente en cambiar las reglas del juego político, desplazando sus escenarios, modificando o ampliando sus agentes, etcétera.

En la época de referencia, la izquierda extraparlamentaria francesa de filiación marxista (aunque no sólo ella) manejaba por lo general un concepto acuñado en las filas de los grupúsculos trotskistas afiliados a la llamada “Cuarta Internacional”, el concepto de “consigna de transición”, que funcionaba, en ese contexto de “extrema izquierda”, como un *test* para distinguir los movimientos “revolucionarios” de los simplemente reformistas: se llamaba “consigna de transición” a aquella reivindicación o pretensión que el Estado (léase “el Estado burgués”, considerado como gerente nacional de los intereses internacionales del capitalismo) no podía conceder, porque su concesión implicaría el inicio de su transformación en “Estado socialista” (es decir, administrador estratégico de los intereses internacionales del movimiento obrero). Un movimiento político revolucionario era, desde este punto de vista, aquel que incluyese en su programa objetivos no integrables en el marco del Estado existente.

Es obvio que el *humus* del 68 —como lo prueba el hecho de que los acontecimientos de la antigua República Socialista de Checoslovaquia fueran uno de sus signos distintivos— no tenía una orientación marxista en sentido clásico y que, de acuerdo con el devastador análisis que de las burocracias socialistas hizo el situacionista Guy Debord en 1967,<sup>1</sup> bastante expresivo del “espíritu de Mayo”, para este movimiento los “Estados socialistas” de la órbita de la antigua Unión Soviética no constituían ya un foco de esperanza social o de futuro colectivo para los ciudadanos del “Primer Mundo”; en general, las movilizaciones no se orientaban hacia ninguna alternativa del tipo “Estado socialista” y, por tanto, la apuesta del levantamiento sesentayochesco no lo era por un “Estado alternativo” en el sentido “revolucionario” de la extrema izquierda marxista, aunque tampoco por una “alternativa de Estado” en el sentido “reformista” defendido entonces por los partidos socialdemócratas y “eurocomunistas”. Eso explica por qué, en el 68, se pasó del épico “Pidamos algo que el Estado burgués no pueda conceder” (consigna de transición), al más lírico “Pidamos lo imposible”, es decir, aquello que *ningún* Estado (ningún Estado “moderno”, “burgués” —pero es

<sup>1</sup> *La société du spectacle*, hoy en Éd. Gallimard, París, 1992 (trad. cast. *La sociedad del espectáculo*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1999).



que, una vez abandonada la ortodoxia marxista-leninista, no los hay de otra clase, pues incluso los Estados nominalmente “socialistas” son gestores locales del mercado mundial—), pueda conceder (consigna de interrupción). Esto mismo —*pedir* (¿al Estado? ¿A quién si no? ¿Al capitalismo? Pero ¿no era el Estado el “portavoz” del capitalismo?) *algo que el Estado no puede conceder, y hacerlo sin la menor esperanza* reformista (en el sentido socialdemócrata) ni revolucionaria (en el sentido marxista) *en una “transformación del Estado” que haga viables tales concesiones*— es lo que confiere a los movimientos del 68 esa peculiar ambigüedad a la que he hecho referencia (sus consignas parecen serlo de transición hacia un “más allá del Estado”).

Si, como antes he sugerido, un movimiento no puede ser revolucionario a menos que pretenda cambiar las reglas del juego político, desplazar sus escenarios o modificar sus agentes, y si la esfera en la cual la modernidad ubica el juego político (la que permite que funcionen pares conceptuales del tipo reformistas/conservadores, revolucionarios/reaccionarios, izquierda/derecha, etcétera) es la esfera del Estado (la “sociedad política”), entonces un movimiento que “abandona toda esperanza” en el Estado parece desentenderse enteramente de la actividad política, y se arriesga a ser tildado de mera “revolución cultural” para una “izquierda universitaria”, *a menos* que su objetivo sea un cambio de las reglas del juego más radical y se proponga redefinir la ubicación de la esfera política en un “más acá” o en un “más allá” del Estado,<sup>1</sup> así como recalificar como agentes políticos a individuos o grupos no integrados en las instituciones de representación política y social vigentes y no acreditados ante ese Estado ni reconocidos por él como sujetos de derechos. *Sólo esta interpretación*, que equivale a la “invención” de una nueva clase de política —por decirlo así— “post-política” o “extraestatal” puede liberar al movimiento de Mayo de la acusación de “revolución cultural”, intelectual, estudiantil o universitaria, y conferirle el reconocimiento de su carácter genuinamente político.

Por este motivo, creo que podría denominarse “filosofía política del 68” a todos los esfuerzos intelectuales dirigidos a legitimar esa interpretación, a cartografiar ese nuevo territorio, a fundamentar su carácter político, y a argumentar en favor de la tesis de que esta neo-política o post-política es la verdadera política, el verdadero terreno de juego en el que se decidirá el porvenir de nuestras sociedades.

---

<sup>1</sup> Sobre estos dos conceptos, véase el artículo “Socialdemócratas y eurocomunistas frente al Estado”, en P.-F. Guattari, *La révolution moléculaire*, Éd. Encres-Recherches, Paris, 1977, pp. 68-83.

## LA "MICROFÍSICA DEL PODER"

Las razones por las cuales Michel Foucault ocupa un lugar destacado entre los defensores de este esfuerzo filosófico-político tienen que ver con su propio pasado intelectual, con su "estilo" de pensamiento y con lo que, de acuerdo con la terminología de sus últimos escritos, podríamos llamar su "estética existencial". Sus investigaciones sobre la locura o la enfermedad (como posteriormente sobre la delincuencia o la sexualidad, pero éstas ya son posteriores al –y acaso consecuencia del– 68) proporcionaban, de hecho y *avant la lettre*, una base historiográfica sobre la cual apoyar la idea de unos sectores sociales "minoritarios" (en sentido cualitativo más que cuantitativo) y marginales que nunca encontraron acomodo en los aparatos estatales de representación institucional ni se identificaron con los intereses de las agrupaciones y organizaciones políticas de la modernidad, que jamás desempeñaron ningún papel principal en la "Historia" y que, por tanto, al carecer de identidad política y de representación institucional, se enfrentaron al poder en una confrontación desnuda, desigual y directa, de una manera –por decirlo así– *física*, con toda su existencia y a cuerpo limpio, pagando inevitablemente con su vida (ya en el sentido biológico, ya en el biográfico) el precio de ese enfrentamiento de alto riesgo.

La fascinación que esta escena –el hombre "infame", políticamente desnudo, expuesto (podríamos decir *exhibido*) sin mediación alguna y desafiando a cara descubierta a un poder siempre exorbitante y amenazador que se dispone a aniquilarle– ha ejercido sobre Foucault es innegable: si ya está indudablemente presente en las pre-ilustradas caravanas de *freaks* y cuerdas de locos-presos y de enfermos encerrados de la *Historia de la locura* o *El nacimiento de la clínica*, así como en el loco-espectáculo de Charcot o en el enfermo-espectáculo de la medicina anatomo-clínica, la imagen emerge de modo arrollador en las primeras páginas de *Vigilar y castigar* acerca de "El cuerpo de los condenados", con la descripción del suplicio de Damiens. El elemento de fascinación literaria por ese enfrentamiento desnudo con el poder (del cual, sin duda, el patíbulo es un ejemplo privilegiado) lo explicita Foucault en el breve opúsculo sobre "Las vidas de los hombres infames", donde asegura que las vidas de esos miserables, expuestos al castigo sin la protección de una "representación", sin la cobertura del Derecho, en una lucha a muerte enteramente desesperada, "han conmovido en mi interior más fibras que lo que comúnmente se conoce como literatura (...) esas vidas íntimas convertidas en brasas muertas en las pocas frases que las aniquilaron (...) No son cuasi-literatura, ni subliteratura, ni siquiera el esbozo de un

género; son fruto del desorden, el ruido, la pena, el trabajo del poder sobre las vidas y el discurso que verbaliza todo esto”.<sup>1</sup> Y estas consideraciones no sirven sólo para situaciones dieciochescas o decimonónicas, sino incluso para quienes en la actualidad se exponen al desnudo —de forma inmediata, sin ser “representados”— ante el poder judicial, como sucede “cuando un hombre llega ante los jueces exclusivamente con sus crímenes, cuando no tiene otra cosa que decir, cuando no concede al tribunal la gracia de revelarle algo así como el secreto de sí mismo”, produciendo una situación de tensión explosiva en la maquinaria penal.<sup>2</sup>

Pero si la fascinación por esta “escena originaria” no es únicamente una “sorpresa” ante la historia, sino también un choque con la actualidad, tampoco se limita a desempeñar para Foucault el papel de un acicate para el trabajo teórico, sino que está en el origen de sus intervenciones en la política práctica. La primera “decisión” en este sentido parece proceder de la experiencia tunecina del filósofo, ya en 1968, cuando es un prestigioso funcionario extranjero impresionado por el coraje de la juventud tercermundista sublevada contra la policía (“En una lucha de este tipo, la cuestión de un compromiso directo, existencial, físico diría yo, estaba inmediatamente concernida (...) La referencia a la teoría no era, me parece, lo principal (...) la precisión de la teoría, su carácter científico, era algo completamente secundario”). Y aunque Foucault reconoce la importancia que el 68 tuvo para su trabajo (“De no ser por Mayo del 68, nunca habría llegado a hacer las cosas que hoy me ocupan; investigaciones como las que he hecho sobre la cárcel, la sexualidad, etcétera, hubieran sido inimaginables. El clima de Mayo del 68 fue decisivo para mí en estos aspectos”), los “de-

<sup>1</sup> M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1990, pp. 175-202.

<sup>2</sup> “Se nos presentan hechos comprobados, un individuo que los reconoce y que acepta por tanto la pena que se le va a imponer (...) Y, sin embargo, la maquinaria se atasca, sus engranajes se agarrotan (...) No basta con que el acusado responda: ‘Soy el autor de los delitos que se me imputan, eso es todo. Juzguen, puesto que es su obligación, y condénenme si les parece’. Al acusado se le pide mucho más, mucho más que el reconocimiento de sus acciones, se le exige una confesión, un examen de conciencia, una explicación de sí mismo, una aclaración de lo que él es. La maquinaria penal ya no puede funcionar simplemente con la ley, con la infracción y con un autor responsable de los hechos. Se necesita algo más, se requiere un material suplementario. Los magistrados, los miembros del jurado, y también los abogados y el Ministerio Fiscal, no pueden realmente desempeñar su papel más que si se les proporciona otro tipo de discurso: aquel que el acusado expresa sobre sí mismo, o aquel que, por medio de sus confesiones, recuerdos, confidencias, etcétera, es posible articular acerca de él. Si este discurso falta, el presidente del tribunal se acalora, el jurado se pone nervioso. Se presiona, se coacciona al acusado porque no sigue el juego (...)” (M. Foucault, “La evolución de la noción de ‘individuo peligroso’ en la psiquiatría legal”, *Déviance et Société*, vol. n.º 5, n.º 4, 1981, pp. 403-422, trad. cast. J. Varela y F. Álvarez Uría, en *La vida de los hombres infames*, op. cit., pp. 232-235).

bates" izquierdistas parisinos le parecen desabridos y abstractos —demasiado "teóricos" o "librescos" y demasiado poco "físicos", en el sentido recién explicitado y al que Foucault alude muy a menudo—, y por esa razón decide adherirse al *Groupe d'information sur les prisons* promovido también por Domenach, Vidal-Naquet, Sartre, Deleuze y Clavel, en busca de "una serie de acciones que implicasen realmente un compromiso físico y personal (...). Durante mi trabajo en el GIP sobre los problemas de los reclusos, intenté realizar una especie de experiencia total".<sup>1</sup> Muchos testimonios personales nos hablan de la enorme "violencia contenida" de Foucault en sus enfrentamientos con las autoridades, de su estado de excitación en las manifestaciones o en los actos de protesta, y no cabe duda de que su interés por la situación de las cárceles se explica, en primer lugar, porque los presos son una terrible excepción en el Estado de Derecho: son quienes padecen, desnudos de los derechos de los cuales la condena les priva, los efectos "físicos" del poder.<sup>2</sup> En esta desnudez y en el carácter físico del enfrentamiento se revela no sólo la naturaleza intolerable *del Estado*, sino también el carácter intolerable que *para el Estado* tiene esa misma desnudez, pues, según declara uno de los más fieles herederos de este aspecto del pensamiento foucaultiano, ésta es el principal enemigo del Estado y, allí donde esta vida desnuda se manifieste, "allí habrá una Tienanmen y, más tarde o más temprano, llegarán los carros blindados".<sup>3</sup> Esta importancia atribuida por Foucault al ejercicio físico del poder nos avisa ya de que, en el rótulo "microfísica del poder", la

<sup>1</sup> Todas las citas proceden de M. Foucault y D. Trombadori, *Remarks on Marx*, trad. ingl. J. Goldstein y J. Cascaito, Semiotext[e], Columbia University, Nueva York, 1991. Las cursivas siempre son mías.

<sup>2</sup> Aunque las referencias de Foucault a las disciplinas del cuerpo se hacen más obvias a partir de *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* (sus dos libros característicamente "post-68"), repárese en el hecho de que en sus múltiples intervenciones relativas a la literatura u otros temas más ocasionales —recogidas en la edición de François Ewald y Daniel Defert de los *Dits et Écrits* (Gallimard), y que en castellano pueden leerse parcialmente en las dos compilaciones dirigidas respectivamente por Ángel Gabilondo y Miguel Morey en Ed. Paidós—, especialmente en las más relacionadas con los universos de Blanchot, Klossowski, Bataille, y la "transgresión", el binomio del cuerpo y el lenguaje es una constante que hará una extraña aparición en las últimas páginas de *El nacimiento de la clínica*, donde la revolución de Bichat en la medicina se describe como la aventura de un lenguaje que pugna por "internarse" en el cuerpo individual y obligar a la enfermedad a desprenderse de la metafísica del mal y a "tomar cuerpo en el cuerpo vivo de los individuos", y se presenta como el reverso del mismo movimiento —recorrido por Foucault en sus ensayos "literarios"— por el cual ese mal encarnado en el cuerpo se hace lenguaje en las páginas de Sade, siendo finalmente la misma luz la que ilumina el tratado de *Anatomía descriptiva* y *Los 120 días* (véase la "Conclusión" de *Naissance de la clinique*, trad. cast. F. Perujo, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1966, pp. 274-280).

<sup>3</sup> Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, trad. cast. Ed. Pre-Textos, cuya es también la edición de *Homo Sacer*, donde Agamben desarrolla y continúa este argumento.

apelación a lo físico es al menos tan principal como la apelación a lo “micro”:<sup>1</sup> se podría decir que la microfísica es “micro” precisamente porque es “física”.

## EL ESTILO INSURRECCIONAL

Pero, por ello y en segundo lugar, lo que a Foucault le llama la atención en el movimiento de los presos es que adopta la forma de una sublevación: puesto que ese enfrentamiento con el poder que constituye la fascinación y hasta la obsesión de Foucault, su sueño dorado y su pesadilla —la lucha desesperada de la vida desnuda contra el poder soberano, como lo dice magníficamente Agamben— no puede producirse de acuerdo con las reglas establecidas por el derecho ni conforme a los mecanismos representativos de la “sociedad política” (pues tales reglas y mecanismos tienen por función justamente impedir ese escenario), su única forma posible de expresión es la sublevación o la insurrección. En este sentido, no cabe duda de que la “revolución” de Mayo había elegido para su expresión pública la retórica de la insurrección, ya recomendada por el citado Debord, quien gustaba de citar la investigación parlamentaria de la Asamblea Nacional posterior al levantamiento de la Comuna de París: “El derecho igualitario de todos a disfrutar de los bienes y goces de este mundo, la destruc-

---

<sup>1</sup> Ésta es una de las razones por las que cito las conversaciones con Trombadori por la edición norteamericana (cuyo conocimiento debo a la gentileza de Germán Cano) y no por la traducción francesa (*Dits et écrits*, Éd. Gallimard, París, 1994, Vol. IV), que tiende a soslayar la insistencia de Foucault en el riesgo físico. Pondré sólo un ejemplo; el pasaje referido a la experiencia tunecina de Foucault, que Goldstein y Cascaito vierten de este modo: “During those upheavals I was profoundly struck and amazed by those young men and women who exposed themselves to serious risks for the simple fact of having written and distributed a leaflet, or for having incited others to go on strike. Such actions were enough to place at risk one’s life, one’s freedom, and one’s body. And this made a very strong impression on me: for me it was a true political experience” (*Remarks on Marx*, p. 134), aparece en la edición de Defert y Ewald en este otro formato: “J’ai été profondément impressionné par ces filles et ces garçons qui s’exposaient à des risques formidables en rédigeant un tract, en le distribuant ou en appelant à la grève. Ce fut, pour moi, une véritable expérience politique” (*Dits et écrits*, vol. IV, p. 78), de donde ha desaparecido la secuencia de la vida, la libertad y el cuerpo, que considero fundamental, pues la referencia constante al riesgo físico, al enfrentamiento directo o al choque corporal con el poder, es justamente el símbolo, para Foucault, de un modo de pensar las relaciones políticas como relaciones de poder sin pasar por la mediación del Estado. Empeñado en definir lo político sin recurrir a la forma-Estado, Foucault distribuye tácitamente las imágenes de tal modo que la relación entre *personas físicas* (y, por tanto, el peligro de una acción sobre el cuerpo) indica siempre el ámbito de las relaciones de poder, mientras que la relación entre *personas jurídicas* (y, por tanto, el orden del Derecho público y de la “representación”—el acusado “representado” por su abogado, que le “defiende” y le protege contra el poder “físico”—) designa el ámbito del Estado.

ción de toda autoridad, la negación de todo freno moral: tal es, en el fondo, la razón de ser de la insurrección del 18 de marzo...”.<sup>1</sup> En 1971, la *Nouvelle Revue Française* publica un manifiesto del GIP cuya sintonía con ese “estilo insurreccional” es innegable: “Son intolerables los Tribunales, los policías, los hospitales, los asilos, la escuela, el servicio militar, la prensa, la televisión, el Estado y ante todo las cárceles”.<sup>2</sup>

La insurrección es, en efecto, el único modo posible de imaginar esta “revolución microfísica”, pues una insurrección es un movimiento que no puede ser “legal”, justamente porque se propone cambiar la ley, porque persigue objetivos que son “intraducibles” al lenguaje del poder establecido y, por tanto, no puede “dialogar” ni “negociar” con él (se trata de lo que Lyotard llamará más adelante un *diferendo*: un conflicto entre lenguajes inconmensurables y en el cual todo consenso traiciona y desnaturaliza las reivindicaciones de al menos una de las partes, es decir, un desencuentro absolutamente irreducible a la categoría de litigio y, en consecuencia, ingobernable por medio del Derecho); el esfuerzo intelectual de estos pensadores del post-68 va encaminado a defender la tesis de que el nuevo ámbito político –microfísico– descubierto por los sucesos de Mayo (y donde el término “política”, por primera vez, no remite al Estado sino únicamente al poder, a un poder que significa más *potentia* que *potestas*) es intraducible al lenguaje de la política –macrofísica o jurídica– del Estado y nunca puede ser “comprendido” por el Estado ni legalizado por él (se presenta necesariamente como “ilegal” desde la óptica jurídico-estatal, pero en realidad es “alegal”, tiene, por decirlo así, su propia legalidad, incompatible con la legalidad jurídica del Estado de Derecho), tiene que “irrumper” o “interrumpir” el discurso jurídico-político del Estado. Es algo similar a las “consignas de transición” de los trotskistas, aunque su principal diferencia sigue siendo que aquí no se trata de “cambiar las leyes”, de sustituir un Estado por otro, sino de un enfrentamiento entre el Estado y lo que es irreducible a él,<sup>3</sup> entre la ley y

<sup>1</sup> G. Debord, *La société du spectacle*, op. cit., p. 49, versión cast, p. 75.

<sup>2</sup> Cfr. K. von Bulow, “Contredire est un devoir”, *Le Débat* n.º 41, septiembre-noviembre de 1986, p. 171.

