



Vitalismo deleuziano: perspectivas críticas sobre la axiomática capitalista

José Ezcurdia
(coordinador)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Dra. Guadalupe Valencia García
Coordinadora de Humanidades

Dr. Fernando Lozano Ascencio
*Director del Centro Regional de Investigaciones
Multidisciplinarias (CRIM)*

COMITÉ EDITORIAL
CRIM

Dr. Fernando Lozano Ascencio
PRESIDENTE

Dra. Sonia Frías Martínez
Secretaria Académica del CRIM

Dr. Guillermo Aníbal Peimbert Frías
Secretario Técnico del CRIM
SECRETARIO

Dr. Fernando Garcés Poó
Jefe del Departamento de Publicaciones del CRIM

Dr. Roberto Castro Pérez
Investigador del CRIM

Dr. Óscar Carlos Figueroa Castro
Investigador del CRIM

Dra. Luciana Gandini
Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

Dra. Naxhelli Ruiz Rivera
Investigadora del Instituto de Geografía, UNAM

Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo
*Profesora-Investigadora del Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social*

Lic. José Luis Güemes Díaz
Jefe de la oficina jurídica del Campus Morelos de la UNAM

VITALISMO DELEUZIANO

VITALISMO DELEUZIANO:
PERSPECTIVAS CRÍTICAS
SOBRE LA AXIOMÁTICA CAPITALISTA

José Ezcurdia
(Coordinador)



Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Ezcurdia, José, editor.

Título: Vitalismo deleuziano : perspectivas críticas sobre la axiomática capitalista / José Ezcurdia, (coordinador).

Descripción: Primera edición. | Cuernavaca, Morelos : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias ; Ciudad de México : Itaca, 2021.

Identificadores: LIBRUNAM 2111189 | ISBN 9786073050241 (UNAM) | ISBN 9786078651825 (Itaca).

Temas: Deleuze, Gilles, 1925-1995 -- Crítica e interpretación. | Vitalismo -- Filosofía. | Capitalismo. | Filosofía.

Clasificación: LCC B2430.D454.V573 2021 | DDC 194—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación con base en el sistema de revisión por pares a doble ciego, por académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en el Reglamento Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como en el artículo 46 de las Disposiciones Generales para la Actividad Editorial y de Distribución de la UNAM.

Primera edición: 2021

D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Av. Universidad s/n, Circuito 2, colonia Chamilpa

62210, Cuernavaca, Morelos

www.crim.unam.mx

ISBN UNAM: 978-607-30-5024-1

D.R. © 2021 David Moreno Soto

Editorial Itaca

Piraña 16, Colonia del Mar

C.P. 13270, Ciudad de México

tel. 5840 5452

itaca00@hotmail.com

www.editorialitaca.com.mx

ISBN Itaca: 978-607-8651-82-5

Diseño de la cubierta: Fernando Garcés Poó

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

ÍNDICE

Prólogo <i>José Ezcurdia</i>	9
---------------------------------	---

PRIMERA PARTE

CRÍTICA A LA MODERNIDAD CAPITALISTA, 13

El capitalismo y sus dos locuras <i>Gerardo de la Fuente Lora</i>	15
--	----

Poder, tristeza y trabajo <i>Alberto Villalobos Manjarrez</i>	29
--	----

Invivibles: heterotopía, espacio liso y espacio estriado <i>Ramón Chaverri Soto</i>	49
---	----

Ecosofía y máquina de guerra: apuntes para una ecología maquínica <i>Sonia Rangel</i>	65
---	----

Acerca del “devenir revolucionario”. la revuelta de octubre 2019 en Chile <i>Patricio Landaeta Mardones</i>	73
---	----

SEGUNDA PARTE

ARTE Y RESISTENCIA, 83

Máquina de gorjear: andar en el color <i>Luis Armando Hernández Cuevas</i>	85
---	----

El estilo literario-filosófico:
entre Nietzsche y Deleuze/Guattari
Pablo Lazo Briones 109

Azul profundo, una aventura vitalista
del pensamiento: pasajes entre modos de experiencia
cinematográficos y una posible kinosofía
Sebastian Wiedemann 131

Filósofos, indios, brujos y animales amorosos:
hacia la crítica deleuziana a la modernidad capitalista
José Ezcurdia 147

TERCERA PARTE

ONTOLOGÍA DIFERENCIAL Y LIBERTAD, 179

Filosofía, creencia y religiosidad
a partir de Spinoza y Deleuze
Axel Cherniavsky 181