<sup>3</sup> La trayectoria de Foucault, debido a la enorme repercusión pública de su obra y a su gran difusión, está llena de matizaciones para evitar malos entendidos a medida que sus libros llegan a un grupo más amplio de lectores. Así, en un artículo en el cual se define la crítica como “el arte de no dejarse dirigir demasiado” (*Qu'est-ce que la critique?*, 1978), Foucault se separa de un “anarquismo de principio” que sueña con la abolición de toda clase de gobierno, reclamándose de una “libertad originaria” que no se define como “liberación”. La aparente ambigüedad de esta declaración se aclara cuando se comprende que la propuesta de Foucault es pensar sin el Estado, pero no en ningún caso sin el poder.

aquello que la ley no puede en ningún caso legislar porque carece de “potes-tad” sobre ello.

Parecería pues que, a pesar de la insistente negativa de los filósofos del 68 a reconocerlo, al menos explícitamente y bajo este título, habría una utopía política —o post-política— latente en sus proyectos teóricos: la reivindicación de esa “vida desnuda” que ni el Estado ni el Derecho (ni por tanto el Estado de Derecho) parecen poder *soportar*, y que por ello exige, para poder manifestarse libremente, la eliminación del Estado y del Derecho (y, por tanto, del Estado de Derecho: no lo olvidemos, el Estado y los tribunales son *intolerables*),<sup>1</sup> pensada en términos de insurrección. También estos pensadores piden lo imposible frente a una definición de la política (obviamente, en el marco del Estado), muy so-corrida en la época de referencia, como “el arte de lo posible”. Este sueño-pesadilla de una “política de lo imposible” alimenta, pues, a una filosofía que quiere com-enzar por pensar sin el Estado, y que por ello declara su filiación nietzschea-na y su enemistad hacia el “filósofo-funcionario” (con quien a veces Nietzsche identificó maliciosamente a Kant, y desde luego a Hegel), servidor del Estado y defensor del Derecho. Con ello, sin duda, estos pensadores recogen una vieja tradición (ya Platón declaraba, y no accidentalmente en una obra titulada *Politeia*, que un Estado justo sería un Estado sin cárceles ni tribunales de justicia, es decir, que lo justo sería que no hubiera Estado, del mismo modo Aristóteles soñaba con una comunidad en la cual la amistad hiciera innecesaria la Ley) que llega al menos hasta la fórmula posmoderna “lo personal es político” (es decir, *todo* es político y, por tanto, nada lo es en sentido estricto), pasando por la con-signa de Lenin “Que una cocinera pueda dirigir el Estado” (que no quiere in-dicar el alto grado de cualificación alcanzado por los gastrónomos en el régimen soviético, sino el hecho de que la realización de los ideales comunistas haría que el Estado se tornase superfluo y banal, prescindible en última instancia).

Ciertamente, se puede objetar con razón que la tradición mayoritaria en la historia de la filosofía occidental presenta al Estado como la personificación de la Razón en el mundo; pero, siendo esto innegable, no lo es menos que el Esta-do (al comportar necesariamente elementos “irracionales”, como el monopo-

---

<sup>1</sup> Cuando a Deleuze y Guattari se les preguntaba si su defensa del “deseo” (que no es sino otro nombre para esa “vida desnuda”) no escondería cierta irresponsabilidad romántica, respondían: “Eso de ser respon-sable o irresponsable (...) nosotros ignoramos esas nociones, las dejamos para los policías y los psiquiatras que asesoran a los tribunales de justicia” (*Pourparlers*, Éd. de Minuit, París, 1990, trad. cast. *Conversaciones*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1995).

lio de la fuerza física y el uso legítimo de la coacción violenta) aparece para esa tradición como la presencia de la Razón en un mundo todavía parcialmente irracional (el día en que el mundo se torne por entero racional, al Estado se le agradecerán los servicios prestados). *Mientras tanto*, la colectividad formada por los filósofos o los doctos constituye de hecho una aristocracia que vive en el Estado –aparentando externamente obediencia a sus leyes– pero que forma una comunidad aparte, una sociedad secreta, trans-estatal, un club de amigos que viven de manera voluntaria bajo la guía de la razón sin necesidad de temor ni de esperanza, modelo en miniatura de lo que algún día –al final de la Historia– debería ser la humanidad, y modelo que se prolonga por su vertiente democrática en los *philosophes* enciclopedistas y en la asociación de los “proletarios de todos los países”. Ahora bien, como quien se coloca al margen del Estado se pone virtualmente (como enseñaron Hobbes y Locke) en estado de guerra contra el Estado, ello siempre hace posible que esa virtualidad se actualice en el “sacrificio” del filósofo en el altar del poder soberano, sacrificio cuyo primer episodio habría sido la muerte de Sócrates, y que desde entonces acumula una serie de expedientes de malditismo de los cuales extrae a menudo la filosofía su “buena fama” social (su garantía de no complicidad con la razón de Estado).

## EL PODER CONTRA EL ESTADO

Pero volvamos al 68 y a la consigna “Pensar sin el Estado”.<sup>1</sup> Como puede notarse en todas nuestras anteriores referencias a Foucault, el término “Estado”

---

<sup>1</sup> “Entiendo por humanismo el conjunto de los discursos que espetan al hombre: ‘Incluso cuando no ejerces el poder, puedes ser soberano. Aún más: cuanto más renuncies a ejercer el poder y más te sometas a quien se te impone, más soberano serás’” (*Dits et écrits*, II, p. 226). Compárese con este otro texto de Deleuze y Guattari: “En la filosofía denominada moderna, y en el Estado denominado moderno o racional, todo gira alrededor del legislador y el súbdito (...) Obedece siempre, porque, cuanto más obedezcas, más serás tu propio dueño, ya que no obedecerás más que a la razón pura, es decir, a ti mismo (...) Desde que la filosofía aceptó el papel de fundamento, no ha dejado de bendecir a los poderes establecidos, y de calcar su doctrina de las facultades a partir de los órganos de poder del Estado (...) nada tiene de extraño que el filósofo se haya convertido en profesor público o funcionario del Estado. Todo predispone a ello desde el momento en que la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento” (G. Deleuze y P.-F. Guattari, *Mille Plateaux*, Éd. de Minuit, París, 1980, p. 466, trad. cast. *Mil Mesetas*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1988). En este párrafo está expresado de modo muy claro lo que podríamos llamar el “proyecto emancipatorio” de esta filosofía política: liberar al pensamiento de la forma-Estado. Sin embargo, es difícil aceptar que los vínculos entre filosofía y Estado son fundamentalmente “modernos”, al menos si pensamos que “Estado” es uno de los significados de polis, y que es imposible negar que, sin el nacimiento de la polis, la filosofía tampoco habría llegado a ser.



queda excluido de su discurso como definiente de la esfera política, y es cuidadosamente sustituido por el término “poder”, que en ningún caso es sinónimo de “Estado” (como se aclara insistentemente en *La voluntad de saber*). Por decirlo así, el poder (en sentido foucaultiano) es la *energía política* microfísica que carga ese “campo de Mayo” de las relaciones sociales, y el conjunto de estas relaciones —lo que llamaríamos “el ojo de Foucault”— describe lo que podríamos ver de la vida social si la desnudásemos de la pesada coraza de “representación” formada por el Derecho y los grandes aparatos del Estado (algo así como levantar por un instante la pesada piel del contrato social y echar un vistazo a los hombres viviendo en estado de naturaleza bajo el disfraz del pacto político). La constante insistencia de Foucault en la “pobreza” de sus escenarios, en la indigencia de sus mecanismos, en la “pequeñez” de su historia de lo pequeño y en la falta de importancia de sus protagonistas hace referencia a esta intuición, de marchamo inequívocamente nietzscheano: ¿y si en el fondo el “Estado” no fuese más que una superestructura pomposa y ostensible, una coartada altisonante y grandilocuente para las pequeñas luchas y ambiciones mezquinas nacidas del azar y la contingencia? ¿Y si en el fondo nunca hubiese habido pacto social, sino relaciones estratégicas de guerra, correlaciones de fuerzas que han construido esa pantalla representativa —el Derecho público— para ocultar pudorosamente su indigna naturaleza? ¿Y si tras las grandes palabras como “Poder ejecutivo”, “Poder legislativo”, “Poder judicial” u “Opinión pública” no hubiese más que esas escaramuzas donde la vida desnuda afronta desnudamente el destino trágico de su juego mortal? ¿Y si Mayo de 1968 hubiese sido un extraño estado de “suspensión” de los poderes del Estado —simbólicamente señalada por la ausencia de su Jefe— y del marco de la representación jurídico-pública que nos hubiese permitido ver, por unos días y con perplejidad, esa maquinaria microfísica funcionando en carne viva y paralizando, interrumpiendo la cotidianeidad con su inesperada insurrección, un soplo de verdad que rasga la cortina hipócrita de la representación política? Recogiendo esta antorcha, y pasando de lo práctico a lo teórico —o de lo físico a lo libresco—, el “efecto Foucault” es un efecto de parálisis política: los problemas planteados por sus libros pretenden tener el valor de una insurrección que paralice el pensamiento político —y, por tanto, también la acción— convencional. En un determinado momento de sus conversaciones con Trombadori, Foucault no oculta su regocijo al escuchar la declaración de un psiquiatra que afirmaba sentirse “bloqueado” en su práctica después de haber leído la *Historia de la locura*, y subraya que esa declaración le sirvió como constatación del éxito de su trabajo; esta suerte de *intención*

*paralizante* se repite cuando Trombadori le pregunta insistentemente por la articulación de su actividad teórica con la actividad política —digámoslo así— ordinaria: “Mi papel”, dice Foucault, “consiste en plantear los problemas (...) de tal modo que no puedan alcanzar una solución inmediata en la mente de un reformista o en la de un partido político” (*op. cit.*, p. 158). Es un modo claro de decir que el criterio para que Foucault escoja un problema es, justo, que no sea resoluble en el marco del Estado (es decir, implícitamente, que necesite para su solución la disolución del Estado, que el Estado no pueda tolerarlo), que no se deje atrapar en “el arte de lo posible”. Una vez más: pedir lo imposible (o abogar por una “política de lo imposible”).

La oposición entre poder y Estado no puede, pues, ser más fuerte: ambos son tan incompatibles que, no solamente no pueden soportarse ni tolerarse el uno al otro (cada uno de ellos es lo intolerable para el otro), sino que, si se mira la sociedad desde el punto de vista de las relaciones de poder, la “cobertura” del Estado, con todos sus aparatos jurídico-representativos, desaparece de escena (como ocurre en las obras de Foucault), mientras que, si se contempla desde el punto de vista del Estado y sus órganos, las relaciones de poder resultan totalmente invisibles (como lo habrían sido para los teóricos políticos prefoucaultianos). Esta situación constituye por sí misma un *foco interno de tensión* en la obra de Foucault, que podría explicitarse del siguiente modo: *por una parte*, el Estado tiende a presentar las “redes microfísicas” del poder (la medicina, la psiquiatría, la policía, la escuela, la cárcel, el ejército, la prensa, etcétera) como las bases sobre las cuales se apoya (la “sociedad civil”) y que, a pesar de sostenerle, le están (jurídicamente) subordinadas —en el sentido, por ejemplo, de que el dictamen de un psiquiatra o un peritaje policial solicitados por un tribunal de justicia son elementos auxiliares supeditados a la decisión soberana y última del juez, depositario del poder legítimo y titular de una función política estatal, así como un sondeo encargado a una empresa demoscópica es un instrumento de decisión para el poder ejecutivo—; pero, *por otra parte*, esas redes microfísicas producen un hormigueo autónomo cuyas reglas son heterogéneas con respecto a las de los aparatos del Estado, un hormigueo que mina los pilares de un Estado que pretende apoyarse en ellas y ponerlas a su servicio, y que de hecho parece invertir la jerarquía y poner a los aparatos del Estado perversamente a su servicio (puesto que para tantas cosas el Estado depende en efecto de esas redes), penetrándolos, horadándolos y subvirtiéndolos, apoderándose de ellos y eludiendo su supuesto rango de subordinación jurídica —en el sentido, por ejemplo, en que los jueces pueden encontrarse “bloqueados” por dic-

támenes de especialistas sobre cuya calidad son incapaces de decidir y terminar, de hecho, dictando sentencia en función de esos dictámenes, como el poder ejecutivo puede terminar actuando en función de las encuestas (con lo cual, finalmente, serían los psiquiatras y los policías quienes dictasen las sentencias, y las empresas sociométricas quienes gobernasen).

Pero la tensión a la que me he referido se manifiesta en toda su violencia cuando reparamos en que la pretensión de Foucault (expresada con audacia en *La voluntad de saber*) es sostener que, a pesar de la irreductible heterogeneidad de ambos, la esfera estatal, con sus aparatos jurídico-representativos, es el efecto (incluso podría decirse: el efecto óptico, la ilusión óptica) cuya causa son las relaciones microfísicas de poder.<sup>1</sup> Esto es lo que Foucault quiere decir cuando insiste (al menos desde su seminario sobre “La verdad y las formas jurídicas” en la Universidad de Sao Paulo) en que “el poder viene de abajo” (es decir, de las relaciones de poder y no del Estado). Inevitablemente, esta imagen sugiere la posibilidad (a la cual se han referido sin cesar sus biógrafos y herederos intelectuales) de “un nuevo tipo de práctica política”, a saber, aquella que se propondría intervenir directamente en las relaciones de poder microfísicas para provocar así modificaciones en la esfera de la política estatal: los conflictos sociales no deben resolverse “pidiendo” al Estado que modifique sus “superestructuras”, sino intentando cambiar directamente las “infraestructuras” de las que depende. Si utilizásemos un lenguaje clásico, diríamos que Foucault proponía intervenir sobre la sociedad civil mejor que reivindicar ante el Estado, pero no debemos olvidarnos de que Foucault rechazó de forma sistemática esta distinción entre “sociedad civil” y “sociedad política”,<sup>2</sup> *justamente porque su tesis central es que la sociedad civil es la verdadera sociedad política*. Tal parece ser la explicación que el propio Foucault se da de su papel en el Grupo de información sobre las Cárceles: en lugar de reclamar al Ministerio de Justicia ciertos

---

<sup>1</sup> Sin duda, esta descripción es excesivamente “mecanicista”; podríamos también “trascendentalizarla” diciendo que las relaciones de poder constituyen el horizonte de sentido que condiciona la posibilidad de tales o cuales aparatos de Estado concretos (como si la relación entre maquinarias de poder y aparatos de Estado fuera paralela a la que existe entre el ser y los entes). Esta “lógica paradójica”, según la cual las causas son de naturaleza completamente distinta que los efectos (tesis en la que resuena uno de los dogmas del empirismo clásico), o las condiciones de posibilidad por completo diferentes de lo posibilitado, había sido minuciosamente fundamentada por Deleuze (quien tenía ya entonces la impresión de estar proporcionando un andamiaje ontológico a la epistemología foucaultiana de los “enunciados”) en su *Lógica del sentido*.

<sup>2</sup> “Yo nunca he hablado de sociedad civil. Y esto lo he hecho deliberadamente, porque considero que la oposición teórica entre el Estado y la sociedad civil utilizada por la teoría política tradicional es poco fructífera” (*Remarks on Marx, op. cit.*, pp. 163-164).

derechos, actuar sobre las relaciones entre los presos y los guardianes (como, eventualmente, sobre las relaciones entre médicos y pacientes, entre psiquiatras y psiquiatrizados, entre policías y delincuentes, etcétera; el GIP apareció en su momento como la punta de un *iceberg* al que habrían de añadirse más tarde —remedando la consigna del Che Guevara— uno, dos, tres, mil “GIPs”; ¿por qué no llegó a haber, sin embargo, un Grupo de Información sobre los Hospitales, un Grupo de Información sobre los Centros Psiquiátricos o un Grupo de Información sobre las Comisarías?). Digamos, de entrada, que este movimiento que Luc Ferry ha llamado *Pensée 68* tuvo una primera e innegable consecuencia: el abandono de la esfera política “convencional” por parte de los intelectuales (o al menos de algunos de los mejores de ellos), convencidos de que la batalla en ese campo no era decisiva ni “verdadera”. La “macropolítica” (es decir, las elecciones legislativas, los debates parlamentarios, los presupuestos generales, los partidos, los sindicatos y la prensa de opinión) siguió, sin duda, existiendo, pero los intelectuales como Deleuze y Foucault consideraron que debían, como intelectuales, abandonar esa esfera, irrelevante y vergonzosa, para ocuparse del nuevo territorio recién descubierto, que reclamaba desde la práctica la necesidad de teóricos.

Es curioso observar que, en la década de los ochenta, empezaron a oírse (a veces en boca de estos mismos intelectuales que abandonaron decepcionados la esfera “macropolítica”) lamentos por la descerebración y el encanallamiento en el que había caído la política, perdida su fuerza teórica, su carga intelectual, sus horizontes utópicos, sus ambiciones y sus ideas, y convertida en simple administración burocrática y propaganda mediática; a este respecto, no conviene olvidar que no fue sólo la política quien abandonó a los intelectuales del 68 (a quienes tendió a menudo puentes de plata) para desprenderse de un bagaje teórico demasiado pesado, como si fuera un lastre innecesario para el pragmatismo exigido por las circunstancias, sino que (al menos en la misma proporción) fueron los intelectuales emergentes quienes abandonaron en cuanto tales a la política.

Es cierto que este divorcio era, en cierto modo, inevitable: si la “macropolítica” no tenía interés para los intelectuales de la revolución molecular, tampoco esta última tenía interés alguno para la esfera de la política propiamente dicha: Deleuze se ha quejado de que el Partido Socialista francés careciera de intelectuales cuando accedió al poder,<sup>1</sup> pero ¿qué podrían haber aportado es-

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Conversaciones*, op. cit., p. 203: “La izquierda necesita intercesores”.

tos intelectuales post-políticos a la política convencional? En *El anti-Edipo*, Deleuze y Guattari insisten obstinadamente en que el “esquizoanálisis” no tiene ningún programa político que proponer, y Guattari aclara en distintas ocasiones que la revolución molecular no tiene consecuencia alguna (al menos a medio plazo); Foucault se negó a ofrecer ningún tipo de sugerencia cuando se le consultó acerca de la modificación del Código Penal francés, argumentando, como lo hacía en sus entrevistas con Duccio Trombadori, que su pensamiento no aspiraba a repercutir sobre las instituciones políticas convencionales, sino más bien a paralizarlas. Así pues, ¿qué tipo de acción política podía seguirse del descubrimiento de la microfísica del poder? ¿Qué tipo de esperanzas políticas y sociales podían depositarse en ella?