La modernidad de Deleuze:
un cartonero trazando su línea del universo
Julián Ferreyra 191

Deleuze: devenir
imperceptible (en el lenguaje)
Bily López 217

Una potente vida no orgánica
Sonia Torres Ornelas 241

PRÓLOGO

José Ezcurdia

La obra que el lector tiene ahora en sus manos es la prolongación natural del volumen *Vitalismo filosófico y la crítica a la axiomática capitalista en el pensamiento de Deleuze*. Esto es así no sólo porque ambos han sido realizados bajo el cobijo de un mismo proyecto de investigación –IN401420 *Vitalismo filosófico y la crítica a la axiomática capitalista en el pensamiento de Deleuze*– auspiciado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México, sino porque ambos son expresión del trabajo colaborativo de un grupo de profesores e investigadores que, como decíamos en la introducción de *Vitalismo filosófico y la crítica a la axiomática capitalista en el pensamiento de Deleuze*, se han dado a la tarea de movilizar el rico y complejo andamiaje conceptual deleuziano de cara a su satisfacción como una máquina productora de sentido. Y es que el pensamiento de Deleuze es en sí mismo una riquísima batería conceptual que reclama ser utilizada precisamente en el proceso de elucidación y crítica de la modernidad capitalista en tanto horizonte de despliegue de una “esclavitud maquínica”. Deleuze, consciente del profundo dinamismo y de la complejidad y aceleración de los procesos de vigilancia,

disciplina, control, captura, esclavitud y exterminio en los que se articula la axiomática capitalista, nos regala un entramado conceptual que como un *ars* combinatoria, se afirma bajo la lente de un uso o un ejercicio interpretativo determinado que se resuelve en una función crítica y propositiva ante contextos psicológicos, éticos, políticos, efectivos. Si Deleuze le hace hijos por la espalda a los filósofos de su predilección para dar a luz su pensamiento, al mismo tiempo llama a sus lectores también a ver en su filosofía misma la tierra fértil para cultivar y cosechar una perspectiva crítica sobre la propia modernidad capitalista. La filosofía de Deleuze renace en sus intérpretes. Las intervenciones que componen el presente volumen, de este modo, buscan constituirse como hebras cruzadas que desarrollan la inagotable plasticidad del pensamiento deleuziano, justo a partir de la singular inclinación que cada autor da a su texto desde un peculiar proceso a la vez crítico y creativo. *Vitalismo deleuziano: perspectivas críticas sobre la axiomática capitalista* aspira a constituirse como un pequeño torbellino que aporte aire fresco en el marco del ruido que nos aturde. Ante los horrores de la modernidad capitalista, Deleuze nos invita a restituirle de manera entusiasta a la filosofía su dimensión vital. Y ésta es precisamente la motivación mayor que anima la edición del presente volumen.

Para fines de orden e inteligibilidad, hemos dividido las intervenciones aquí reunidas entre tres apartados. En el primer apartado “Crítica a la modernidad capitalista”, Gerardo de la Fuente Lora, Alberto Villalobos Manjarrez, Ramón Chaverry Soto y Sonia Rangel desarrollan aspectos relevantes y diversos de dicha crítica a partir del desmontaje y explicación de la estructura y la función de la axiomática en la que el propio capitalismo se afirma. En el segundo apartado, “Arte y resistencia”, Luis H. Cuevas, Pablo Lazo Briones, Sebastian Wiedemann y un servidor llevamos a cabo análisis con relación a la significación, el papel, la relevancia y los rendimientos del arte y, en general, del acontecimiento como proceso creativo, en el pensamiento de Deleuze. En el tercer y último apartado, “Ontología diferencial y libertad”, Axel Cherniavsky, Julián Ferreyra, Bily López y Sonia Torres Ornelas abordan los meandros de la ontología diferencial deleuziana y su esencial relación con el problema de la libertad en sus dimensiones psicológica, ética y política.

Evidentemente, los textos aquí reunidos escapan a clasificaciones y etiquetas rígidas que desconocen la interioridad entre aquellas esferas analíticas, expositivas y propositivas concomitantes al estudio de la filosofía de Deleuze. El índice propuesto puede ser uno entre otros, que de igual modo tracen rutas de lectura. Es el lector mismo quien tiene la última palabra; es él quien ha de sopesar el valor de la presente obra en relación con el estudio, difusión y recreación del pensamiento de Deleuze, quien sin duda es ya un autor clásico de la biblioteca filosófica contemporánea.