#### LO INTOLERABLE

Cuando se ha descrito —y se ha hecho muchas veces— la filosofía política construida por Foucault desde 1968 hasta 1976 como una trayectoria en la cual se va encerrando en un callejón sin salida o va tejiendo una tela de araña en la cual acaba quedando preso, el fondo de la cuestión era probablemente éste: las investigaciones de Foucault no parecen presentar la “arqueología del saber” (o la “microfísica del poder”) como un instrumento epistemológico que pudiera ponerse al servicio de una crítica democrática de la política, puesto que lo que usualmente se entiende por “crítica democrática de la política” es una argumentación que “denuncia” la autonomía de las redes microfísicas del poder —o de aquellas que se organizan “por encima del Estado”— y “exige” su subordinación jurídica al Estado de Derecho. Y éste no es, desde luego y al menos en principio, el caso de Foucault. En su obsesión por lo que antes he llamado “la escena originaria” (el hombre desnudo ante el poder del Estado), no hay por parte del filósofo una queja contra esa desnudez y una reclamación de que la “carne” política de los acusados sea vestida con el ropaje del Derecho, sino que puede más el elemento de fascinación: lo que Foucault pide es que se deje a la desnudez permanecer tal (que no se le conceda derecho alguno), y que para ello se retiren todos los aparatos del Estado, empezando por los tribunales. Se recordará que, en su época de mayor proximidad al maoísmo francés, el gran punto de disidencia con el líder de La Cause du Peuple apodado Pierre Victor tiene que ver con el ya aludido carácter de “intolerables” que para Foucault tienen los tribunales: acusará a los maoístas —y a Sartre, que compartía esta postura— de “re-

formistas" y "burgueses", precisamente por querer atenerse a la forma-tribunal (es decir, por querer cubrir la desnudez de la vida con el "disfraz" del Derecho) incluso en el caso del "poder popular"; al contrario, él asume el discurso revolucionario al sostener que "la revolución tiene que pasar obligatoriamente por la *eliminación radical del aparato de la justicia*; y todo lo que pueda recordar el aparato penal, todo lo que pueda recordar su ideología, y permitir que esta ideología se insinúe subrepticamente en las prácticas populares tiene que ser proscrito";<sup>1</sup> porque impedirá que la vida-poder se manifieste en su plena desnudez "física" y "existencial". Esto explica el abandono por parte de Foucault de la "estrategia" del GIP, cuyo resultado parecía ser inevitablemente la "concesión de derechos". Al haber "descubierto" (a causa del 68) ese mundo de micropoderes múltiples y relativamente independientes del Estado, ese submundo hormigueante que escapa a la "representación" (política), Foucault tiende a pensar que ese subsuelo es justo "la realidad política", mientras que el Estado y sus aparatos de representación jurídica no serían más que proyecciones más o menos ilusorias, y que la historia política de Occidente debe ser re-escrita desde el punto de vista de la verdad (las relaciones de poder azarosas y contingentes) y no, como se había venido haciendo hasta ahora, desde el punto de vista de las "ficciones" jurídicas del Estado de Derecho. Es como si, de pronto, descubriéramos que vivimos en una "sociedad" en estado permanente de excepción, donde las garantías constitucionales están siempre suspendidas porque, de hecho, no son, como hubiese dicho Jünger, más que espejismos fruto de periodos prolongados de tranquilidad militar o prosperidad económica. Así pues, Foucault no describe este submundo microfísico para denunciar los peligros que de él emanan para el Estado de Derecho, sino que convierte su preferencia teórica por ese orden en una opción ética y existencial: el ideal teórico de "pensar sin el Estado" se transforma así en el ideal práctico de "vivir sin el Estado". No puede, pues, Foucault esperar que las relaciones de poder se subordinen a los aparatos del Estado o a las leyes del Derecho, porque sería tanto como pedir la supeditación de la verdad a la ficción. El poder —no como una Institución con mayúsculas, sino como una red de microrelaciones múltiples e irreductibles— es lo único que verdaderamente hay, el Estado y el Derecho son simples apariencias, y desprenderse de su seducción es la primera condición para experimentar esa "libertad originaria" a la que Foucault hace referencia (los "hombres libres" son

<sup>1</sup> M. Foucault, "Sur la justice populaire. Débat avec les maos", *Les Temps Modernes*, n.º 310 bis, 1972, pp. 336-366.

los que viven y piensan sin el Estado). Nunca habría existido en realidad nada parecido a un "Estado de Derecho", lo único que habría serían "estados de poder" (es decir, relaciones de poder más o menos cristalizadas, solidificadas), y lo que llamamos "Estado de Derecho" no sería más que una de esas cristalizaciones históricamente contingentes de las relaciones de poder, tan reciente y efímera como la figura epistemológica del Hombre en las últimas páginas de *Les Mots et les choses*; así pues, malamente podría nadie tener esperanza en lo que no hay.

Por un sutil desplazamiento, la consigna "pensar sin el Estado" se ha convertido en "pensar contra el Estado" (y en favor del poder microfísico, no de la anarquía). Y aquí retorna la ambigüedad de la filosofía política del 68. Una ambigüedad que también debe tener alguna responsabilidad en los procesos de radicalización y autoaislamiento de los grupos "minoritarios" o "marginales" que se sintieron protagonistas del territorio puesto al descubierto por las movilizaciones de Mayo. Ésta podría ser una segunda consecuencia de aquel movimiento intelectual: no solamente estos grupos se vieron obligados a pensar su "acción" en un clima de divorcio total con lo que era la política "oficial" o "estatal", sino que además les estaba explícitamente impuesto el mandato de no convertirse en estados, partidos o sindicatos (porque, desde luego, como decían Deleuze y Guattari, la idea de un Estado de los esquizofrénicos, un Partido de los Presos o un sindicato de los delincuentes serían ideas bastante grotescas) ni dejar que sus aspiraciones fueran reducidas a reivindicaciones emancipatorias que pudieran ser asumidas por estados, partidos o sindicatos (porque traicionarían su esencia): su insurrección tenía que ser una revolución sin programa, sin objetivos y sin estrategias, que pidiese lo imposible, todo lo imposible, y nada más que lo imposible (con lo cual se asegurarían una permanente insatisfacción y una motivación insobornable para lo que hoy llamamos "cultura de la queja"). Por ejemplo, el movimiento de los presos no podía simplemente reclamar mejores condiciones de vida en las cárceles, o el cumplimiento en ellas de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, u oportunidades concretas de rehabilitación o reinserción social (porque todas estas reivindicaciones son formalmente asumibles por los aparatos del Estado y, para decirlo como Foucault, podrían "alcanzar una solución inmediata en la mente de un reformista o en la de un partido político"). De modo que sólo queda pedir una cosa: la abolición inmediata e incondicional de la cárcel, porque esta reivindicación es la única que tenemos la absoluta seguridad de que el Estado no concederá, los partidos no asumirán y la opinión pública no aceptará. Se ve claro cómo, por este ca-

mino, la “política de lo imposible” se convierte en una “política de lo peor” (cuanto peor –cuanto peores condiciones de vida en las cárceles, menos respeto a los derechos humanos y menos oportunidades reales de reinserción y rehabilitación–, mejor), que es la efectivamente practicada por las organizaciones terroristas nacidas en aquel ambiente.

¿Qué significa, pues, la presencia de Foucault en el comité de protesta que se presenta en Madrid cuando Franco anuncia las que serían sus últimas penas de muerte? ¿Y su denuncia de la condena de George Jackson o su adhesión al GIP? ¿Por qué apoyaba Foucault al Comité Djilali (movimiento surgido tras el asesinato de un joven árabe a manos del portero de su inmueble) y secundaba el Socorro Rojo? ¿Cómo interpretar la contramanifestación que organiza para protestar por la recepción de Breznev en Francia, o su actitud contestataria con ocasión de la extradición de Klaus Croissant? ¿Cuál es el sentido de su apoyo a las *boat people* o de su colaboración con la CFDT en defensa del sindicato polaco Solidaridad? Es fácil decir: Foucault se contradice cuando se queja de la actitud del Estado, ¿acaso no sabe que el Estado no puede sino aniquilar toda manifestación de esa vida desnuda que pone de manifiesto su carácter de ficción? ¿Por qué quien no espera nada del Estado protesta ante él, como si estuviera pidiendo derechos o exigiendo garantías? ¿No habíamos quedado en que tales cosas –derechos y garantías– son sólo espejismos, y que no hay más que relaciones de poder? Creo que de este punto hay dos lecturas posibles, que no son en absoluto excluyentes.

### ¿HUIDA HACIA LO PRIVADO?

Sin pretender salvar a Foucault de sus posibles contradicciones e incoherencias (de las cuales ni los grandes filósofos están libres), creo que la *primera interpretación* podría ser que, hasta cierto límite, e incluso hasta cierto momento, la presencia de Foucault en esos actos de protesta o de intervención política es una presencia –en el mejor sentido de la palabra– fantasmal. Puede que muchos de los manifestantes –intelectuales o no– con quienes él se codeaba en esos actos acudiesen a ellos en nombre de una esperanza –digámoslo también así– “convencional” en el Estado de Derecho; pero puede también suceder que, a pesar de su proximidad material, el “espíritu de Foucault” estuviese en otra parte; puede que ese “estado de excitación existencial” o de “violencia física contenida” que el filósofo experimentaba en tales ocasiones tuviese que ver con el



hecho de que vivía esos acontecimientos, no como un litigio entre derechos que el Estado tuviese la obligación de conciliar, ni como querellas de emancipación frente a la dominación, sino como episodios del enfrentamiento “físico” entre las vidas no asistidas por el Derecho —pensemos que gran parte de estos actos tenían, desde el punto de vista jurídico, una legalidad más que dudosa, eso cuando no estaban explícitamente prohibidos— y los “carros blindados” de los que hablaba Agamben, y que tanto las victorias como las derrotas resultantes no fuesen para él más que modificaciones o constataciones del estado de las relaciones de poder y sus correlaciones de fuerzas. Podríamos decir —el relato que Foucault hace de ellas nos invita a imaginarlo así— que estas acciones permitían a Foucault experimentar “en vivo” esa “vida sin Estado” que tomaba como objeto teórico cuando su bisturí de forense hacía la autopsia a la historia reciente de nuestra civilización: las manifestaciones prohibidas o los actos de protesta ilegales como insurrecciones de ese “estado de excepción” tan difícil —imposible— de pensar como de vivir, como ejemplos de “experiencia total”. Hay aquí una radical “personalización” de los conflictos políticos concebidos como experiencias en las que se puede tocar con la yema de los dedos la desnudez vertiginosa del poder, en las que se tiene un contacto “personal y directo” con lo intolerable. De ahí la distinción entre el plano “teórico” o “libresco” y el plano “físico” o “existencial”, tantas veces aludida por Foucault, y que desde luego crea grandes problemas (a los biógrafos y, probablemente, al mismo biografiado) a la hora de “justificar la práctica” (¿no sería en el fondo una cuestión de “simpatía personal” acudir a una manifestación u organizar un acto de protesta? ¿O habría que pensar que todos los abusos del Estado —que sería costoso enumerar para quien considera el Estado en sí mismo como abusivo— han de afectarnos de una forma “física, personal y existencial”?).

Pensándolo con atención, la cuestión de lo “personal” o lo “privado” estaba presente en Foucault desde el principio; su interés en mostrar que las relaciones políticas no existen únicamente en el ámbito de la “sociedad política”, sino que penetran y tejen toda la fluctuante red de la sociedad civil (y que incluso constituyen la microfísica de lo genuinamente político), también puede traducirse en estos términos: lo “privado” (es decir, todo aquello que el contrato social define como “no-político” o “no-público”, pues no está regulado por la esfera estatal de la soberanía, y que constituye la “libertad personal” de los individuos —su posibilidad de seguir siendo lobos en privado, bajo su pública piel de corderos, que en otro lugar he llamado “el síndrome de *instinto básico*”— es “público”); relaciones presuntamente privadas, como el contrato laboral que liga

a trabajadores y empresarios, el contrato mercantil que liga a distribuidores y consumidores, el contrato matrimonial entre los cónyuges, los lazos familiares y paterno-filiales, los vínculos entre médicos y pacientes, o entre psiquiatras y enfermos mentales, están, en realidad, *politizados*. Esto es lo que los esfuerzos teóricos de Foucault tienden a mostrar, y lo que las movilizaciones de Mayo sacaron a la luz de modo práctico. Se comprende, pues, que los movimientos feministas hayan hecho suya esta consigna —“lo personal es político”—, pues sólo ésta podía liberar espacios de dominación masculina como la cocina o el dormitorio de esa etiqueta de privacidad que exigía la “no ingerencia” por parte del Estado (y, por tanto, el libre ejercicio de la dominación por parte de los varones como algo “natural”, pues la esfera privada sería lo que el Estado permite subsistir del “estado de naturaleza” una vez firmado el pacto social).

Ahora bien, esta consigna vuelve a encerrar una dosis de ambigüedad: ¿se trata con ella de exigir que el Estado *intervenga* —y que el Derecho ampare— también esa esfera para conferir a los dominados los derechos que les corresponden? Ésa sería la posición “clásica” (ilustrada), pero parece que —debido a su antiestatalismo— no podría ser la posición de Foucault, porque de ese modo se estaría pidiendo al Estado algo que éste sí *puede* (además de que *debe*) conceder. Es decir, se estaría apelando a la política de lo posible o de lo mejor, en lugar de pedir algo que el Estado no pueda conceder. Si, de acuerdo con la inspiración spinoziana que anima este tipo de discursos, la *potestas* (los derechos garantizados por el Estado a los ciudadanos, que los poseen incluso cuando no los ejercen actualmente) es la cristalización “macropolítica” de un estado material y microfísico de *potentia* (correlaciones sociales de fuerza), ¿no debería la *potentia* de los dominados socialmente movilizados modificar el escenario de la *potestas* (concediendo derechos a quienes antes no los tenían)? Sin embargo, parece como si Foucault (y de ahí, repito, que experimentos como el GIP terminasen sin continuidad real), para evitar que las vindicaciones microfísicas “caigan en la trampa” de los partidos políticos o las organizaciones reformistas, estuviese exigiendo que la *potentia* se mantuviese “pura” (físicamente desnuda y limpia de toda contaminación estatal), que no se transformase a ningún precio en *potestas*, que el poder no se convirtiese en Derecho para no “desnaturalizarse”. Esto significaría que las mujeres, los trabajadores asalariados, los enfermos manipulados o los psiquiatrizados (cuyas reivindicaciones “auténticas” se resumirían, como hemos sugerido hace un momento, en la desaparición de lo intolerable), no pudieran pedir nada al Estado (ni mucho menos convertirse en Estado), pues éste es en sí mismo lo intolerable, y sólo puede respon-

der a esas peticiones sacando a la calle los carros blindados, y tuvieran que dedicarse a ejercer desesperadamente su *potentia* sin pretender convertirla en *potestas*, bajo la forma, pues, de una insurrección bélica permanente, sin objetivos ni conquistas posibles, que se alimenta de sus constantes derrotas, sin posibilidad alguna de “negociación” con los “poderes establecidos”.

Esta exigencia es la que constituye un círculo cerrado o una “jaula de hierro”, y la que corre el peligro de invertir la consigna de partida – “lo personal es político” – en “lo político es personal” (razón por la cual el intelectual, persona privada,<sup>1</sup> sentiría “en su propio cuerpo”, como afrentas físicas, los abusos del Estado), propiciando la interpretación del “último Foucault” como una “huida hacia lo privado” (cada individuo debe ejercer su *potentia* en una estética existencial que nunca jamás se conecte con leyes que tengan el carácter de código público): en lugar de una llamada para que el Estado impida que la esfera privada convierta su excepcionalidad jurídica (la no-intervención estatal) en coartada para que unos ejerzan la dominación (micropolítica) sobre otros/as, sería una llamada a la “desregulación” estatal –que cada individuo practique su libertad existencial ético-estética de modo que haga innecesaria la intervención estatal–; o sea, que el mundo se convierta en una gigantesca esfera privada o, mejor dicho, en una colección inarticulada de esferas privadas inconmensurables, de aldeas micropolíticas en revolución permanente, en células o moléculas de sociedad civil que no cristalicen en sociedad política.

En esta interpretación ahondan quienes, como Wilhelm Schmid, sostienen que el último tramo de la obra de Foucault, con su apelación a la ética, es un intento de responder a acusaciones de incoherencia como las que antes formulé retóricamente: habría, en este sentido, una “ética” de la resistencia (al Estado), que correspondería a esa “ontología” que hace del poder el nombre propio del ser. “El concepto de ética de Foucault está, pues, profundamente marcado por el análisis del poder como fenómeno social. La ética, entendida como conducta original del individuo, debe impedir que las relaciones de poder se consoliden. Debe hacer imposible que relaciones de poder nacidas del azar se transformen en estructuras permanentes. El análisis de Foucault se desarrolla sobre el trasfondo de las experiencias históricas del fascismo y el estalinismo, esas formas ‘patológicas’ del poder, estados puros de dominación. Pero tiene también en cuenta los problemas planteados por el desarrollo del Estado moderno, la re-

---

<sup>1</sup> El manifiesto de Foucault en pro de los derechos humanos (véase p. 344) comienza con estas palabras: “Los aquí reunidos somos únicamente personas privadas...”.

gulación política de la sociedad, la racionalización y la burocratización. En este horizonte cobra sentido su fórmula ‘necesitamos una nueva economía de las relaciones de poder’.<sup>1</sup> Lo que aquí se está diciendo es lo siguiente: puesto que Foucault ha mostrado que el ser es el poder (existir es estar preso en relaciones de poder), a este nuevo nombre del ser le corresponde el trascendental “verdadero” (frente al Estado, que es lo falso del poder, un poder apoyado en falso, falso, que oculta su ausencia de fundamento y esconde sus dependencias microfísicas como esconde el cuerpo de los condenados en las celdas de las prisiones), y debe corresponderle también el trascendental “bueno”; así pues, si las relaciones de poder son “lo bueno” (el escenario de la “libertad originaria”), la representación estatal es “lo malo” y, en consecuencia, la “tarea ética” del hombre es impedir que las “relaciones de poder” –fluidas, azarosas, flexibles y contingentes– se transformen en relaciones jurídicas en el marco del Estado –relaciones sólidas, obligatorias, rígidas y codificadas–. En eso consistiría hacer de la propia vida una obra de arte<sup>2</sup> (conseguir vivir sin necesidad del Estado ni del Derecho).<sup>3</sup>

Alguien ha dicho que lo malo de las utopías revolucionarias no es su “imposibilidad”, sino el hecho de que a veces se realizan (a costa, sin duda, de grandes “traiciones” a la pureza de los ideales, como no puede ser de otro modo). Así, pasando del campo de la “producción” filosófico-política heredada del 68 al de su recepción histórica concreta, de esta “revolución microfísica” podrá decirse que, en cierto modo, se ha materializado, en parte como “revolución cultural” –en eso que Richard Rorty llamaría la “izquierda cultural” o la “izquierda foucaultiana” o “derridiana”–, pero no por ello sin consecuencias políticas. Me

<sup>1</sup> W. Schmid, “*De l'éthique comme esthétique de l'existence*”, en el *Magazine Littéraire* n.º 325, octubre de 1994, p. 36.

<sup>2</sup> “Se trata (...) de inventar formas múltiples, para minar el poder de una forma dominante. La estetización consiste, entonces, en intentar dar una forma, una configuración que no se desvanezca en la indiferencia (...) Podríamos hablar sin duda de una convergencia con el arte, puesto que se trata del arte de vivir. Si tenemos en cuenta la labor de las vanguardias en el siglo XX, la separación del arte y la vida es algo enteramente caduco” (W. Schmid, *ibid.*, p. 38). ¿Querría esto decir que las vanguardias han “triunfado” y que ya no hay ninguna separación entre el arte y la vida?

<sup>3</sup> Esta interpretación, aparentemente la más radical que cabe imaginar, es justamente la que terminaría, de ser cierta, haciendo de Foucault lo que en Italia se llamó un pensador del reflujo: “Por reflujo (*riflusso*) designamos el abandono de la actividad política en favor de un mayor interés por los diferentes aspectos de la vida privada, acompañado de una conversión al reformismo, o sea, al conservadurismo, por parte de los participantes en los movimientos revolucionarios de extrema izquierda a partir de la segunda mitad de los años setenta” (U. Eco, “La lengua, el poder, la fuerza”, en *Semiologia cotidiana*, trad. cast. E. Oviedo, *La estrategia de la ilusión*, Ed. Lumen, Barcelona, 1996 [2a], p. 268).

refiero, claro está, al movimiento de lo “políticamente correcto” y a las llamadas “políticas de la identidad” (triste destino el de los “pensadores de la diferencia”, haber terminado como ideólogos de la identidad), que imponen el relativismo como forma civilizada de terrorismo cultural (quiero decir: como el equivalente cultural de lo que, en el terreno social, es el terrorismo). Del “uno, dos, tres... mil GIPs”, al “uno, dos, tres... mil ‘Estudios Culturales’” o, en el mejor de los casos, “una, dos, tres... mil ONGs”.

#### ACEPTAR LA CONTAMINACIÓN

Creo que esta interpretación, como he dicho, es posible hasta cierto punto y hasta cierto momento de la vida y la obra de Foucault (un momento que yo situaría en un umbral difuso entre 1977 y 1979, es decir, en el entorno del contundente *test* de la “experiencia iraní”, tan decisiva en mi opinión para el último Foucault como la “experiencia tunecina” lo fue para el primero, y asociada a la intensificación de sus contactos con la filosofía alemana y norteamericana). Por ejemplo –y lamento tener que hacerme aquí portavoz de la objeción que blanden a menudo los “adversarios” de Foucault–, es sabido que uno de los detonantes de su ruptura “personal” con Deleuze es el asunto Croissant: ahí parece que Foucault señala un límite, está dispuesto a defender la inmunidad de un abogado, pero no desea en ningún caso apoyar ni justificar el terrorismo de la banda Baader-Meinhof. Si las relaciones de poder *siempre* son preferibles a los aparatos del Estado de Derecho, este límite es injustificable.<sup>1</sup> En segundo

<sup>1</sup> El asunto no me parece uno entre otros, porque –sobre todo viviendo en un país como el nuestro– hay evidencias suficientes de que la posición adoptada frente al terrorismo constituye –si se perdona lo malsonante de la expresión– un “test de madurez” para el pensamiento político democrático. Ignoro si Foucault sentía alguna simpatía personal o política por el abogado Klaus Croissant (aunque me consta que Deleuze y Guattari no sentían ninguna afinidad con la banda Baader-Meinhof), pero no se trata de eso. Se trata del derecho de asilo y del derecho a la asistencia jurídica de los detenidos o procesados. Y es en estos términos –de derecho– como Foucault lo defiende en *Le Nouvel Observateur* del 14 de noviembre de 1977: “Es un derecho contar con un abogado que habla por uno, con uno, y le permite a uno hacerse escuchar y conservar la vida, la identidad y la fuerza del propio rechazo (...) este derecho forma parte de nuestra realidad histórica y no debe desaparecer”. Ha habido, pues, un notable cambio por parte de Foucault, desde su conversación con Pierre Victor de 1972, donde abogaba por la total eliminación del aparato judicial, precisamente por su carga histórica, hasta esta posición, en la cual defiende justo lo que antes había atacado: que la desnudez política del reo sea arropada por la representación jurídica; el elemento de fascinación por la “escena originaria” ha desaparecido o tiene menos fuerza que en el Foucault de los años anteriores. En el caso Croissant, Foucault “se limita a los derechos de defensa y a rechazar la extradición (...) quiso circunscribir su lucha a un

lugar, el mismo caso Croissant sugiere a Foucault la necesidad de defender el *derecho de asilo* —he aquí dos palabras “malditas” para Foucault, “derecho” (la bestia negra de *Vigilar y castigar*) y “asilo” (la bestia negra de la *Historia de la locura*), unidas en una misma fórmula que, además, sólo puede presentarse como una reclamación al Estado (pues son los Estados quienes conceden o niegan asilo)—. Sólo en este contexto son inteligibles su apoyo a las *boat people* y a Solidaridad, así como el manifiesto en favor de los derechos del hombre (otra de sus antiguas bestias negras) leído en Ginebra en 1981, y en el cual, sintomáticamente, el objeto de crítica no son los Estados ni el Estado, sino “los gobiernos”.<sup>1</sup>

Si lecturas como la de W. Schmid fueran correctas, Foucault no hubiese tenido margen alguno de maniobra para estampar su firma en esos manifiestos o trazar esos límites (hubiese seguido siendo el fantasma del hombre desnudo e insurrecto, insobornable e intolerable para el Estado): si lo ético es rechazar cualquier conversión de las relaciones de poder en relaciones jurídico-políticas amparadas en el Estado, carece de sentido reclamar derechos que sólo éste puede conceder; si “lo bueno” son las relaciones de poder y sus correlaciones azarosas de fuerzas, no hay base alguna sobre la cual apoyar una diferencia política sustantiva entre las “patologías del poder” fascistas o estalinistas y las propias del “Estado moderno”, y mucho menos para preferir éstas mejor que aquéllas (sino más bien, me temo, para lo contrario). Si tal base existe —como parece sugerir la actitud de Foucault en esas ocasiones—, entonces la vida desnuda reclama ser cubierta por el velo del Derecho (y amparada por los Estados, que entonces dejan de ser iguales por ficticios). Ésta es, obviamente, una *segunda interpretación*

---

problema *estrictamente jurídico*. Está dispuesto a apoyar al abogado pero no a sus clientes. No quiere ni oír hablar de apoyar a quienes considera unos terroristas” (D. Eribon, *Michel Foucault*, trad. cast. Th. Kauf, Ed. Anagrama, Barcelona, 1989, p. 321). La importancia de este asunto reside en que, si a partir de este momento Foucault se convierte en un abanderado del derecho de asilo —lo cual, sin duda, constituye un giro bastante notable con respecto a alguna de sus posiciones anteriores—, al mismo tiempo impone a ese derecho el límite del terrorismo. Quienes tienen demasiada afición a justificar la práctica por su contexto dirán quizá: no sólo Foucault, todos los intelectuales franceses “retrocedieron” en sus posiciones revolucionarias al cambiar el clima de agitación ambiental; el conflicto con Deleuze prueba que no fue así del todo. Y algunos de los más radicales representantes del “espíritu de Mayo” seguían defendiendo, en fecha tan tardía como 1988, el derecho de asilo para los terroristas (así Guy Debord, en sus *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, trad. cast. C. López y J. R. Capella, Ed. Anagrama, Barcelona, 1990, tesis IX). Quiero decir que, a menudo, lo que sucede con los cambios de contexto es que nos ayudan a comprender la inmadurez de posiciones que ya eran incorrectas antes del cambio.

<sup>1</sup> “*Face aux gouvernements, les droits de l’homme*”, *Libération*, 30 de junio - 1 de julio de 1984, p. 22, trad. cast. en *La vida de los hombres infames*, op. cit., pp. 313-314.

ción que, aunque urbaniza al filósofo y contribuye a su integración en una perspectiva democrática, mella algunos de los filos más agudos de la radicalidad foucaultiana. De acuerdo con ella, y aun aceptando el carácter “ficticio” y “artificial” o “convencional” del Estado y sus poderes establecidos (cosa que, en cierto modo, es obligada), podría decirse que hay ficciones mejores o peores que otras, que hay ficciones que, a pesar de su carácter convencional, merecen ser conservadas —e incluso constitucionalizadas, es decir, puestas al margen de la discusión ordinaria—, consolidadas (jurídicamente) y “rigidificadas”, que hay “relaciones de poder nacidas del azar” que —como, por ejemplo, la abolición de la esclavitud, la emancipación de las mujeres, la protección de la infancia, el derecho de asilo o el deber de hospitalidad (he ahí —*hospitalidad*— otra de las “palabras prohibidas” de Foucault a partir del *Nacimiento de la clínica*, cuyo carácter peyorativo parece haberse corregido)— que, al contrario de lo que sostiene Schmid, merecen convertirse en estructuras permanentes (todo lo permanentes que las cosas humanas pueden ser, por supuesto); y ello sólo puede suceder porque, al alcanzar esos acuerdos, los hombres que los sellan tienen la impresión —por mucho que reconozcan su estatuto convencional, azaroso o contingente— de estar tocando algo que podría llamarse “naturaleza”, es decir, “vida desnuda”, y piensan que, lejos de estar esa “vida desnuda” condenada a su destrucción trágica a manos del Estado en la escena agambeniana de los carros blindados de Tienanmen, existe una posibilidad de que el Estado —al menos alguna clase de Estado, precisamente el Estado de Derecho— proteja esos “derechos naturales”. Al pedir a los Estados el reconocimiento de esos derechos, Foucault ya no está pidiendo lo imposible, sino admitiendo la posibilidad de que el Estado los ampare y, por tanto, abandonando su “escena originaria” y rebajando la radicalidad de sus posiciones, aceptando vestir la desnudez de la vida con el ropaje —aunque sólo sean harapos— del Derecho, cuya separación absoluta de la “naturaleza” como vida desnuda queda, desde ese momento, cuestionada.<sup>1</sup>

Aunque para profundizar en esta interpretación he de remitir a la última parte de este escrito, es obvio que estas posiciones foucaultianas sólo pueden sostenerse coherentemente si algo en su discurso teórico va en la dirección de admitir que sólo hay sociedad civil allí donde hay sociedad política, que *poten-*

<sup>1</sup> Quizá esta retirada de la escena originaria del verdugo estatal flagelando al hombre desnudo tenga su parte de responsabilidad en lo que Deleuze ha llamado (véase *Conversaciones*, *op. cit.*) la “serenidad” final del estilo de Foucault, donde su pluma deja de tener, según Deleuze, la resonancia de un látigo y sus frases abandonan la tensión de un correa ajustado.

tia y potestas (o naturaleza y sociedad) no son disociables (aunque sean mutuamente irreductibles), que no hay nada “genuina” o “auténticamente” político ni impolítico, y que la “contaminación” de ambos, no sólo es inevitable, sino que constituye, de hecho, una garantía contra los aspectos destructivos de la voluntad de pureza e inmediatez.

#### LA “REVOLUCIÓN MOLECULAR”

En las primeras páginas de *Vigilar y castigar*, Foucault señala su imponderable deuda con la obra de Deleuze y Guattari *El anti-Edipo* publicada en 1972. Sin ir más allá de las declaraciones de sus propios autores, salta a la vista que la “calurosa recepción” dispensada a este texto tenía como motivo el hecho de que *El anti-Edipo* quería ser la filosofía política derivada del 68. Por ello, pese a sus dificultades técnicas, léxicas y especulativas, se presentaba como la ocasión de observar, a la luz de la filosofía, en qué había consistido la originalidad de aquel acontecimiento y cuáles eran sus perspectivas de futuro, tareas que el libro llevó a cabo con desigual fortuna. La “deuda” a la que se refiere Foucault consiste en que Deleuze y Guattari fueron los primeros en considerar como “Balance de Mayo” el haber sacado a la luz toda una serie de fenómenos que podrían describirse como “núcleos de problematización”, que parecían desbordar, tanto en su planteamiento como en sus horizontes de resolución, el marco del Estado, y que con el tiempo constituirían toda una nueva región de la reflexión intelectual: la región de lo *molecular* o de lo *micropolítico* (en el lenguaje de Deleuze-Guattari), la microfísica del poder (en el vocabulario de Foucault). No se trataba en absoluto de conflictos “nuevos”, lo nuevo era que reclamasen la condición de conflictos políticos, ya que la filosofía política tradicional los había ubicado en el terreno de lo privado (doméstico, individual, familiar, confesional, inter- o intra-grupal, etcétera) o en el de los “asuntos internos” (modos de organización burocrática, jerárquica o patriarcal de distintas instituciones). En este sentido, y ya desde su título, *El anti-Edipo* se escribió como barricada teórica para impedir una de las estrategias mediante las cuales el Estado se proponía frenar este movimiento: su reconducción a la esfera privada (o al menos sectorial o local) mediante una combinación de “terapias sociales” a las cuales, al menos en Francia (gracias a su convalidación estructuralista debida a Lacan), el psicoanálisis ofrecía la cobertura de un perfil epistemológico consistente y pro-



gresista. El texto de Deleuze y Guattari fue, en efecto, todo un éxito a la hora de “desprivatizar” lo molecular (o, como entonces se decía, “desedipizar el inconsciente”).

La segunda tarea —mostrar el tipo de “politicidad” original de lo molecular, irreducible a la “macro-política”— era más compleja: sin duda alguna, la otra estrategia del Estado para “integrar” en sus dominios ese territorio que Mayo había puesto al descubierto consistía en procurar su inclusión en la esfera pública mediante los aparatos clásicos de representación política, lo cual, en las fechas de referencia, señalaba exclusivamente hacia la izquierda, y muy en especial hacia los partidos comunistas y sus delegaciones extraparlamentarias en la sociedad civil (la llamada “extrema izquierda”). *El anti-Edipo* también quería cortocircuitar esa posibilidad (impedir la cristalización de los movimientos sociales “moleculares” en forma de partidos), para lo cual se enfrentaba a dos obligaciones diferentes: por una parte, demostrar que, a pesar de no cristalizar en esa forma, se trataba de movimientos genuinamente políticos; y, por la otra, ofrecer una *forma* “alternativa” para la inteligibilidad (y quizá la organización) de tales movimientos, una forma que fuese cabalmente micropolítica, molecular o extraestatal.<sup>1</sup> El modo insatisfactorio como *El anti-Edipo* cumplió estas obligaciones, junto con el “cambio climático” (en 1980 comenzaban o se agudizaban las crisis del Estado de Bienestar y, con ellas, la caída en desgracia de las “terapias sociales”, así como la crisis de la izquierda marxista, que arrojaría hacia el vacío de la marginalidad sus lastres extraparlamentarios), hizo necesaria la “continuación” de la filosofía política “de urgencia” de *El Anti-Edipo* en el más ambicioso *Mil Mesetas* (principal, aunque no exclusivamente, en los capítulos “Micropolítica y segmentariedad”, “Tratado de nomadología” y “Aparato de captura”).

---

<sup>1</sup> Lo dicho hasta aquí basta para afianzar la tesis de que *El anti-Edipo* fue una idea de Guattari (que, al ser al mismo tiempo miembro de la oposición de izquierda al PCF y psicoanalista de la escuela de Lacan, estaba espléndidamente situado para captar la “demanda política” surgida de Nanterre), lo que no significa que yo quiera hacer ahora esas cuentas que tanto molestaban a sus autores (deslindar las responsabilidades del uno y las del otro): claro está que Deleuze y Guattari son igualmente responsables de todo lo que han escrito juntos. Sólo quiero llamar la atención sobre el hecho de que, de no haberse encontrado con Guattari, Deleuze nunca habría escrito *El anti-Edipo*, mientras que Guattari habría escrito algo con esa intención con Deleuze o sin él aunque, obviamente, el resultado hubiera estado muy lejos de ser el que fue. El compromiso de Deleuze con *El Anti-Edipo* es, en cierto modo, mayor, pues, así como Hegel “descubrió” una afinidad entre su sistema filosófico y el Estado prusiano, Deleuze sintió que su “filosofía de la diferencia” era enteramente afín a la “revolución molecular” experimentada en 1968.

La gran diferencia con respecto a *Vigilar y castigar* y, sobre todo, a *La voluntad de saber*, era que allí donde Deleuze y Guattari habían visto florecer la proliferación de máquinas deseantes potencialmente portadoras de cambios políticos revolucionarios no integrables en los Estados nacionales gestores del capitalismo mundial, Foucault vio la multiplicación de dispositivos de poder: en efecto, seguía habiendo política más allá (o, mejor, más acá) del Estado, más allá de la distinción jurídica entre lo público y lo privado, pero no porque hubiese máquinas deseantes o flujos libres potencialmente revolucionarios, sino porque había micromecanismos de poder diseminados reticularmente por todo el tejido de la sociedad civil. Era, si se quiere, el mismo descubrimiento, pero visto con unos ojos más penetrantes y acaso más crueles. Después de este in-soslayable descubrimiento, la tesis, repetida hasta la saciedad por Deleuze y Guattari –para escapar al reproche de sostener un “naturalismo del deseo” o una “espontaneidad revolucionaria de la libido”–, de que las máquinas deseantes sólo funcionan estropeándose, o de que el deseo sólo existe inserto en mecanismos sociales y en dispositivos –digámoslo así– “artificiales”, se convertía inmediatamente en el reconocimiento de que el deseo está preso desde el principio en esa maquinaria de normalización pre-, post- o extraestatal. Desde ese momento, podemos leer todo el discurso de Foucault acerca de las –digámoslo con un eufemismo– “ambigüedades” de los “movimientos de liberación sexual” como una advertencia contra la “revolución molecular” en la que Guattari incluía todo tipo de “movimientos de liberación del deseo” que se oponían a las regulaciones estatales. Muchas de las páginas de *Vigilar y castigar* sobre los fourieristas podrían ahora interpretarse como referidas a los “planes estratégicos” de Deleuze y Guattari, considerados como la herencia histórica del anarquismo: así como el enfermo esquizofrénico es un producto de la clínica, “el delincuente es un producto de la institución”.<sup>1</sup> “No es en los márgenes, y por un efecto de destierros sucesivos como nace la criminalidad, sino gracias a inserciones cada vez más compactas, bajo unas vigilancias cada vez más insistentes, por una acumulación de las coerciones disciplinarias” (...). “Los anarquistas”, dice Foucault, “plantearon el problema político de la delincuencia cuando pensaron reconocer en ella la forma más combativa del rechazo a la ley, cuando intentaron menos convertir en heroica la rebelión de los delincuentes que en desanexionar la delincuencia con relación a la legalidad y al ilegalismo burgués que la habían colonizado; cuando quisieron restablecer o constituir la unidad

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Vigilar y castigar*, trad. cast. A. Garzón, Ed. Siglo XXI, México, 1976, p. 308.

política de los ilegalismos populares” (*ibid.*, p. 299) o, como dirían Deleuze y Guattari, la unidad política de la revolución molecular. Y, al final, una seria objeción en la última página:

*Las nociones de institución, de represión, de rechazo, de exclusión, de marginación, no son adecuadas para describir (...) la formación de las blanduras insidiosas, de las maldades poco confesables, de las pequeñas astucias, de los procedimientos calculados, de las técnicas, de las “ciencias” a fin de cuentas que permiten la fabricación del individuo disciplinario (Ibid., p. 314)*

Aunque sin duda Deleuze y Guattari ya lo habían teorizado en *El anti-Edipo*, ahora la alerta hacia una “contrarrevolución molecular” era del todo patente. Digamos que Foucault había visto el rostro menos amable de la zona molecular en la que se asentaban los análisis de Deleuze y Guattari.

#### LA REVOLUCIÓN COMO FIGURA RETÓRICA

He hablado de una “resolución insatisfactoria” de dos obligaciones que Deleuze y Guattari se habían impuesto: como estoy tratando de textos de filosofía (el que esta filosofía se apellide “política” no la apea de su carácter propiamente filosófico), me refiero en exclusiva a defectos *filosóficos*. Richard Rorty, cuya agudeza a la hora de captar las deformaciones profesionales de las escuelas filosóficas es encomiable, detectó perfectamente una enfermedad retórica que afectaba a los intelectuales franceses al menos desde la segunda guerra mundial: para ellos, viene a decir Rorty, la única política digna de tal nombre es la política “revolucionaria” (léase, la que ofrece alternativas globales —de Estado— a la “sociedad capitalista burguesa”), mientras que la política reformista no pasaría de ser un pasatiempo (mera gestión local del mercado capitalista mundial) al cual las personas serias no deberían dedicar la menor atención; y añadía, con no menor sagacidad, que el origen de esta enfermedad estaba en las reminiscencias del marxismo, no tanto como filosofía cuanto como institución (si no como inquisición).

Aunque se puede puntualizar que la filosofía política de Deleuze y Guattari no se orientaba hacia las “alternativas de Estado”, sino hacia el terreno de lo micropolítico, no cabe duda de que el modo como ambos cumplieron la primera de las obligaciones enumeradas —demostrar que los movimientos “mole-

culares” eran auténticamente políticos— es heredero de esa retórica de la revolución evocada por Rorty, al punto de que parece gobernado por una cláusula secreta (que en adelante denominaré “Cláusula R”) que podría resumirse así: *si sólo lo revolucionario es auténticamente político, sólo se podrá mostrar que los movimientos “moleculares” son políticos si se demuestra que son “naturalmente” revolucionarios*. La influencia de esta cláusula constituye un problema filosófico interno —una incongruencia— en el pensamiento de Deleuze, precisamente porque se trata de una cláusula de carácter retórico, y Deleuze se ha distinguido más que ningún otro filósofo de su tiempo por oponerse a todo compromiso entre filosofía y retórica (no sólo ha considerado la retórica como el principal enemigo de la filosofía y el obstáculo esencial para su desarrollo, sino que ha llegado a decir que las metáforas no existen).