PRIMERA PARTE
CRÍTICA A LA MODERNIDAD CAPITALISTA

EL CAPITALISMO Y SUS DOS LOCURAS

*Gerardo de la Fuente Lora**

I

No hay nada necesario en el capitalismo. Su aparición y desenvolvimiento podrían no haber sido, o no haber acontecido en los sitios o espacios que signaron su devenir. Las posibilidades metastásicas de la riqueza en su forma pura, abstracta, vaciada de cualquier contenido, existieron por momentos en diferentes tramos de la historia, y aun el hecho de que se hayan concentrado de manera extraordinaria en los comienzos de la modernidad occidental, no prefiguraba de suyo el advenimiento de la axiomática de la ganancia que rige al mundo hoy. Pues los imperios, los monarcas absolutos, las máquinas de guerra, las ciudades, los nómadas más diversos, podrían haberse apropiado o capturado nuevamente los flujos, los chorros de símbolos –abstractos hasta la descodificación– a través de los cuales se esparce la mancha capitalista de hoy.

Para que el capitalismo surgiese hubo de acontecer la casualidad, la coincidencia fortuita del encuentro entre dos series disímboles,

* Colegio de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras; Universidad Nacional Autónoma de México.

par de recorridos históricos transitando cada uno por su propia lógica, su propia senda, irreductibles el uno al otro, no sintetizables en el tomo de una única narración. Y es el hecho de que el régimen del capital constituya la articulación improbable, e inestable, de lo que en principio nació para diferir, lo que establece sus dimensiones, su anchura, sus parámetros y límites (en el doble sentido de fronteras que cierran su espacio, y de punto de aproximación infinitesimalmente proseguida, como en el cálculo diferencial).

Señala Gilles Deleuze en uno de sus cursos dedicado a lo que él llamaba la “axiomática capitalista”: “La definición real del capital será: el encuentro entre las dos series heterogéneas, una de las cuales tiene como resultado la producción del trabajador desnudo, y la otra que tiene por resultado la formación del capitalista independiente” (Deleuze, 2017: 262).

Al respecto Deleuze recuerda una carta de Carlos Marx al director de la revista *Otichevsviennie Zapiski*, de fines de 1877, en la que el autor de *El capital* se preguntaba por qué el capitalismo no había surgido en épocas anteriores de la historia.

¿Por qué, cuestionaba Marx, el capitalismo no se produjo en Roma, incluso antes del Imperio, donde se reúne, en efecto, una especie de masa de trabajo desnudo, una especie de masa de tipos que están completamente expropiados, que son pequeños campesinos expropiados, que están reunidos en la ciudad y que ya no tienen más que su fuerza de trabajo? Se da entonces una de las series del capitalismo. La otra serie no se da. Ante esa masa de casi subproletarios –la plebe, el antiguo propietario expropiado– no se reúne, no se forma el otro término necesario, es decir, el capital, el capital independiente. La riqueza sigue siendo territorial, sigue siendo monetaria bajo la forma de la usura, sigue siendo comercial, etcétera. No deviene capital (Deleuze, 2017: 263).

Ni en Bizancio, ni en la China del siglo XII, ni en otros sitios donde la fuerza de trabajo había sido radicalmente despojada de todo, aconteció lo que debió haber sido la necesidad del capitalismo. Lo contingente habita entonces la historia pero, más importante aún la senda de cada una de las series se realizó independientemente, es decir, la narración de los trabajadores constituye un relato diferente al del capital. De hecho, su inclusión en el mismo tren narrativo ocasiona un discurrir inestable, plagado de incongruencias y faltas de sentido, aunque dinámico y en ocasiones vertiginoso; ni pasividad ni

constitución de una por la otra, ni complementariedad; la historia del capital no es la historia de los obreros, y viceversa.

II

Sucede, pues, con la relación entre capital y trabajo constituyente del capitalismo algo similar a lo que en biología pasa, con el nexo entre las células y las mitocondrias –el dispositivo a través del cual los organismos obtienen la energía que les permite sobrevivir y reproducirse–. No siempre las unidades básicas de la vida incorporaron en su interior el dispositivo mitocondrial. De hecho, el vínculo entre ambas entidades alcanza apenas la duración de unos dos mil millones de años. El modo en que las mitocondrias surgieron y se integraron en las células, observa la bióloga Annie Sneed, sigue siendo hoy objeto de debate.

El antepasado de las mitocondrias era una bacteria de vida libre que fue ingerida por otro organismo unicelular. La mayoría de los biólogos piensan que la bacteria supuso una ventaja para su anfitrión: según una hipótesis, las mitocondrias primitivas le suministraron hidrógeno para producir energía. Otros investigadores sostienen que, cuando el oxígeno atmosférico aumentó abruptamente en esa época, las células anaeróbicas se sirvieron de las bacterias para eliminar el gas, que les resultaba tóxico. Fuera como fuera, unidos vivían de manera tan armoniosa que con el tiempo se convirtieron en mutuamente dependientes y establecieron una relación duradera (Sneed, 2015).

Algunos estudiosos de la biología, por ejemplo Lynn Margulis, consideran que la evolución no sucede a través de una trayectoria suave, lenta y sin sobresaltos, sino que está jalonada por procesos de simbiogénesis a través de los cuales series de diverso carácter y trayectoria se unen repentinamente produciendo entidades estables de nuevo tipo. Los seres nacientes, sin embargo, se encuentran atravesados por una disparidad, por un *décalage*, que los determina como entes constituidos y habitados por la diferencia. Pero ¿podría ocurrir que las series dispares, en otro inesperado salto, recuperaran su independencia y retomaran sus trayectorias irreductibles? Aunque los biólogos no parecen reparar mucho en esa posibilidad, otros pensadores la han examinado, entre ellos Frank Schatzing en su extraordinaria novela de ciencia ficción marítima *El quinto día*.

La trama refiere a un futuro inminente en que la humanidad enfrentaría una suerte de rebelión por parte de los organismos unicelulares del planeta, que habrían alcanzado una alta inteligencia extraordinaria derivada de su existir en agrupamientos enormes; los seres compuestos de una sola célula, al coincidir formando grandes números, se constituirían en sistemas de alguna manera pensantes. El relato es complejo y pone en acto muchos personajes y circunstancias; pero interesa aquí subrayar el indicador inicial del problema, a saber: la repentina proliferación del metano en la atmósfera a partir de la descomposición, en el fondo del mar, de grandes configuraciones de hielo primitivo. A lo largo del texto descubrimos que ese fenómeno obedeció a la ruptura de la simbiosis que unió, hace millones de años, a dos tipos de entidades diversas: por un lado, a ciertos seres superprimitivos procesadores, no de oxígeno —que cuando surgieron esos entes aún no existía en la esfera terrestre—, sino de metano, y a entes más “modernos” que comenzaban a operar mediante la oxidación. Esa unión habría supuesto el encuentro contingente de tres tipos de organismos: las “arqueas” —seres antiguos de las primeras formas de vida en la tierra—; bacterias del azufre, y ciertos gusanos de las profundidades oscuras del mar. En un momento dado la conjunción se quiebra; bacterias y gusanos mueren y los seres que se nutren del metano retoman su propio e independiente camino biológico:

Y aquellos extraños gusanos con mandíbulas monstruosas estaban repletos de consorcios de bacterias del azufre y arqueas, que vivían de él y sobre él. A medida que penetraban en el fondo, llevaban más adentro a los microorganismos, y éstos comenzaban a descomponer el hielo como un cáncer. Al cabo de un tiempo, los gusanos morían y después desaparecían las bacterias del azufre, pero las arqueas seguían comiéndose impertérritas el hielo hasta que llegaban al gas libre. De ese modo convertían en una masa porosa lo que antes había sido un hidrato compacto, y finalmente el gas se escapaba (Schatzing, 2006: 205).

Las entidades que estaban unidas contingentemente se disyuntan, y comienza la pesadilla de una atmósfera plagada de metano y de organismos que parecen alcanzar una nueva inteligencia.

¿Las series simbióticas accidentalmente confluyentes podrían, entonces, volver a separarse, recuperar cada una su sendero? ¿Po-

dría ocurrir acaso que, en el capitalismo, el capital y el trabajo se bifurcaran?

III

El sistema capitalista es coextensivo con el delirio. No en vano Gilles Deleuze y Félix Guattari titularon a su obra magna *Capitalismo y esquizofrenia*. Afirma el primero de ellos en uno de sus cursos: “El capitalismo es, de cierta manera, la locura en estado puro y al mismo tiempo su contrario. Es la única formación social que supone, para aparecer, el derrumbamiento de todos los códigos precedentes. En este sentido, los flujos del capitalismo son flujos descodificados” (Deleuze, 2005: 44).