En cuanto a la segunda de las obligaciones —ofrecer una alternativa teórica a las formas clásicas de organización y representación política—, su insuficiencia ha sido puesta de manifiesto por los mismos Deleuze y Guattari en la “auto-crítica” que *Mil Mesetas* supone con respecto a ciertas tesis de *El anti-Edipo*. En este último, se ofrecían dos modelos formales de inteligibilidad a los movimientos micropolíticos o extraestatales, a los que llamaré, respectivamente, el *modelo étnico* y el *modelo económico*.

El *modelo étnico*,<sup>1</sup> apoyado en especial en Pierre Clastres y en Lévi-Strauss, se sustentaba en el postulado de unas hipotéticas “sociedades sin Estado”, que habrían existido “antes del Estado” como minorías “pre-históricas” luego —cuando “comenzó la historia”— avasalladas, colonizadas o conquistadas (en la jerga técnica: sobrecodificadas) por los grandes Imperios Despóticos pre-modernos. La invocación del término “neo-arcaísmos” sugería que esas “formas tribales” podían tener vigencia como modelos de comprensión de la “revolución molecular” en el contexto urbano, industrial y moderno. En *Mil Mesetas*, sin embargo, Deleuze y Guattari denuncian el carácter ilusorio de este modelo (“un sueño de etnólogo”, lo llaman), asociado al mito del buen salvaje, y asumen la imposibilidad de un “antes del Estado” (y, por tanto, de un “antes de la histo-

---

<sup>1</sup> Quizás sería mejor hablar de “modelo etnológico”, pero quiero aprovechar el paralelismo con expresiones ya consagradas como “música étnica”, a pesar de lo cual me apresuro a señalar que entiendo “lo étnico” (en todos los usos contemporáneos posibles del término), no como la esencia biológica o cultural de una determinada sociedad, sino como el resultado de las investigaciones etnológicas contemporáneas sobre las llamadas “sociedades primitivas”, es decir, no como un fruto espontáneo de la naturaleza sino como *un producto de la etnología* (o quizá de la mala conciencia de la etnología con respecto a su etnocentrismo), lo cual vale igualmente para la sedicente “música étnica”.

ria”): “Hay que decir que siempre hubo Estado, y muy perfecto, muy bien formado”.<sup>1</sup> Esta rectificación resulta extremadamente importante, porque significa que ya *no se puede seguir pensando la instalación del Estado como el aplastamiento de minorías étnicas* (aunque, por razones que sólo dependen de la *Cláusula R*, Deleuze y Guattari se expresen a menudo utilizando esa retórica), lo que incluso los obliga a tomar de Dumézil la noción de una “captura mágica” como forma de vinculación al Estado. Lo cual tampoco quiere decir que la instalación de un Estado sea “pacífica” e incruenta: puede comportar todas las violencias imaginables pero, si el Estado puede imponer su soberanía, si puede “traducir a la lengua del Imperio” aquellas sociedades de las que se apodera, es porque éstas ya “hablan” de antemano una lengua de Estado (aunque sea embrionario), porque —digámoslo así— el vocablo “Estado” ya forma parte de su léxico, porque están ya “corrompidas” por un contrato civil. Nada justifica, pues —aquí aparece de nuevo la incongruencia interna— la declarada admiración de Deleuze y Guattari por los “grandes hombres de Estado” (déspotas de los Imperios bárbaros) como Gengis Kan o Tamerlán, debida al hecho de que ellos (a diferencia de los “mediocres” gobernantes de los Estados modernos, que no harían más que administrar y cuya gloria consistiría en su carencia de opciones) estarían “en la última frontera”, enfrentándose directamente a la Tierra desnuda, al desierto o al mar; esta lírica naufraga en cuanto notamos que, si no hay “antes del Estado”, tanto los emperadores antiguos como los gobernantes modernos se enfrentan a una “naturaleza” ya “contaminada” de antemano por el pacto social (por muy imperfecto o disparatado que sea).

Esta incongruencia permite, no obstante, comprender la promoción de lo que llamo el *modelo económico* ofrecido por *El anti-Edipo* como posible “forma” para pensar la revolución molecular: en efecto, los “equivalentes” contemporáneos de los déspotas de la Antigüedad serían las empresas multinacionales y demás “organizaciones ecuménicas” del capitalismo mundial (como el FMI o el BM), en la medida en que “escapan” a las coerciones locales de los Estados nacionales y “legislan” por encima de su soberanía. También *Mil Mesetas* renuncia a este modelo. En parte, por razones de consistencia retórica interna de-

<sup>1</sup> *Mille Plateaux*, p. 445, ed. cast., p. 367. Esta tesis ya había sido adelantada en algunas partes de *El anti-Edipo* bajo el tema del *Urstaat* o proto-Estado, pero la afirmación suscita una inquietud: Deleuze y Guattari siempre han insistido en una visión de la historia como contingente y no como necesaria (para huir del hegelianismo de las “filosofías de la historia”); sin embargo, esta contundente proposición parece sugerir el carácter no contingente del “inicio” de la Historia y, por tanto, del Estado mismo (puesto que resulta ilusorio retroceder a una anterioridad “pre-estatal” o “pre-histórica”). Sobre esto, véase más adelante “El principio de fatalidad”.

pendientes de la *Claúsula R* (si todo lo extraestatal es “revolucionario”, y las multinacionales son extraestatales, habría que declararlas de inmediato revolucionarias, lo que arruinaría la propia retórica revolucionaria); y en parte por razones propiamente filosóficas: la idea de un “Gobierno mundial en la sombra”, que tanto abunda en la concepción —más bien superstición— novelesca de la política como conspiración, no puede aparecer, a los ojos de un spinoziano como Deleuze (y así se denuncia en *Mil Mesetas*), sino como una versión actualizada del “asilo de la ignorancia”.

Ello no obstante, la *Claúsula R* siguió haciendo de las suyas: cuando, a la sombra de Vincennes, nacieron aquellos grupúsculos de tendencia “anarco-de-seante”, Deleuze y Guattari comprendieron que se habían arriesgado a presentar el “esquizoanálisis” como una suerte de comisariado encargado de velar por la “pureza revolucionaria” de las organizaciones de izquierda. Por ello, Guattari emprendió una frenética carrera de visitas —él hablaba, no sé si del todo en broma, de “una nueva forma de hacer turismo”— a toda clase de grupúsculos, bandas, “movimientos de liberación”, colectivos y pandillas, expandiendo la necesidad de un equivalente al “programa común” de la izquierda parlamentaria para estas organizaciones moleculares, equivalente que a menudo mezclaba los dos modelos antes citados y aparecía (aunque sólo fuera como pesadilla o como chiste) a modo de “empresa multinacional de tribus metropolitanas”. Deleuze, en su clandestina inmovilidad parisina, buscaba otra solución para el mismo problema.

#### EL MITO DEL BUEN NÓMADA

Y esta solución —la “forma de la exterioridad” al Estado por definición— fue, en un ambiguo homenaje a Hobbes, el concepto de *máquina de guerra*. Aquí es donde, a mi parecer, la retórica revolucionaria de la *Claúsula R* hace verdaderos estragos.

Para empezar, la identificación de la máquina de guerra como modo de organización histórico-empírico de los llamados “pueblos nómadas” —que serían apriorísticamente revolucionarios— sustituye, en pocas páginas, el mito del buen salvaje por el mito —no menos ingenuo ni romántico— del “buen nómada”, y no es fácil saber si los sueños de etnólogo son mejores o peores que los delirios de historiador.

En segundo lugar, Deleuze y Guattari sostienen que la máquina de guerra no sería solamente extraestatal, sino supremamente antiestatal, de donde se sigue

que el objetivo prioritario del Estado sería “apoderarse” de esta máquina de guerra que se le enfrentaría. Y comoquiera que los rótulos elegidos suscitan ineludiblemente alguna repugnancia moral hacia la guerra, los autores se avienen a reconocer que la guerra es, en efecto, abominable, *pero únicamente cuando la hace el Estado*, que se ha “apoderado” de la máquina de guerra tras derrotarla (algo así como el “Y tú más” al que son tan aficionados los niños: de acuerdo, la guerra mata, pero el Estado mata más, mata peor, no mata revolucionariamente).<sup>1</sup> Y sería todavía peor, según los autores, cuando la apropiación de la máquina de guerra por parte del Estado toma la forma de una subordinación jurídica (el Ejército limitado por el Derecho y la Constitución). Esto, hasta cierto punto, puede resultar aceptable si se trata de llamar la atención sobre el carácter exorbitante de la violencia de Estado y sobre la necesidad de someterla a límites, pero cuando se observa que Deleuze y Guattari rechazan precisamente los límites del Derecho, resulta que nos veríamos obligados a aceptar que la violencia de Estado no ejercida en nombre del Derecho es “mejor” —más revolucionaria— que la llamada “violencia legítima” o “guerra justa”, y que es aún mejor cuando se ejerce desde fuera del Estado, en nombre de las bandas armadas o las mafias.

*En tercer lugar*, en una lista que, como ésta, parece confeccionada deliberadamente *pour épater le bourgeois*, no podía faltar la “guerra santa” como “motor” de la máquina de guerra. Pues, aunque la religión (en especial las grandes tradiciones monoteístas) presentaría, según Deleuze y Guattari, afinidad con el aparato de Estado (por su proyección universalizante de un “Estado Espiritual Mundial”), esta tendencia se invertiría justamente en el caso de la “guerra santa” islámica, que desbordaría al Estado y se volvería contra él “revolucionariamente”. Y así como la religión, siendo en principio “mala” (o sea, estatal o estatalizante), se tornaría “buena” (o sea, revolucionaria o molecularizante)

---

<sup>1</sup> Ejemplos de esta ambigüedad aparecen por todas partes: “[la guerra] es únicamente el residuo *abominable* de la máquina de guerra de la cual se ha apropiado el aparato de Estado” (*Mille Plateaux*, p. 281, la cursiva es mía); “Incluso en este punto, ¿quién decidirá lo mejor y lo peor? Es cierto que la guerra mata, y que mutila brutalmente. Pero lo hace tanto más cuanto más se apropia el Estado de la máquina de guerra” (p. 530, ed. cast., p. 434). Encontramos la misma idea en la clasificación de los regímenes de violencia (pp. 559 ss., ed. cast., pp. 453-454) al final de *Mille Plateaux*: la violencia menos perniciosa sería la lucha de tipo primitivo, codificada y ritualizada (el buen salvaje); después vendría la guerra contra el aparato de Estado (el buen nómada); después, el crimen como ilegalidad (el buen ladrón) y, finalmente, la más terrible de todas sería la violencia de la policía estatal, porque se ejerce en nombre del Derecho y contribuye a crear aquello sobre lo que actúa (¡no hay policía bueno!). Se observará que la desvalorización del Estado corre pareja a una desvalorización del Derecho (¡en favor de la guerra!).

cuando deja de ser instrumento de Estado para convertirse en motor de la guerra santa, las instituciones características de la máquina de guerra (cito según *Mil Mesetas*: el espionaje y los “servicios secretos”, agentes dobles, infiltrados, traidores y arrepentidos, la emboscada, el secuestro, la logística militar, los Estados Mayores, los comisarios y los mensajeros o “enviados”, entre otras) también se tornarían “perversas” cuando el Estado las integra en sus aparatos, *sobre todo si lo hace jurídicamente* (esto resulta penoso cuando, en lugar de pensar en el zar y en Miguel Strogoff, pensamos en Pinochet y Salvador Allende, en el Irangate o en la máquina de guerra del tráfico internacional de mercancías ilícitas).

*Para terminar*, la sensación de que la máquina de guerra ofrece una alternativa al aparato de Estado aumenta cuando las “sociedades nómadas” aparecen como una forma de organización distinta de (y, por tanto, alternativa a) las sociedades primitivas, las sociedades con Estado, las sociedades urbanas y las organizaciones ecuménicas como el islam, las multinacionales o el FMI (“Aparato de captura”). Desde este punto de vista, lo molecular o micropolítico (ahora representado en exclusiva por la máquina de guerra) aparecería como una alternativa a lo molar o macropolítico (el Estado y sus aparatos, que nunca pueden ser verdaderamente —o sea, molecularmente— revolucionarios, porque la idea de un Estado molecular o revolucionario sería, sin duda, un despropósito), y todas las “exploraciones” prácticas de la revolución molecular irían en la dirección de impedir que el aparato de Estado se “apropie” de los movimientos micropolíticos, es decir, de impedir que el mal triunfe sobre el bien, ¡no sea que al Estado se le ocurra apoderarse de la máquina de guerra y cometer el crimen de subordinarla al Derecho nacional o internacional!

Llegados a este punto, Deleuze y Guattari dejan escapar un suspiro de amargura (el reposo del guerrero): “[Las líneas de fuga] segregan ellas mismas una extraña desesperación, como un olor a muerte o a inmólación, como un estado de guerra del que se sale destruido” (*Mille Plateaux*, p. 280, ed. cast., p. 232). Nadie lo duda.

Si ahora contextualizamos todas estas declaraciones en la Francia de 1980 (menos de un año antes de que Mitterrand alcanzase la presidencia de la República) y se las atribuimos a un funcionario público y a un profesional liberal, quizá podamos entender la exclamación del citado Rorty cuando, en 1985 —quiero subrayarlo: el mismo año en que Guattari participaba en el Congreso Internacional de Bilbao sobre “Los derechos colectivos de las naciones minorizadas en Europa”—, enseñaba a Lyotard que también los colmillos bien



lavados con dentífrico de un burgués escandalizado pueden ser incisivos: “[Para mí]”, decía Rorty, “en países como Francia y Estados Unidos, donde la prensa y las elecciones siguen siendo libres, la política ‘seria’ es reformista. Desde este punto de vista, la política revolucionaria en estos países no puede parecerme otra cosa que exhibicionismo intelectual.”<sup>1</sup> ¿Significa esto que no se puede optar honestamente por una política “revolucionaria”? ¿Es una invitación al llamado “pensamiento único”? ¿Es que por ser funcionario del Estado o ciudadano de una democracia ya no se puede elaborar una filosofía política revolucionaria? Que se puede intentar es obvio (de otro modo no estaríamos hoy hablando de estas obras). Pero —Deleuze *dixit*— hay una abismal diferencia entre filosofía y retórica.

#### EL PRINCIPIO DE FATALIDAD

Para notar esa diferencia basta con seguir extrayendo conclusiones de las posiciones anteriormente relatadas. Y la primera de todas, de ésta: si el Estado es un mal pero, por otra parte, es inevitable (durará tanto como la historia), entonces hay al menos una clase de mal que sólo en sueños podemos imaginar eludible, a saber, el Estado mismo. Como un mal inevitable es una fatalidad (o una consecuencia de la fatalidad, un destino fatal), llamaré a esta conclusión *el principio político de fatalidad* (o, abreviadamente, “principio de fatalidad”).

Y aquí empiezan las sorpresas. Cuando, en el capítulo de *Mil Mesetas* titulado “Micropolítica y segmentariedad”, se hace una relación de todos los peligros (o sea, de todos los males) que acechan a ese territorio de lo molecular descubierto por el 68 y teorizado por *El anti-Edipo*, resulta que, en contra de todas las expectativas generadas por la *Cláusula R*, el miedo aparece como el menor de los peligros y, en consecuencia, *el Estado aparece como el menor de los males*, como lo menos malo que nos puede pasar o lo que menos hay que temer. Después de haber oído el elogio del nómada y la defensa de la máquina de guerra, uno quisiera preguntar: ¿qué podría haber, para Deleuze y Guattari, peor que el Estado? La respuesta, unas líneas después: peor que el Estado (literalmente: “más inquietante aún”) son las comunidades fundamentalistas y persecutorias (la *Gemeinschaft* destructiva descrita por Richard Sennett), porque peor que el

---

<sup>1</sup> “Cosmopolitismo sin emancipación. Respuesta a Lyotard”, hoy recogido en *Ensayos filosóficos, II* (trad. cast. Ed. Paidós).

miedo es la clarividencia. Y como se da la circunstancia de que hay Estados confesionales organizados políticamente como una comunidad persecutoria de iluminados mesiánicos, está claro que el Estado que se considera como “mal menor” es un Estado *laico* (podríamos decir: moderno, liberal, ilustrado). ¿No es esto una incongruencia?

Pero sigamos. Todavía hay algo peor que las comunidades fundamentalistas destructivas, y ese algo es el totalitarismo (el peligro propio del poder), efecto de esos “hombres de Estado mediocres”, antes mencionados, que se rebelan contra su impotencia y se convierten en dictadores reduciendo el mundo a las dimensiones de su Estado. Ahora bien, como resulta que Deleuze y Guattari no reconocen en *Mil Mesetas* sino dos tipos básicos de Estado —dejando aparte los Estados arcaicos, no concernidos aquí—, a saber, el totalitario (ya sean las dictaduras de los antes llamados “Estados socialistas” o las de los que los autores llaman “Estados anarco-capitalistas” del Tercer Mundo) y el socialdemócrata, y como el Estado totalitario es el tercer grado del mal o del peligro, también esto nos asegura que aquel Estado al que se considera como “mal menor” no solamente es laico, sino también *socialdemocrático* (lo que parece más propio de burgueses, o al menos de proletarios integrados, que de nómadas).

Y así llegamos al último eslabón de maldad política, lo “infinitamente malo”, puesto que “todos los demás riesgos son insignificantes frente a este peligro” (*Mille Plateaux*, p. 283, ed. cast., p. 234). Por si a alguien le quedase duda de que, aunque sin alharacas, Deleuze y Guattari se han convertido en honrados ciudadanos, *este peligro máximo es el fascismo*, el Estado fascista. Y son interesantes las razones que ofrecen los autores para justificar esta peligrosidad máxima del fascismo: utilizando algunas investigaciones de Paul Virilio, definen el fascismo como aquella operación mediante la cual *una máquina de guerra se apropia del Estado* sin dejarle otra salida que suicidarse como tal Estado (citan, como hace Virilio, el siniestro “telegrama 71” de Hitler: “*Si la guerra está perdida, que perezca la nación*”, *Mille Plateaux*, p. 282, ed. cast., p. 234). Se notará, pues, una total “transvaloración” con respecto a la moralina dependiente de la *Cláusula R*: mientras que hace un momento se nos decía que lo peor que puede pasarle a la máquina de guerra es que el Estado se apropie de ella (sobre todo si lo hace mediante el Derecho), ahora se concluye que *no hay nada peor* que aquel caso en el cual la máquina de guerra se apodera del Estado y lo liquida (o sea, que, curiosamente, la quiebra del principio de fatalidad —la desaparición del miedo y, en consecuencia, del Estado— es aún peor que la fatalidad misma). Y ¿qué es lo que resulta tan malo de ese caso? Obviamente, que la máquina de guerra deja

de estar jurídicamente subordinada al Estado y limitada por el Derecho. Luego entonces, aquel modelo de Estado que se ofrece como el más llevadero de todos los riesgos, el único que hace soportable la fatalidad y el que, a todas luces, Deleuze y Guattari (como bastantes personas en el mundo) encuentran preferible, no sólo es un Estado laico y socialdemocrático, sino además, manifiestamente, un Estado *de Derecho*.