Si la posición de sujeto, la subjetividad, no precede a los flujos del ser, no constituye un origen sino que es un efecto de los conglomerados de fuerzas y distancias, entonces el capitalismo produce la entidad subjetiva que le es característica y que está signada por el delirio. Pues el régimen del capital, acabamos de citarlo, es la locura misma, “el loco es verdaderamente el hombre de los flujos descodificados” (Deleuze, 2005: 42). La experiencia del capitalismo es la locura, y la crítica de la economía política tiene que realizarse, también, como estudio de la esquizofrenia, como esquizoanálisis.

Ahora bien, si la existencia histórica capitalista se manifiesta como la confluencia de dos series disyuntas descodificadas al infinito (la desterritorialización e incluso descorporeización de los cuerpos de los trabajadores, sin órganos, reducidos a nuda vida) y la abstracción formal, vacía de todas las materialidades (la generalización del sistema numérico de los precios, la axiomática pura, la matemática autogenerativa del capital), entonces la locura característica de nuestra época debe estar signada por las peculiaridades de cada una de esas series.

[...] al nivel de la conjugación generalizada es preciso que el flujo del trabajo desborde todas las conjunciones tópicas para desembocar en esta especie de monstruo: el trabajador desnudo; y es preciso que la riqueza, el flujo de la riqueza, desborde todas las conjunciones tópicas para llegar a la formación de esta especie de monstruo: el capital. Y en ese momento sí, sucede el encuentro entre ese trabajador desnudo, que

no tiene más que su fuerza de trabajo en el esquema marxista, y ese propietario abstracto que es el capitalista (Deleuze, 2017: 262).

Dos relatos, el trabajo y el capital, y a cada uno de ellos compete un delirio. La primera locura es la del *homo sacer*, la nuda vida estudiada y descrita por Giorgio Agamben (2003). Es el *musulmán* de los campos de concentración (Agamben, 2005); es San Francisco y los monjes que ensayan la posibilidad de vivir sin propiedad privada de ningún tipo, como los animales (Agamben, 2013). Esta locura es también la separación de la política y el derecho, la vida sin ninguna noción de lo jurídico, empezando por la interioridad, por el hecho de ser un sujeto. A la primera serie, pues, corresponde la vía hacia el autismo radical, catatonismo profundo, implosión, inmersión en la oscuridad del ser-en-sí, callado, pleno, sin diferencias, entidad nuda y muda tal como describió Jean-Paul Sartre esa esfera, por ejemplo, en *El ser y la nada*:

El ser-en-sí no tiene un adentro que se opondría a un afuera [...] El en-sí no tiene secreto, es macizo [...] está aislado en su ser y no mantiene relación alguna con lo que no es él [...]. Es lo que es; esto significa que, por sí mismo, no podría siquiera no ser lo que no es [...]. Es plena positividad. No conoce, pues, la alteridad: no se pone jamás como otro distinto de otro ser, no puede mantener relación alguna con lo otro. Es indefinidamente él mismo y se agota siéndolo (Sartre, 1986: 35).

El vértigo sartreano, el mareo que ataca a Rocantin en *La náusea*, sería el síntoma de la caída y disolución de la subjetividad en el en sí, la totalidad del ser sin diferencias, la locura de la serie del trabajo: absolutamente desterritorializado y descodificado.

A la segunda serie, la del dinero plenamente abstracto, corresponde por su parte la manía matematizadora, la obsesión por lo cuantitativo, reiteración de operaciones, compulsión a la repetición, a la multiplicación, furor por lo formal, computacional, algorítmico; consumismo abstracto guiado solamente por los números, por los precios y no por los objetos, irrelevantes o inexistentes en cuanto valores de uso. Algo de ese furor fue intuido por Kant cuando en la *Crítica de la facultad de juzgar* se refirió a lo que llamó “lo sublime matemático”: la experiencia subyugante de lo cuantitativo. “Reside en nuestra imaginación –afirma el filósofo de Königsberg– una tendencia a la progresión hacia lo infinito” a la vez que habita en

nuestra razón “una pretensión de absoluta totalidad como idea real” (Kant, 2006: 182).

Cuando con la sensibilidad comenzamos a aprehender sucesiones de números, progresivamente “las representaciones parciales de la intuición de los sentidos primariamente aprehendidas empiezan a extinguirse en la imaginación”, pues las cantidades se incrementan de tal suerte que ya no hay imagen posible que pueda abarcarlas, y así saltamos de pronto “a la idea, postulada como real por la razón, de la absoluta totalidad” (Kant, 2006: 184). El tamaño inmenso de lo cuantitativo da lugar a la experiencia de lo monstruoso: el objeto que, de tan grande cuantitativamente, pierde toda finalidad, todo sentido; podríamos decir actualmente nosotros que *monstruoso* es un objeto cuando por su tamaño aniquila el fin que constituye a su concepto (Kant, 2006: 185).

Kant hubiese querido que su deducción trascendental de la subjetividad fuese universal; muy probablemente, sin embargo, su descripción sea adecuada únicamente al régimen del capital que organizaba la sociedad en la que le tocó vivir. Como sea, con su descripción de lo sublime matemático captó el delirio del capital que consiste en el hundimiento en la monstruosidad de un crecimiento de lo cuantitativo, cuya progresión rompe con cualquier *telos*, con cualquier finalidad. Algo muy cercano a la descripción deleuziana de un flujo absolutamente descodificado que crece y crece, se multiplica, una y otra vez; algoritmo productor de un enunciado tras otro, tras otro. Locura maniática de no poder parar, la pesadilla del teorema de Turing por el que no puede saberse cuándo una computadora seguirá procesando hasta el infinito (Hofstadter, 1982).

Si las series constitutivas del capitalismo se disyuntaran, asistiríamos, pues, a dos locuras polares: el ensimismamiento profundo y el furor irrefrenable. Dos monstruos.

IV

El capitalismo es la confluencia contingente de dos flujos disím-bolos, dispares, acoplados en un *décalage* cuya juntura sólo puede acontecer cuando un dispositivo especial, el Estado, interviene para

moderar las decodificaciones y reterritorializar, así sea parcialmente, los desarraigos.

Si ustedes aceptan esa definición del capitalismo como conjugación generalizada de los flujos descodificados, hay que impedir que los flujos se descodifiquen al infinito: “no es posible”, “no hay que ir tan rápido”, etcétera. Es preciso que haya mecanismos reguladores. El Estado es ese mecanismo regulador fundamental. El Estado va a operar las reterritorializaciones necesarias para impedir que los flujos de capital se descodifiquen demasiado rápido o demasiado radicalmente. Harán falta todo tipo de aparatos de regulación en ese sistema de automatismo. Se ve bien aquí la necesidad de una forma-Estado (Deleuze, 2017: 270).

Por sí mismas las series serían devastadoras, ciegas, incapaces de cristalizar y consolidarse en realidad alguna; serían fluidos evanescentes. La intervención estatal, entonces, da lugar al efecto economía, mercado, política, instituciones, todas ellas nudos del devenir siempre a punto de desatarse. Y así como el Estado produce moneda y cuerpos suficientemente sólidos para ser explotados (los proletarios, los obreros, las personas en que se ejerce la axiomática del capital), así también domestica las locuras de las series y las hace coagular en la esquizofrenia propia de nuestro tiempo. Porque la sobrecodificación estatal no elimina o racionaliza el desvarío —los flujos ya completamente descodificados que constituyen el capitalismo—, sino que, por el contrario, produce ella misma chorros de nuevas descodificaciones que se sustraen a cualquier control. Afirman Deleuze y Guattari:

Ocurre que la descodificación y la desterritorialización de los flujos define el proceso mismo del capitalismo, es decir, su esencia, su tendencia y su límite externo. Pero nosotros sabemos que el proceso continuamente es interrumpido, o la tendencia opuesta o el límite desplazado por reterritorializaciones y representaciones subjetivas que operan tanto al nivel del capital como sujeto (la axiomática) como al nivel de las personas que lo efectúan (aplicación de la axiomática). Ahora bien, inútilmente intentaremos asignar la alienación social y la alienación mental a un lado u otro, en tanto establezcamos entre ambos una relación de exclusión. Sin embargo, la desterritorialización de los flujos en general se confunde con la alienación mental, ya que incluye las reterritorializaciones que no la dejan subsistir más que como el estado de un flujo particular,

flujo de locura que se define así porque se le encarga de representar todo lo que escapa en los otros flujos a las axiomáticas y a las aplicaciones de re-territorialización (Deleuze y Guattari, 1985: 330-331).