Así pues, no se trata de negar a nadie el derecho a elaborar una filosofía política revolucionaria, se trata de observar que entre la lírica del buen nómada descrita en el párrafo anterior y este cálculo democrático de los riesgos (completado con la declaración de principios socialdemócratas contenida en las páginas 579 y 580 de *Mil Plateaux*, ed. cast., pp. 465-467) existe —al menos en apariencia— una grave incongruencia, *y que esta incongruencia es la que convierte en retórica la exaltación de la revolución y da pie a Rorty para hablar de exhibicionismo intelectual* (aunque, desde luego, uno desearía que todos los exhibicionistas —incluidos los exhibicionistas literarios— fueran al menos tan intelectuales como Deleuze y Guattari).<sup>1</sup>

#### RECAPITULANDO

Pero aquí las cuestiones se acumulan: ¿a qué se debe este cambio de perspectiva de Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* en relación con *El anti-Edipo*? ¿Existe realmente tal cambio? ¿Fue todo un malentendido de lectores ávidos de

<sup>1</sup> Me apresuro también a puntualizar que el exhibicionismo retórico tiende a parecerme uno de esos “errores incruentos” de los que hablaba Hume a propósito de la filosofía, o una de esas “guerras de risa” que en el mismo sentido mencionaba el propio Deleuze en la introducción a *Conversaciones* que, en cierto modo, responde a la invectiva de Rorty sobre la diferencia entre la política “seria” y la “poco seria”: de acuerdo, viene a decir Deleuze, la de los filósofos (no la de los filósofos *franceses*, sino la de los filósofos a secas) es una política “de risa”, de unos que se mueren de risa al escuchar decir a los políticos que su quehacer es lo único “serio” (y aunque no sé si la denominación “política de risa” es adecuada en general para describir la filosofía política, estoy convencido de que sí lo es en el caso de las “indicaciones filosófico-políticas” que ofreceré en el segundo apartado de este ensayo). La distinción entre política “seria” y política “no seria” no es nítida (hay políticas indiscutiblemente serias que dan mucha risa, y otras que la darían aún más si no fuera porque provocan un ejército de lesionados por la seriedad), como tampoco es demasiado útil la distinción entre política reformista y política revolucionaria: para bien y para mal, hemos aprendido en los últimos tiempos que algunas políticas “reformistas” se han mostrado mucho más “revolucionarias” que las de algunos “programas revolucionarios” (quiero decir que a veces me pregunto si el término “revolución” tiene algún efecto distinto de sus efectos retóricos). Por lo demás, y aunque sí soy partidario de una distinción tan rígida como sea posible entre filosofía y retórica, mi valoración de esta última es mucho más positiva que la que hace Deleuze, además de que soy consciente de que a veces se trata de una delimitación difícil.

programas de acción directa? ¿Tiene todo esto algo que ver con el “fracaso” de *Mil Mesetas* (la pérdida de la “mala reputación”)? ¿Habría, en cualquier caso, que considerar como fracasada la filosofía política de Deleuze y Guattari, dado que lo que en ella parecía novedoso termina siendo sólo retórico, y lo que no parece retórico termina siendo muy poco novedoso y políticamente correcto? Como alguien dijo, demasiadas preguntas.

Aquí me limitaré a señalar telegráficamente que la transición de un libro a otro debe mucho a ciertas críticas implícitas de Foucault y a otras, mucho más explícitas, de Baudrillard, todas las cuales conducen a un abandono del término-emblema “máquinas deseantes” y de todo el vocabulario de la “producción” que, obviamente, dependía del marxismo, y a su sustitución por otro léxico que presupone una suerte de retorno a los temas abordados por Deleuze en su *Lógica del sentido* (*Logique du sens*, 1969, trad. cast. Ed. Paidós) y en *Diferencia y repetición* (*Différence et répétition*, 1969, trad. cast. Ed. Júcar). Asimismo, considero esencial interrogarse sobre el itinerario de la obra de Deleuze (y de Guattari) después de *Mil Mesetas*, al menos en lo que hace a estos tres puntos: (1) la insistencia en uno de los basamentos teóricos del pensamiento de Deleuze, a saber, la *eliminación de la categoría de posibilidad*, que reaparece vigorosamente en dos textos breves: su “comentario” sobre Beckett de 1992 y el artículo publicado semanas antes de su muerte, sobre la inmanencia de la vida (¿no cuestiona esta perspectiva toda noción de “alternativa radical?”); (2) la preocupación por temas “estéticos” (también notoria en Guattari, pero con mucho más relieve en Deleuze: el cine, el pintor Bacon, el Barroco...), ¿a qué obedece? ¿Es simple escapismo o acaso hay en la estética un “pasaje” hacia la ética, como parece suceder en el último Foucault?; y (3) la progresiva sustitución del término “revolución” por el término “resistencia” (ostensible en el “abecedario” de Deleuze grabado en vídeo con Claire Parnet). Sobre estos puntos quisiera dar en lo que sigue algunas indicaciones, indicaciones acerca de un modo plausible<sup>1</sup> de “continuar” la filosofía política foucaultiana y deleuzeana sin hacer demasiado exhibicionismo y eliminando la retórica revolucionaria y sus incongruencias. Estas indicaciones sólo tienen a Deleuze y Foucault como punto de partida, y conducen hacia un lugar que quizá no sea del todo (o no del todo ortodo-

<sup>1</sup> Con esta idea de “plausibilidad” quiero dar a entender lo siguiente: que la objeción de Rorty me parece seria e importante, y que si se quiere defender una filosofía política de inspiración deleuzeana o foucaultiana, habrá que hacerlo encontrando el modo de escapar a esa objeción, en lugar de adoptar la posición (muy corriente) que tiende a sostener que Rorty “no ha entendido nada” (creo que, básicamente, Rorty lo ha entendido todo muy bien).

xamente) deleuzeano ni foucaultiano, un lugar en el cual, en todo caso, importa poco la cuestión de la ortodoxia y la heterodoxia. Deleuze y Foucault decían que es así como los filósofos son útiles: cuando nos dan un empujón que nos lleva a otra parte, que nos ayuda a salir.

\* \* \*

#### NOTAS PARA UNA TEORÍA DE LAS COMPONENTAS

Ya desde su *Kafka* (*Por una literatura menor*, trad. cast. Ed. Era), Deleuze y Guattari promueven el uso de una noción que en *El anti-Edipo* no estaba aún caracterizada, y que a partir de *Mil Mesetas* sustituirá cabalmente al concepto de “máquinas deseantes”: la noción de *agencement*. El *agencement* desempeña, en el pensamiento político de Deleuze y Guattari, un papel similar al representado por las “relaciones de poder” en el pensamiento político de Foucault: describe un modo de disposición o de organización irreducible al marco jurídico-institucional del Estado, si bien no se trata ya de mecanismos de poder que escapen a la forma-Estado, sino de mecanismos de deseo (y de enunciación colectiva) que escapen incluso a las relaciones de poder.

Como no se ha encontrado hasta ahora un modo satisfactorio de verter al castellano este término, propongo provisionalmente traducirlo por *componenta*.<sup>1</sup> Aprovechando la proximidad de este término con “composición” (proximidad que explotaré en lo que sigue), pretendo también allegarlo a la noción foucaultiana de configuración de la vida como obra de arte.

Una componenta es una trampa o una chapuza que se hace para poder vivir allí donde la vida no es posible, cuando no hay ninguna alternativa. Es algo imperfecto y provisional porque no tiene ningún fundamento (se apoya en el caos), y porque en cualquier momento puede fracasar (y ser engullido de nuevo por el caos). No es el resultado de una opción (¿qué tal si hiciéramos una componenta?), sino el fruto de una pasión, de una urgencia, de una violencia que empuja sin dejar posibilidades: es lo único que puede hacerse para vivir, componentas, chanchullos, chapuzas, arreglos provisionales para ir tirando, para andar por casa (la muerte es el único arreglo definitivo, la solución final).

<sup>1</sup> Según el Diccionario de María Moliner: 1. Arreglo imperfecto o provisional de un asunto. 2. “Chanchullo.” Solución o arreglo desaprensivo acordado entre varias personas. 3. Cantidad que se paga por algunas bulas y licencias eclesiásticas que no tienen tasa fija.

Aunque oigamos a Deleuze decir que es una “creación”, aunque Foucault hable de “estética de la existencia”, no hay que olvidar que se crea cuando no se tiene otra opción, se crea para resistir. La vida es un fenómeno raro y local, improbable, inestable, precario. Lo principal es que la componenda resista, que se aguante, que se tenga en pie. *Las componendas proceden del punto de agotamiento o de extinción de la vida, que es exactamente su punto de nacimiento.* La vida comienza cuando es imposible y tiene que hacer una trampa para devenir real.

#### CÓMO HACER UNA COMPONENTA

La última acepción del Diccionario de María Moliner (“Cantidad que se paga por algunas bulas o licencias que no tienen tasa fija”) nos ayuda a precisar todo esto. ¿Qué cantidad hay que pagar por aquello que no tiene un precio fijo? Como es natural, habrá que fijar un precio. No un precio justo sino justamente —simplemente— un precio. Lo normal es que haya un límite máximo (una cantidad por encima de la cual el pagador no estará dispuesto a llegar a un arreglo) y un límite mínimo (la cantidad por debajo de la cual el cobrador no estará dispuesto a transigir) pero, además de que es obvio que estos límites máximo y mínimo son en principio indeterminados y sólo pueden determinarse en función de las circunstancias (son, por decirlo así, “jurisprudenciales”, dependen de los precedentes), incluso aunque estuvieran legalmente fijados seguiría siendo cierto que el precio de la licencia es, exactamente, *cualquier cantidad* comprendida entre esos límites (“fulana cantidad”, se diría en castellano antiguo). Si imaginamos la discusión (la negociación, la conversación, los *pourparlers*) del solicitante de la bula y aquel que puede otorgarla por un precio, observaremos que cada “oferta” del solicitante es un intento de hallar esa “cantidad cualquiera” única ante la cual cederá el otorgante; pero no porque éste último tenga en su mente una cantidad fija y determinada y esté esperando a que el solicitante “acierte”, pues claro está que la cantidad por la que se haga el arreglo siempre parecerá insuficiente al otorgante y excesiva al solicitante; si el otorgante cede no es porque haya oído la cifra del “precio justo” que él ya tenía determinada de antemano, sino porque ha oído una cifra que está en las proximidades de lo aceptable y considera imprudente seguir “tirando de la cuerda”, seguir negándose a ceder, no sea que el solicitante estime que ha alcanzado su límite y desista de ofertar: es siempre el miedo el que obliga a hacer un pacto. Así pues, *una cantidad cualquiera no es ninguna cantidad determinada —sólo a posteriori,*

cuando se ha cerrado el trato, se puede conocer la cifra exacta—, sino una cantidad indeterminada y variable que corre y se modifica constantemente, que aumenta y disminuye en cada oferta en el curso del “tira y afloja” de la negociación. A este aumentar y disminuir constantemente, sin detenerse en una cifra determinada, es a lo que creo que debe llamarse “devenir”, pero propondría traducirlo como “ir y venir” (o “regatear”), el ir y venir de una cantidad cualquiera. Este ir y venir, o tirar y aflojar, es lo que constituye la resistencia de una componenda —una componenda resiste mientras se puede tirar un poco más, mientras se puede ir tirando, mientras es posible ofrecer menos o pedir más—, su aguante, y entiendo lo que Deleuze llama la consistencia del “plano de inmanencia” de la filosofía o del plano de composición del arte como dos modalidades entre otras de esta resistencia. Esta lógica marginalista del regateo o la subasta (que Deleuze ha descrito tantas veces a propósito del alcoholismo, de la economía capitalista o de la construcción de enunciados con sentido) es la que preside una componenda. Y se observará que la cantidad virtual sobrevive a sus determinaciones empíricas actuales: una vez cerrado el trato, y aunque la cantidad determinada por la cual se haya hecho una componenda puede fijar un “punto de partida” para la siguiente ocasión, la cantidad que hay que descubrir entre los negociadores seguirá siendo una cantidad cualquiera irreducible a una cifra fija.

#### CUÁNTO DURA Y MIDE UNA COMPONENTA

Una componenda dura lo que dura una discusión, una negociación, una componenda. En el momento en que se fija la cantidad y se determina o se actualiza, en ese momento mismo, dicen Deleuze y Guattari, “comienza otra componenda” (por ejemplo, acerca de la manera en que habrá de satisfacerse el pago: a plazos, de una vez, en dinero líquido, en especie, etcétera). Cuando he dicho que es “provisional”, no he querido decir que sea limitada, tampoco que ocupe sólo una parte del tiempo, de un tiempo que la precedería y la sobreviviría, ella dura solamente el tiempo que dura, no tiene más tiempo que el tiempo de su duración (que sólo puede contarse durando en ella, durante ella), crea su propia duración mientras resiste y, por tanto, también su duración es una duración indeterminada (no tiene límites temporales determinables), más que tiempo, tiene ritmo. No hay componendas más largas o más breves, cada una tiene exactamente el tiempo inexacto que corresponde a su resistencia, a su duración.

También aquí podríamos decir que su tiempo es *cualquier duración*, una duración incierta indeterminable de antemano. Esto significa que todas las especulaciones históricas acerca de si tal o cual período concreto (sea la prehistoria o la actualidad) “representa” mejor o peor el tiempo ideal de una componenda, incluyendo las que hacen a menudo Deleuze y Guattari, son meras metáforas sin valor conceptual propio o, dicho de otro modo, con el mismo valor y la misma miseria que la idea hegeliana de la guerra como “astucia de la razón”.

Una componenda llega hasta donde llega el tira y afloja. También he dicho que una componenda es local, pero esto puede dar lugar a equívocos. Aquí, “local” no significa que “ocupe una parte determinada de un espacio determinable” (sea o no infinito); no hay ningún espacio determinable en el cual una componenda delimite una parte, no hay otra cosa más que el caos indeterminable “en mitad del cual” una componenda viene a trazar una *determinación*, una *singularidad*, una *diferencia* (una cantidad cualquiera que circula yendo y viniendo). Una componenda es, así, una determinación en lo indeterminado o, si se quiere, una determinación indeterminada (ya que no se opone a otras determinaciones, no se contradice con otras componendas sino únicamente con el caos o la nada). Su localidad es, pues, una localidad indeterminada (no tiene límites espaciales determinados ni determinables, sólo puede “medirse” desde dentro, recorriéndola, explorándola, por eso insiste Deleuze en que se mueve en un “campo de inmanencia”). ¿Hasta dónde se extiende una componenda? Hasta donde resiste, hasta donde se puede tensar o alisar el espacio sin que se rompa o se agujeree.<sup>1</sup> En cierto modo, una componenda no admite comparación con otra: no puede ser llamada “más grande” o “más pequeña” que otras, porque sólo remite a sí misma y el caos carece de medida. Si hay otras componendas, generarán su propio espacio, con su propia unidad de medida, y serán por tanto inconmensurables. Evocando una vez más a Giorgio Agamben, podríamos afirmar que esta localidad perfectamente determinada (desde dentro) pero por completo indeterminable (desde fuera) puede y debe denominarse técnicamente una localidad cualquiera o *cualquier lugar*, entendiendo que “cualquier lugar” es aquí el toponímico de un lugar no tópico determinado (en el campo trascendental de inmanencia) pero perfectamente indeterminable (empíricamente). Valdría también decir que su nombre propio es “Ningún Lugar” si se entendiera por ello que decimos que no es ningún lugar *empírico* y que, en consecuencia, puede ser cualquier lugar. Del mismo modo que el tiem-

---

<sup>1</sup> Sobre las nociones de “espacio liso” y “espacio agujereado”, véase el último capítulo de *Mil Mesetas*.



po de una componenda (su ritmo) no preexiste a ella, tienen que hacerlo sus componentes tirando y aflojando y provocando así el ir y venir —y, por tanto, la duración— de una componenda, el espacio tampoco preexiste, un lugar cualquiera lo hacen los componentes estirándolo y arrugándolo. Por eso mismo, todas las especulaciones geofilosóficas, a las que Deleuze y Guattari son tan aficionados, no tienen más valor que el de metáforas (y ya sabemos lo que Deleuze y Guattari piensan de la metáfora).

Comprendo, por eso mismo, que la del “campo de batalla” es una metáfora especialmente seductora para referirse a esa tierra de nadie o localidad cualquiera, localidad disputada o territorio en entredicho, dado que la “estrategia” es un buen modo de pensar el tira y afloja (¿cuántos soldados enemigos he de eliminar para que el ejército adversario se dé por vencido?). Ahora bien, como Deleuze muestra a la perfección en el capítulo de *Lógica del sentido* sobre el “juego ideal”, ninguna batalla, ninguna guerra (ni ningún juego) *actual* puede identificarse con esa “batalla ideal” o *virtual* (ni las guerras nómadas ni las civiles, ni las revolucionarias ni las contrarrevolucionarias, ni las mundiales ni las locales, y mucho menos la guerra total, porque ésta sí que no admite componendas). Una componenda no es una síntesis lógica, ni una síntesis dialéctica de contrarios o de contradictorios, ni una síntesis hermenéutica de inconmensurables, sino una chapuza o un chanchullo que instituye la paz, que permite que pueda “dejarse en paz” a los componentes. También esto convierte en metáforas las especulaciones sobre las diferencias entre la guerra nómada y la de Estado, la guerra moderna y la antigua, siempre que se quiera presentar a alguna de ellas como “personificación” de la estrategia de una componenda.

#### QUIÉNES COMPONEN UNA COMPONENDA

Dije también que una componenda es o conforma una *singularidad*, pero, aquí, “singularidad” tampoco se opone a “universalidad” o a “generalidad” en sentido estricto, lo cual se comprenderá mejor a partir de las precisiones anteriormente hechas para el lugar y el tiempo. Quienes hacen una componenda no son los generales ni los soldados rasos, una componenda no incluye ni géneros ni individuos. Una componenda no “comienza” con particulares determinados que iría después incluyendo en especies más y más abstractas hasta llegar a la generalidad, sino que, en cierto modo, comienza *inmediatamente* con lo general, con una generalidad no formada por abstracción de particulares, no

constituida por un proceso de generalización, sino instalada (por decirlo así) directamente como generalidad concreta, antes de que puedan determinarse en absoluto los particulares que podrían actualizarla en una especie y hacer cesar su ir y venir. Tampoco es que contenga en su seno a todos los particulares (ya sea sólo como implícitamente afirmados, según diría Leibniz, o como implícitamente negados, según diría Hegel): no dice en absoluto ninguna relación a lo particular ni a lo abstracto, es una generalidad pura o neutra, una *singularidad universal* y, por tanto, no sería exagerado, asumiendo el mismo patronazgo antes invocado, llamar a esta extraña mezcla de singularidad y universalidad *cualquieridad*.<sup>1</sup>

Asimismo, es importante la nota de “desaprensivo” que María Moliner adjudica a este tipo de arreglo: una componenda exige que todos sus componentes se “desprendan”, para entrar en ella, de toda determinación particular, que sean exacta y precisamente *cualesquiera* (es también así como propongo interpretar el “velo de ignorancia” de Rawls). Un Fulano que no tenga ninguna otra propiedad más que su fulanidad es, paradójicamente, uno que tiene la propiedad de no tener ninguna propiedad. Yo sólo soy uno cualquiera mientras dura la componenda y allí donde se extiende, mientras deambulo por ella tirando de la cuerda y aflojándola, porque mientras hago eso no es posible identificarme, cambio demasiado rápido como para que alguien pueda reconocerme, soy demasiado ambiguo; cuando se cierra el trato, el ambiente se ha hecho irrespirable para uno cualquiera, uno cualquiera ya no resiste, ya no aguanta más, tiene que buscar otra componenda, ha llegado a ese punto de agotamiento y de extinción del que nacen –y en el que mueren– las componendas.

---

<sup>1</sup> Leibniz, de un modo aristocrático y algo frívolo, llevó la filosofía a los jardines de la corte para deleitarse viendo cómo los criados de las princesas se esforzaban en vano en buscar un concepto entre la hojarasca, concepto que, como es lógico, sólo el filósofo poseía y que llevaba de acá para allá en sus misiones diplomáticas transeuropeas. Hegel, de un modo bastante más burgués, más serio y prosaico, llevó al filósofo al mercado a comprar fruta, para deleitarse con la escena en la cual la frutera va ofreciendo al sabio una clase de fruta tras otra (manzanas, peras, melones), y el filósofo las va rechazando una a una en favor de lo “universal”, la fruta pura que no es manzana ni pera ni melón sino nada más (y nada menos) que fruta, para constatar que aquella mercancía no la tienen en las fruterías sino solamente en las Facultades de Filosofía, expendedoras de conceptos que alimentan el espíritu (y que, al ser más racionales, son también más reales que las peras, las manzanas y los melones). Deleuze señala el momento proletario y humorístico en el cual el filósofo se arrima a la barra de la taberna para pedir la penúltima (cosa que a menudo implica una larga negociación con el camarero, porque pedir la penúltima es pedir lo imposible), exactamente una copa cualquiera, una del montón, la que tiene esa propiedad que no depende de su diferencia ni de su semejanza con otras copas, que en cierto modo es la más barata (pues el camarero puede satisfacer la demanda con cualquier copa) y en cierto modo la más cara (pues uno estaría dispuesto a pagar cualquier cantidad por ella).

## EL DERECHO Y LAS COMPONENTAS

Al decir que una componenda tiene un punto de agotamiento o de extinción a pesar de ser ilimitada, estamos reconociendo su finitud. Todas las componendas están condenadas a muerte, aunque la ejecución de la sentencia sufra siempre un “aplazamiento ilimitado”.<sup>1</sup> Esto no sólo significa lo más obvio: que “una vida” siempre termina con la muerte, porque vivir –ir y venir, deambular, regatear– es exponerse a la muerte, sino que la cantidad cualquiera siempre está condenada a repartirse en cantidades fijas y determinadas, que un espacio virtual está condenado a repartirse en espacios métricos actuales, que un tiempo o ritmo trascendental siempre termina por repartirse en horas contables empíricas y una singularidad siempre en generalidades abstractas y especies ínfimas; es la “fatalidad” de la efectuación espaciotemporal del acontecimiento de la que hablaba la *Lógica del sentido*. Las cantidades determinadas no son, ni mucho menos, “confirmaciones” de la componenda, pero tampoco son “refutaciones” o “falsaciones”: la componenda no es empíricamente falsable ni confirmable (y ésta es, dicho sea de paso, la razón por la cual la filosofía –arte de componendas– no es una ciencia en el sentido habitual-popperiano de este término). Lo virtual sigue siendo virtual aunque se actualice: siempre hay una “parte” del acontecimiento que resiste a su efectuación espaciotemporal, decía Deleuze también en *Lógica del sentido*, siempre hay un residuo no efectuable que asegura la realidad de lo virtual *en cuanto tal*.

Esto tiene gran importancia, porque este destino fatal de las componendas se convierte, en la filosofía política, en el *principio de fatalidad*: el “reparto” que acaba por efectuar actual y empíricamente una cantidad cualquiera significaría, en el terreno de la filosofía política, que el “destino fatal” (aunque no la vocación) de las componendas virtuales es actualizarse en contratos o vínculos jurídicos actuales. Lo que hay, pues, en el punto de extinción o agotamiento de las componendas no es sólo el caos (o no lo es necesariamente), sino también el Derecho (que Deleuze y Guattari despachan despectivamente como ese “paraguas protector” del que tanto abominan en *Qué es la filosofía*). El Derecho no es la “realización” de una componenda, porque una componenda no es un posible ni una posibilidad. Una componenda es perfectamente real por sí sola, no necesita realizarse (en este sentido, su realización es a priori imposible), una componenda es un imposible real.

---

<sup>1</sup> Véase, con respecto a esta noción de alcance jurídico, el ya citado libro de Deleuze y Guattari sobre Kafka.

Ahora bien, si retrocedemos un poco en nuestra argumentación, observaremos que ya hemos avistado el motivo por el cual terminan (mal) las componendas (el motivo por el cual una cantidad cualquiera se “traduce” o, mejor, se “traiciona” en una cantidad fija y determinada, transformando la componenda en un contrato): el ofertante tiene miedo de que su siguiente oferta sea “demasiado baja” y quiebre la resistencia de la componenda; el demandante tiene miedo de que su siguiente petición sea “demasiado alta” como para que el ofertante pueda resistirla. Así pues, es el miedo lo que hace que las componendas se “degraden” en contratos. Cuando el Derecho se reparte las componendas —convirtiéndolas en contratos—, las arruina, las echa a perder (por ejemplo, ya no se puede negociar “la penúltima” con el camarero porque hay una hora oficial de cierre del establecimiento). ¿Justificaría esto que las componendas se organizaran en una máquina de guerra para “defenderse del Derecho” que quiere apropiárselas?

#### COMPONENDAS Y PUENTES

Procedamos con cautela en este punto: decíamos que el límite en el cual se agota una componenda es, según Deleuze y Guattari, el límite en el cual se impone un cambio de componenda (hay que hacer *otra* componenda porque aquella ya no sirve para vivir). Ahora bien, si se puede cambiar de componenda, si se puede hacer otra componenda, es sólo porque la primera se ha convertido en contrato: dicho más claramente, cuando el miedo a que no resista más nos lleva a traicionar la componenda *A* transformándola en un contrato, ese contrato (y, por tanto, el Derecho que garantiza el pacto) es lo único que impide (exactamente como un colchón o como un paraguas protector) que la vida se disuelva directamente en el caos, lo que permite tomar el contrato actual (la cantidad fija por la cual se ha cerrado el trato) como un punto de apoyo o de partida para hacer esa otra componenda *B* que permitirá seguir viviendo (“De acuerdo, te pagaré tal cantidad fija a cambio de la bula, pero ¿cuándo debo pagártela? ¿Cómo? ¿Puedo fraccionarla? ¿Puedo pedir un préstamo? ¿Me reclamarás intereses de demora si me retraso? ¿Hasta cuándo puedo retrasarme en el pago? ¿Hay una rebaja por pronto pago?”). Puesto que el miedo es un peligro inevitable (que se deriva de la propia inestabilidad de las componendas, de su asumida finitud), el contrato (el Derecho) garantiza —hasta donde es posible una garantía semejante— la posibilidad de cambiar de componenda cuan-

do se torne irrespirable, sin necesidad de diluirse en el caos. Podríamos decirlo de este modo: *el contrato* (actual, explícito, público, jurídico y vinculante) *es el puente entre dos componendas* (virtuales). Allí donde no hay puente, dado que inevitablemente (por el principio de fatalidad) hay miedo, no hay paso de una componenda a otra, no hay posibilidad de seguir haciendo componendas (y esto, como ya hemos tenido ocasión de observar, es *aún peor* que la fatalidad).

En una entrevista hoy recogida en *Conversaciones*, Deleuze define la historia como el conjunto de condiciones restrictivas que hacen posible experimentar algo que escapa a la historia (el devenir). Del mismo modo, podríamos definir el Derecho como el conjunto de condiciones restrictivas que hacen posible experimentar algo que escapa al Derecho (las componendas). El afuera del Estado (el espacio liso e ilimitado, el desierto, el mar, la estepa o las llanuras heladas) es un lugar donde no se puede vivir, no es una posibilidad ni una alternativa de vida; uno no puede decir: "Estoy harto del Estado, me retiro al desierto una temporada" o "Me voy a convertir en hombre lobo durante unos cuantos días, mientras dure la luna llena, luego volveré a ser un hombre civilizado". No hay ningún lugar a donde ir de excursión o a hacer turismo fuera del Estado, ninguna patria a la que retornar o fugarse. El afuera del Estado no es un lugar disponible al que uno pudiera escapar cuando se siente agobiado, para desahogarse un poco, incluso para cometer unos cuantos delitos o unos cuantos crímenes, o unas cuantas atrocidades y exhalar ese olor a inmolación de los "grandes hombres de guerra". Fuera del Estado no hay crimen ni delito, y todo es tan atroz como banal. El afuera del Estado *hay que hacerlo* (Deleuze y Guattari insisten en esto: no hay un espacio liso, hay que alisarlo, del mismo modo que Foucault señala que la autoconfiguración del estilo de vida es una tarea para la cual no hay reglas previas), hay que inventar una forma de vivir allí donde no hay posibilidad alguna de vida, una forma de vivir más allá de toda posibilidad, más allá de toda alternativa. Y cuando digo que hay que hacerlo, no me refiero tanto a un deber moral como a un imperativo vital: hay que hacerlo para vivir, no hay otra manera de vivir que hacer eso. Y esto es algo que difícilmente puede hacer uno solo. Así que la componenda es el chanchullo de los don nadies para resistir el frío de los hielos, el calor del desierto o la soledad de la estepa. Resistir quiere decir: poder seguir siendo cualesquieras, don nadies, no revolucionarios ni reaccionarios ni guerreros heroicos o románticos desesperados, sino don nadies. Y la trampa, aunque imperfecta o provisional, tiene que funcionar, el engaño tiene que servir para lo que se compuso, es decir, tiene que permitir vivir, tiene que sostenerse aunque sea en un equilibrio inestable y algo inver-

similar. Los componentes de este arreglo no los suministra el Estado, el Estado no vende componentes para hacer componendas. Uno los sacará probablemente del Estado (¿de dónde si no?), o de las ciudades, pero sólo podrán servirle para la componenda si les confiere nuevos usos (algo parecido a como el pintor o el literato encuentran sus materiales en la naturaleza, en la industria, en la sociedad o en la lengua, pero los ponen al servicio de otros fines de modo tal que cambian su naturaleza). La componenda es la obra de cualquiera, la obra mediante la cual alguien se convierte en cualquiera.

#### LAS COMPONENTAS Y EL ESTADO MODERNO

No se puede vivir fuera del Estado (a menos que uno se construya una componenda), pero tampoco se puede vivir dentro (a menos que uno se fugue). El Estado puede quitar la vida, incluso puede intentar regularla, pero carece de poder para crearla (y es mejor así: Dios nos libre de los Estados creadores o creativos). Un Estado sin fugas (sin unas "afueras" pobladas de componendas) sería un Estado sin ciudadanos. Si, como dice Deleuze, una sociedad no se define, como quiere el marxismo, por sus contradicciones, sino por sus líneas de fuga, entonces el Estado se define por todos aquellos puntos donde se forma un afuera, una componenda. Detectar estos puntos es la labor de una filosofía política. No es que el Estado sea el conjunto de las componendas pero, como el Estado necesita ciudadanos vivos, tiene que sufrir el asedio de las componendas, tiene que soportar las líneas de fuga como su condición de posibilidad. Esto puede hacerlo de diferentes maneras, pero, lo haga como lo haga, implica que está reconociendo sus límites, su —digámoslo así— carencia de universalidad. Y este reconocimiento es uno de los linajes del Derecho, aunque no explique su génesis.

Por tanto, se ve también en qué sentido el Estado laico, socialdemocrático y de Derecho es *el menos peligroso* para una componenda. Una vez que (como propone *Mil Mesetas* frente a las tesis de *El anti-Edipo*) abandonamos la idea de que las componendas estarían "antes del Estado", para pensar mejor que están en otro lugar (un lugar cualquiera) y en otro tiempo (un tiempo cualquiera), tenemos que admitir que en una componenda hay algo que resiste propiamente al Estado (no se trata de que instale un parapeto ofensivo o defensivo), y a ese algo podríamos llamarlo simplemente su *virtualidad* (la virtualidad de una componenda es irreductible a la actualidad del Estado) o, de otro modo, su uni-

versalidad (la cualquieridad). Lo cual contradice la tesis explícita de Deleuze y Guattari según la cual la forma de la exterioridad del Estado es la máquina de guerra. La incompatibilidad de los contratos y las componendas se debe, pues, en última instancia, a la dualidad irreductible de lo virtual y lo actual: ni Gengis Kan ni Tamerlán están en la última frontera: *la última frontera la ocupa siempre uno cualquiera* que se ve obligado a fabricarse una componenda en el desierto para poder vivir.

En este sentido, hay una diferencia crucial entre los Estados arcaicos y el Estado moderno. El Estado imperial o despótico (aunque Deleuze y Guattari se resistan a reconocerlo) trabaja directamente sobre individuos ya identificados, lugares medidos y tiempos contados, por eso puede integrarlos en su estadística general, en su contabilidad general, en su geometría analítica, por eso puede “sumarlos” en una generalidad abstracta. Es, al contrario, según Deleuze y Guattari, el Estado moderno el que opera de otro modo: sobre una tierra absolutamente descodificada por el capital y, ante todo, sobre unas poblaciones convertidas en una masa de desaprensivos por haberse visto arrojados a la condición de “fuerza de trabajo desnuda” (la “gelatina de trabajo humano indiferenciado” de la que hablaba Marx) sin señas de identidad, lugares de procedencia o temporalidad histórica propia.<sup>1</sup> Es más: según Deleuze y Guattari, esto no sería una propiedad coyuntural del capitalismo actual, sino una propiedad estructural del capitalismo, cuyo único objeto es el “trabajo desnudo”. Digamos entonces que la potencia de la filosofía política marxista consistió (como Derrida también admite) en haber aislado conceptualmente ese “trabajador cualquiera” de naturaleza virtual o trascendental que constituye la componenda que

---

<sup>1</sup> Esta “fuerza de trabajo desnudo” fascinaba a Deleuze tanto como a Foucault su “escena originaria”, hasta el punto de que, en sus últimos escritos, se fue convirtiendo en esa “vida desnuda” que ha encontrado en Agamben un seguidor a la altura de las circunstancias. Se notará, no obstante, que esta “fuerza de trabajo desnudo” de la que hablaba Marx, y que nosotros podríamos muy bien considerar como el “trabajador cualquiera” o “la fuerza de trabajo cualquiera” tiene, como todo aquello afectado de cualquieridad, un estatuto virtual-trascendental y es, por tanto, irreductible a ninguna comunidad actual o empírica. El sueño del marxismo consistió en creer que “el proletariado” o “la clase trabajadora” como conjunto histórico, actual y empírico, encarnaba esa comunidad virtual (del mismo modo que Deleuze y Guattari han tenido varias pesadillas al pensarla encarnada en los salvajes, en los nómadas, en los capitalistas salvajes o nómadas o en las minorías de esta o aquella naturaleza). Lo cual no elimina, repitámoslo, el poder metafórico (políticamente relevante) del proletariado o de tal o cual minoría para simbolizar la comunidad virtual, siempre que conservemos *in mente* que se trata de simples metáforas, pero tampoco el hecho de que la “potencia conceptual” del marxismo como filosofía política consiste en haber descubierto, haber hecho pensable y habitable una exterioridad del Estado (la componenda de los “trabajadores cualesquiera”) que antes era invisible (e invivable).

se reparten los Estados nacionales modernos en el terreno de la actualidad y la posibilidad. La razón por la cual, según Deleuze, “todas las revoluciones acaban mal”, y por la cual, específicamente, la “revolución proletaria” ha acabado mal, es el principio de fatalidad: ningún trabajador actual, ninguna clase trabajadora actual, ni ningún Estado actual (y no hay Estado que no sea actual, la actualidad histórico-empírica es la única temporalidad posible para el Estado) “realiza” esa fuerza de trabajo desnuda, por la simple razón de que ella ya es perfectamente real, no es ninguna posibilidad histórica sino tan sólo un ir y venir virtual, pero rigurosamente real.

En el capítulo titulado “Aparato de captura”, Deleuze y Guattari relacionan la aparición de este trabajo desnudo con el cambio en la noción estatal de Derecho, por el que se pasa del Derecho como “derecho a poseer tierras, cosas o personas” al “derecho a poseer derechos”. Y unas páginas más adelante relacionan igualmente la aparición del Estado moderno (el Estado-Nación), no con la aplicación de la estructura estatal a unas comunidades preexistentes (los “pueblos oprimidos” por el Estado), sino con la “empresa mundial de subjetivación” desarrollada por el capitalismo bajo la forma del contrato, cuyo “pueblo” no es otra cosa más que un “flujo de trabajo desnudo”.

#### COMPONENDAS, METÁFORAS Y CONCEPTOS

Las componendas acaban mal porque empiezan mal (apoyadas en el caos, como simples chanchullos sin fundamento), y precisamente por eso están frecuentadas por el peligro y, en consecuencia, por el miedo, ese miedo que Blanchot llamaba “fuga ante la fuga”, que es el “destino fatal” de las componendas, actualizarse en contratos por miedo a que se rompan del todo. ¿Es que, si se actualizan en contratos, no se rompen *del todo*, se conservan de algún modo? ¿No habíamos quedado en que, al actualizarse en contrato, una componenda se echa a perder? Habíamos dicho, más bien, que lo virtual se conserva como virtual aunque se actualice (recordando aquella tesis de Deleuze en *Lógica del sentido* según la cual hay una parte del acontecimiento que nunca se efectúa espacio-temporalmente). Pero, para ello, para que se conserve, es preciso que la virtualidad haya sido desprendida de la actualidad: por ejemplo, la “fuerza de trabajo desnuda”, como virtualidad desprendida por la filosofía marxista de la clase trabajadora actual y empírica de los países industrializados de la Europa del XIX, conservará su virtualidad, su resistencia, su creatividad, al menos mientras haya



trabajadores, no sólo *aunque* el miedo “reparta” esa cantidad virtual cualquiera en cantidades fijas actuales y determinadas, sino precisamente *apoyándose en ese reparto*.

¿Hay, pues, alguna posibilidad de que esa virtualidad se pierda del todo? Bueno, siempre hay la posibilidad de que uno decida no vivir o no dejar vivir a otros. Hay la posibilidad de un Estado totalitario: aquel que se propone actualizar toda virtualidad sin dejar ningún residuo, legislarlo todo, judicializarlo todo, policializarlo todo, noticializarlo todo, convertir todas las componendas en contratos, no dejar vivir a nadie, no dejar vivir a cualquiera. En rigor, esto es imposible, pero el confundir lo actual con lo virtual tiene efectos devastadores tanto en la teoría como en la práctica: allí donde todas las componendas tienden a convertirse en contratos, todos los contratos tienden a convertirse en componendas (el Estado totalitario es un Estado-componenda, sin seguridades ni garantías jurídicas). Y hay la posibilidad de una componenda micro- o macro-fascista: aquella que se propone virtualizar toda la actualidad, convertir todos los contratos en componendas, obligar a cualquiera a vivir sin vivir en sí (y a esperar tan alta vida que todos se mueran por morirse), alisar todo el espacio. También esto es, en rigor, imposible (el principio de fatalidad lo impide), pero también aquí los efectos son dantescos: allí donde todos los contratos tienden a convertirse en componendas, todas las componendas tienden a convertirse en contratos, instaurando un régimen de microterror o de terror estatal (o bien ambos a la vez: “Amarás a tu padre y a tu madre... bajo pena de muerte”). El Estado de Derecho es el que está mejor vacunado contra las componendas, el que tiene más defensas “inmunológicas” contra la confusión de lo virtual con lo actual. El Derecho es, por decirlo así, la frontera entre el Estado y las componendas (lo que descalifica la idea de Deleuze y Guattari según la cual el Derecho es un producto del Estado mientras que la guerra sería el producto del exterior).

El Derecho del Estado de Derecho moderno (*Rechtsstaat*) no opera sobre “nacionalidades” o “minorías” cuya autonomía aplastaría, sino más bien sobre una comunidad constituida como cualquieridad anónima, una “masa apátrida de fuerza de trabajo”. Y esta “fuerza de trabajo cualquiera”, anónima y apátrida, es la que constituye el “material de base” sobre el cual se elaboran los “pueblos” que forman el substrato humano de las naciones de los Estados nacionales. Así pues, las “exigencias” que, según Deleuze y Guattari, desbordan el marco del Estado nacional, no son exigencias o reivindicaciones de “minorías” o “nacionalidades” oprimidas que reclamarían sus “derechos históricos” ultra-

jados, sino únicamente las exigencias de una comunidad cualquiera, apátrida y anónima, que es una comunidad virtual cuya inactualidad permanente (quiero decir: su irreductibilidad a ninguna comunidad actual determinada o determinable) hace que a menudo aparezca “metafóricamente” en el terreno empírico-actual como una comunidad del pasado o futura. *Por eso es preciso conservar* —y esta conservación compete esencialmente a la filosofía— *la diferencia entre metáfora y concepto*.

Los componentes de una componenda no tienen más identidad que su diferencia (no es que se diferencien entre sí, es que se diferencian de la identidad). Por todo ello, la idea de identificar a los componentes de una componenda con tal o cual clase social (la burguesía, el proletariado), grupo social (los beduinos, los tuaregs, los indios metropolitanos o los psiquiatrizados) o segmento de edad o género (las mujeres, los niños, los homosexuales, los ancianos, etcétera), no pasa tampoco de ser una metáfora. Ningún grupo social actual constituye “la clase de los sin clase” invocada por *El anti-Edipo*. La clase de los sin clase no puede, por definición, ser una clase actual (así como el conjunto de todos los conjuntos no puede ser un conjunto). Que no pueda ser actual no quiere decir que no pueda ser real, que tenga que ser imaginaria o “utópica” en el sentido más peyorativo de este término: éste fue, ya lo he sugerido, uno de los grandes logros de la filosofía de Deleuze anterior a *El anti-Edipo*. Lo virtual sólo puede ser entendido, en el terreno empírico o actual, como futuro remoto o como pasado inmemorial, pero el futuro remoto o el pasado inmemorial son solamente símbolos de lo virtual en lo actual o de lo trascendental en lo empírico, metáforas de lo virtual (propias, digámoslo así, de quienes se ocupan de metáforas y de retórica), mientras que compete al filósofo captar su especificidad extra-retórica y extra-metafórica, conceptual. Por eso mismo es peligroso hacer metáforas y, al mismo tiempo, despotricar contra ellas. Incluso Agamben, cuando sostiene que, allí donde el Estado se encuentre con la comunidad cualquiera, sacará los tanques a la calle y habrá una Tienanmen, parece depender de la misma retórica; me pregunto si el hecho de que no se puedan pensar las relaciones entre el Estado y su exterior más que en términos de guerra de exterminio mutuo no es aún una reminiscencia hegeliana y un corolario del “toda determinación es negación” que, sin embargo, la lógica de la cualquieridad debería considerar obsoleto. No se es alguien por ser diferente (diferente de los demás “álguienes”, con una identidad diferente a ellos), sino que sólo se llega a ser diferente cuando se es nadie (cuando no se tiene identidad), cuando se es uno cualquiera. No es fácil llegar a ser uno cualquiera. ¿Quién puede decir “Yo

soy uno cualquiera”? Uno cualquiera, claro está. Pero sólo uno cualquiera. Un Fulano (de tal).

#### ESTÉTICA Y ÉTICA DE LAS COMPONENTAS

El principio de las componendas es el arte (*Mil Mesetas*, “Del ritornelo”). Pero el arte, como lo entienden Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* y en *Qué es la filosofía*, o la “estética de la existencia” de la que habla Foucault, tiene como procedimiento el desprender los afectos y los perceptos (virtuales y ambulantes) de sus sujetos y objetos (empíricos y actuales). De este modo, aunque el arte sea un producto —o más bien el método— de la vida, o el modo según el cual la vida consigue resistir a su imposibilidad, resulta que el producto del arte (y también, probablemente, de la filosofía e incluso de la ciencia) es algo que se encuentra ya, por decirlo así, más allá de la vida (quiero decir: más allá de los intereses inmediatos de la supervivencia): ¿qué produce el arte según *Mil Mesetas*? Afectos puros que no son las afecciones de una conciencia subjetiva particular, sentimientos puros que no son las sensaciones correspondientes a tal o cual objeto empírico (es la idea tan repetida de que el arte tendría como misión una especie de “salvación”). Cuando el pintor hace visible la angustia o la alegría, o cuando el escritor las hace legibles, no están pintando su angustia ni escribiendo la alegría que se siente ante tal o cual objeto o situación, están pintando una angustia cualquiera, escribiendo la determinación indeterminada de la alegría, su singularidad, su diferencia pura, directa o inmediata.

Y, por ello, esta universalidad singular o cualquieridad contiene también un principio ético: porque, ¿un sentimiento desprendido de toda afección subjetiva o de toda percepción objetiva no es exactamente lo que llamamos un sentimiento moral? ¿No es esa clase de desprendimiento lo que se necesita para constituir una ley moral? Ya sé que esto contradice el anti-kantismo confeso de Deleuze, pero se notará que todas las objeciones de Deleuze contra Kant se vienen abajo cuando se trata del tema de lo sublime: primero, desde luego, por la idea auténticamente magistral de un “desacuerdo entre las facultades” del que nace un acorde discordante (¡y que sirvió —¿quién lo diría?— a Deleuze para construir su definición filosófica —es decir, no clínica— de “esquizofrenia” ya en *Diferencia y repetición!*) desacuerdo que se salda con una componenda; pero, en segundo lugar y no menos importante, porque ese desacuerdo se produce justamente merced a un “desbordamiento de la imaginación” por parte de una

inmensidad que no es otra que la inmensidad racional de la ley moral. Lo que estoy sugiriendo es que el nombre de este desprendimiento de lo empírico del que nace la componenda, con su cualquieridad y su ir y venir, podría ser *libertad*. Esa extraña afirmación de Deleuze según la cual “los conceptos son revolucionarios” (y que depende en su formulación del crédito del vocabulario asociado a la *Cláusula R* y del prestigio inargumentado de la retórica revolucionaria), ¿qué puede querer decir sino que el concepto goza de una libertad trascendental que le permite pensar a priori objetos empíricos —subrayo esta expresión— *cualesquiera*, y que ahí se manifiesta el germen de una moral universal, entendiendo ahora la universalidad como cualquieridad?

Me parece, por eso, importantísima la matización (que ya se encuentra en *Mil Mesetas*, e incluso en la monografía sobre Kafka) que propone distinguir, no mayorías y minorías, sino, mayorías y minorías, por una parte (como conjuntos perfectamente actuales y empíricos) y los “devenires” o el “devenir-minoritario”, por la otra (como acontecimientos virtuales o trascendentales). Y así llegamos a la idea, que aparece en *Mil Mesetas*, de “*minoría como figura universal o devenir cualquiera (devenir tout le monde)*”. El ir y venir de uno cualquiera (la libertad de deambular por cualquier parte durante cualquier tiempo) como principio de una ética de la cualquieridad nacida de la estética trascendental (es decir, de una sensibilidad desprendida de los sentimientos personales y las sensaciones objetivas). No hay Estado universal, pero sí hay minoría (devenir minoritario, devenir cualquiera) como figura universal, y la reclamación contra el Derecho del Estado no lo es por su universalidad, sino por su falta de ella. Es decir, que se trata de una reclamación hecha, en cierto modo, al Derecho Internacional o, dicho de otro modo, de una reclamación ética que promueve un Derecho verdaderamente universal (anacional), basado en esa figura de la universalidad que no es la figura abstracta de una mayoría, sino la de la universalidad singular o singularidad universal (la cualquieridad) de los cualesquiera. En uno de sus muchos momentos kantianos, Foucault escribió que la ética es “la forma refleja de la libertad”.

#### PARA CONCLUIR

La delimitación del ámbito de lo político implica el establecimiento de un límite. Esto significa que la mera idea de un poder ilimitado es ajena a lo político o, en otras palabras, que un poder no puede al mismo tiempo ser ilimita-

do y político. Esto confiere por sí mismo una significación práctica a las ideas de exclusión y excepción: el poder político se hace posible porque excluye algo de su esfera de influencia, algo exceptuado de su poder, algo fuera de la polis (ese algo que, en otro lugar, he llamado la intimidad, y que no debe confundirse con la privacidad).

El Derecho no es otra cosa que una colección de procedimientos que aseguran y refuerzan esa exclusión. En este sentido, el Derecho “positiviza” los límites naturales del poder y, por tanto, en cierto modo, hace patente *en el interior de la esfera política* el exterior excluido de ella, aunque lo haga patente justamente excluyéndolo o, dicho de otro modo, sin violarlo. Muy a menudo, las concepciones “revolucionarias”, en la acepción estrictamente política de este término, se basan en la idea de una abolición del Estado (en consecuencia, las doctrinas políticas que se fijan como finalidad la transformación —y, por ende, la conservación— del Estado, son consideradas sustantivamente como reformistas). La justificación de este intento de abolición es siempre conforme a un esquema de argumentación semejante a éste: la implantación del Estado procede mediante una escisión que separa dos ámbitos, uno de los cuales queda excluido del dominio de lo político en su propia auto-definición fundacional, y la finalidad del programa revolucionario es acabar con esa escisión e incluir lo excluido por ella, liquidando la definición de lo político en cuanto tal. El carácter aporético de la “política revolucionaria” así definida consiste, pues, en el hecho de que, no existiendo otra definición de lo político más que aquella que determina su territorio a partir del Estado, se propone, al acabar con el Estado, acabar con la política misma, y por tanto incluye implícitamente un germen que podríamos llamar “suicida”.

Puede parecer paradójico que el Estado de Derecho no logre definirse ni cobrar conciencia de su politicidad si no es generando la imagen de una exterioridad *que debe ser mantenida en el exterior* para que el propio Estado siga siéndolo. Esta paradoja está, en todo caso, en la base de un equívoco frecuente en la conciencia política occidental: la idea de que la relación entre el Estado y su exterior sólo puede ser pensada como una relación de guerra, de tal modo que cada uno de los bandos tendría como finalidad —explícita o implícitamente— la liquidación del otro. En efecto, si el Estado se sustenta sobre la determinación de un límite (aquello que no es Estado, y de lo cual el Estado no puede apropiarse), hay dos maneras de poner en marcha esta clase de “política revolucionaria”: una consiste en dictar un programa conducente a que el Estado se apropie de todo su exterior, lo colonice, lo conquiste, lo reduzca y lo elimine como tal

exterior (que es lo que llamaríamos “totalitarismo”); y otra consiste en proponerse lo contrario: que sea el exterior quien colonice y destruya al Estado (que es lo que llamaríamos “comunismo”). Esto es suficiente, primero, para comprender hasta qué punto los proyectos totalitarios y comunistas son distintos (y contrarios) y, en segundo lugar, para comprender igualmente aquello que tienen en común: su concepción “revolucionaria” de la política, una concepción cuyo horizonte está ocupado por un enfrentamiento mortal entre el Estado y su exterior, que ha de terminar de manera necesaria en la extinción de uno de ellos.

El caso es que una determinada concepción de la filosofía política, o de la filosofía como “crítica de la política en nombre de la verdad”, ha insistido en que la filosofía debe plantear su crítica de modo radical: lo que con frecuencia significa que debe concebir como “la verdad”, o bien la “verdad total” de un Estado que conquiste su exterior sin dejar residuos, o bien “la verdad desnuda” de una exterioridad que se ha desprendido de todo Estado. En el siglo XX, hemos conocido suficientes modelos de “Estado total” como para comprender por qué algunos pensadores —como aquellos a quienes nos hemos referido en lo anterior— han tendido a desplazarse pendularmente hacia el extremo contrario, dando pábulo a la utopía de una “política sin Estado”. Entretanto —y, desde luego, sin que estos pensadores hayan tenido ninguna intervención, al menos consciente, en ello—, esa utopía se ha ido realizando, como suele suceder, bajo sus formas más destructivas. La más ostensible de ellas es, sin duda, lo que suele conocerse con el nombre de “globalización” o “mundialización” en el terreno económico. Lo que tiene de destructivo este proceso es el modo como erosiona la soberanía de los Estados nacionales, que habían llegado a constituirse (al menos en las democracias industriales occidentales) como garantes jurídicos de los derechos civiles de sus ciudadanos. Aprovechando esta “debilidad” del Estado —que, por cierto, hacía y aún hace las delicias de algunos de los intelectuales herederos del 68—, y a veces con la comprensible intención de protegerse contra ella (pues, fuera del Estado, insisto, sólo están esas llanuras heladas que devastan toda forma de vida), se han puesto en marcha diversos procesos de fragmentación interna de los Estados nacionales, que a veces han tomado la forma de “ejércitos” (privados) o de movimientos armados. Y, como es obvio en nuestros días, existe una siniestra conexión —y a veces una manifiesta alianza— entre estos dos escenarios, es decir, entre el tráfico apátrida —tráfico de personas, de armas, de energía, de alimentos, de estupefacientes, de dinero o de información— que rebasa a los Estados “por arriba”, y que circula por los inmensos

desiertos extraestatales a una velocidad inhumana y destructiva (y con respecto al cual es imposible distinguir en su propio terreno la circulación legal de la ilegal), por una parte, y los búnkers particulares que se sustraen a la acción de los Estados “por debajo” amparados en expedientes de identidad de todo tipo (y que escapan igualmente a la regulación jurídica), donde la persecución de los “no-idénticos” es la coartada para unas relaciones de poder intolerablemente “físicas” y “existenciales”, por la otra. Como resultado de la combinación de ambos factores, la “desnudez” que inspiró filosofías políticas como las aquí reseñadas ha dejado de ser una idea para “tomar cuerpo en el cuerpo vivo” de millones de varones, mujeres y niños que, en todas las partes del mundo, han perdido parcial o totalmente, a causa de este debilitamiento del tejido de lo público, sus derechos civiles y sus garantías jurídicas, que han sido expulsados del búnker y arrojados al desierto helado.

Corresponde a los poetas cantar las elegías de esta nueva muchedumbre desnuda de la que todos vamos poco a poco entrando a formar parte, pero sería grotesco que la filosofía prefiriese conformarse con la exaltación lírica del “ocaso de la polis”, sería sarcástico que, en nombre de su viejo rencor aristocrático hacia el Estado, celebrase los progresos de la desnudez frente a la civilización, el triunfo de lo privado sobre lo público y el avance de la barbarie contra la ciudadanía. Y sería, además, ingrato que, para seguir cultivando su buena “mala fama” y su inclinación demagógica a la retórica revolucionaria, el filósofo olvidase que no se puede situar *fuera* de la política porque encuentra en ésta (es decir, en su propio estatuto de ciudadano) una de las condiciones necesarias para la posibilidad misma de la filosofía. Los Estados nacionales (con todas las precisiones sobre su origen que antes he propuesto) laicos, socialdemocráticos y de Derecho, por mucho que se los pueda humillar a propósito de su carácter “burgués” (pero “burgués” significa también “ciudadano”) y de su condición de administradores del mercado capitalista mundial (pero hay administraciones peores y mejores), fueron una respuesta que se ha revelado relativamente eficaz para evitar la injusta alternativa que obliga a los hombres a optar entre el búnker y el desierto. Parece que ya no lo son tanto, y el pensamiento político debe comprometerse imaginativamente en la búsqueda de nuevas maneras de plantear este problema que correspondan a nuestras necesidades y de las que puedan emanar otras respuestas eficaces. Pero, en tanto esas respuestas no existan (en tanto, por ejemplo, no se vea una solución fácil ni inmediata a dificultades como el célebre “déficit democrático” de una organización como la Unión Europea —por no hablar de las Naciones Unidas—, y el “Estado Mundial” sea una

fantasía poco explorada y algo sombría), ¿es aceptable seguir dando crédito a la retórica revolucionaria?

La filosofía política "post-68" ha tenido sin duda una influencia *cultural*, pero también ha contribuido a cambiar algunas reglas del juego político, a desplazar algunos de sus escenarios y a ampliar el número y condición de sus agentes. También está sin duda que esa contribución se ha producido gracias a un esfuerzo teórico que ha sabido hacerse cargo de unas prácticas que ponían al descubierto ese *territorio desnudo* donde una muchedumbre a-nacional se insinuaba en las afueras del Estado, en las afueras de todos los Estados. Lo que el paso del tiempo ha puesto de manifiesto es que esa "exterioridad" no era —y no es— ninguna *alternativa* al Derecho democrático surgido en los Estados modernos, ningún lugar al que sea posible mudarse, ninguna solución "post-política" de los problemas políticos (y económicos); y que el único modo de habitar esa tierra desnuda —y devastada— consiste en revestirla con las humildes ropas del Derecho (apresuradamente confundido con el Estado y ferozmente descalificado en la crítica radical contra este último). Cómo sea posible hacer esto —pues hoy día ni siquiera sabemos si es posible— y cómo sea posible *plantear este problema*, tal es el desafío al que se enfrentan, respectivamente, una política y una filosofía política que quieran estar a la altura de sus circunstancias.



## ORIGEN DE LOS TEXTOS

- Y cantan en llano*, *Archipiélago*, n.º 17, pp. 67-76, Barcelona, otoño de 1994.
- La estética de la fuga*, *Diario 16*, Culturas, 11 de noviembre de 1995.
- Las tres alas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze*, *Revista de Occidente*, n.º 178, Madrid, marzo de 1996, pp. 103-118.
- Deleuze, el hacedor de conceptos*, *El País*, 5 de octubre de 1996, *Babelia*, n.º 258, Libros, p. 16.
- El concepto en la punta de la lengua*, *La Litera*, n. 2, marzo de 1996, p. 1.
- "Figuras y fondos", en el volumen colectivo *La estética del nihilismo*, Ed. Centro Galego de Arte Contemporanea (Xunta de Galicia), Santiago de Compostela, 1996, pp. 198-214.
- "De cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía deleuziana", en J. M. Aragüés (comp.), *Gilles Deleuze: Un pensamiento nómada*, Ed. Mira, Zaragoza, 1997, pp. 59-72.
- "Máquinas y componendas", en P. López y J. Muñoz (eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 23-84.
- Breve historia de la micropolítica*, *El País*, 6 de septiembre de 2003, *Babelia*, n.º 615, p. 15.
- "Il concetto dell'asfissia, o come fare filosofia senza riserve", en J. M. Navarro y Luigi Ruggiu (eds.), *La crisi dell'ontologia. Dall'idealismo tedesco a la filosofía contemporánea*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, SPA, Milán, 2004, pp. 157-173.
- "Las aporías de la diferencia". Notas sobre la filosofía de la segunda mitad del siglo xx en Francia, en J. M. Navarro (coord.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, vol. I, *Corrientes*, ed. Síntesis, Madrid, pp. 193-227.
- A propósito de Deleuze*, *El País*, 20 de noviembre de 2004, *Babelia*, n.º 678, p. 14.
- "La revolución estructuralista y Los filósofos de la diferencia", en M. Garrido, L. M. Valdés y Luis Arenas (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo xx*, Ed. Cátedra, Madrid, 2005, pp. 407-418 y 483-502.



## ÍNDICE



PRÓLOGO.....	7
--------------	---

## VIOLENTAR EL PENSAMIENTO

<i>Introducción</i> .....	15
1. MÁS ALLÁ DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.....	17
2. DE LA IMPRESIÓN AL PLIEGUE .....	33
3. EL PENSAMIENTO SIN IMAGEN .....	59
4. CUERPOS Y PROPOSICIONES .....	93
5. LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA .....	113
6. HACIA LA TEORÍA DE LA INDIVIDUACIÓN .....	137
<i>Bibliografía</i> .....	165

## A PROPÓSITO DE GILLES

I. LA IMAGEN DEL PENSAMIENTO .....	171
II. ESTILOS .....	251
III. MICROPOLÍTICA Y REVOLUCIÓN .....	315
<i>Origen de los textos</i> .....	379



Esta primera edición de  
*A PROPÓSITO DE DELEUZE*  
de José Luis Pardo  
se terminó de imprimir  
el día 30 de mayo de 2014



El de Gilles Deleuze es un nombre común en el pensamiento contemporáneo. Un poco de Deleuze, se diría, va bien en todas partes, por algo tiene fama (Foucault *dixit*) de ser un pensador a la altura de los nuevos tiempos. Es legítimo, sin duda, utilizar a Deleuze para dar un barniz intelectual a la vez que provocador a cualesquiera propuestas, y hasta a veces parece que sus propias formulaciones, tan llamativas, invitan a ello. ¿No fue Deleuze quien dijo que la obra de un filósofo es una caja de herramientas de la que debemos tomar lo que nos sea útil? Pero es seguro que cuando Deleuze hizo esta afirmación no se refería a las "fórmulas verbales" que podamos encontrar en un autor determinado, sino más bien a los conceptos *vivos*, o sea, esos que residen no en las cosas (a veces sorprendentes) que los filósofos dicen, sino en las que *hacen* al pensar, por mucho que estas segundas sean mucho más trabajosas de identificar que las primeras y requieran mucho más rigor que el de un simple barniz. Son estos conceptos vivos de Deleuze los que aquí se persiguen, sin olvidar que hablar de Deleuze es hablar de la coyuntura que atraviesa la filosofía contemporánea y acaso en general nuestro tiempo, y que ello puede y debe hacerse con la perspectiva y con la osadía que requiere la lectura filosófica: nunca con la intención de pronunciar una sentencia definitiva sobre el pensador, sino más bien de intentar ayudar a quienes se sientan, como aún se siente el autor de este libro, apasionadamente perdido en su pensamiento.

ISBN 978-84-15894-32-2



9