Los flujos desterritorializados que confluyen en la formación capitalista, no constituyen por sí mismos la noción usual que en nuestras sociedades se tiene de la enfermedad mental, sino que nuestra concepción de lo insano incluye ya las re-territorializaciones, las sobrecodificaciones que el aparato estatal efectúa. No tenemos acceso, en su pureza, al autismo extremo ni a la euforia desbocada, sino que siempre ya nos enfrentamos a ellas por el medio de la acción sobrecodificadora, curativa, estatal. Es el Estado el que, de tanto atrapar flujos, produce nuevos escurrimientos indomesticables a los que se denominará *alienación mental*.

En todas las re-territorializaciones del capitalismo, se podrá hallar la forma de la alienación social en acto, ya que impiden a los flujos que huyan y mantienen el trabajo en el marco axiomático de la propiedad y el deseo en el marco aplicado de la familia; pero esta alienación social incluye a su vez la alienación mental que se halla representada o re-territorializada en neurosis, perversión, psicosis (enfermedades mentales) (Deleuze y Guattari, 1985: 330-331).

El devenir de las series en la forma de la subjetividad como enfermedad mental, es producto de la acción del Estado que logra mantener a los dos flujos coincidiendo. Cada una de las locuras correspondientes al capital y el trabajo son infinitas y, en cuanto tales, inimputables a un sujeto finito como podrían ser las personas. Es su re-territorialización la que permite la asignación del delirio en paquetes discretos atribuibles a agentes concretos. Es el Estado el que permite realizar diagnósticos de alienación y hacer transitar los flujos por instituciones concretas, el hospital o la cárcel, por ejemplo. Pero dado que la locura mediada estatalmente incluye la desterritorialización y las re-territorializaciones al mismo tiempo, entonces en las sociedades contemporáneas la demencia es siempre impura, es decir, es la conjunción en grado variable de las dos series originales. En otras palabras: en las sociedades capitalistas contemporáneas todo mal mental, pero aun antes, toda subjetividad, son ya bipolares: la bipolaridad, la presencia simultánea de los dos desvaríos, es la forma del ser sujeto en nuestro tiempo.

En la literatura contemporánea, muchos autores han percibido esta condición bipolar. Por ejemplo, Aldous Huxley en su extraordinaria exploración de la subjetividad en *Las puertas de la percepción*:

El esquizofrénico es como un hombre que está permanentemente bajo la influencia de la mescalina y que, por tanto, no puede rechazar la experiencia de una realidad con la que no puede convivir porque no es lo bastante santo, que no puede explicar porque se trata del más innegable y porfiado de los hechos primarios y que, al no permitirle nunca mirar al mundo con ojos meramente humanos, le asusta hasta el punto de hacerle interpretar su inflexible esquivez, su abrasadora intensidad de significado, como manifestaciones de malevolencia humana o hasta cósmica, de malevolencia que reclama las más desesperadas reacciones, desde la violencia asesina, en un extremo de la escala, hasta la catatonía, o suicidio psicológico, en el otro (Huxley, 2013: 57-58).

De la violencia asesina hasta la catatonía, ningún delirio actual es sólo uno o lo otro, no se trata, por tanto, a la hora de buscar alguna salida, de optar sin más por la locura quieta del *homo sacer* frente al movimiento incesante del eufórico, o viceversa, pues ambas, lo hemos subrayado ya, sin la mediación estatal serían infinitas y devastadoras.

Por cierto que en su ser flujos imparables, desterritorializados y descodificados, ambas series de la demencia no son particularmente necrófilas, no dañan a los sujetos porque propugnen el mal, sino que arrasan con ellos simplemente porque se ejercen: son, de una manera sorprendente, una fuerza vital que, como la voluntad shopenhaueriana, se desenvuelve sin ninguna finalidad, para nada, sin ningún *telos*.

Es la mediación del Estado, su carácter sobrecodificador, el que añade un dejo de pulsión mortal a la subjetividad bipolar contemporánea. Recordemos que el aparato estatal, lo mismo que cada una de las series que confluyen en el capitalismo, ha tenido un devenir propio, anterior e independiente de ellas. El Estado es una máquina de apropiación de flujos que surge desde la antigüedad al lado de las sociedades nómadas y las máquinas de guerra; su conjugación con el capitalismo es contingente; su sino apropiativo —la maquinaria estatal incorpora, hace suyo todo aquello con lo que se topa— tuvo siempre, como rasgo distintivo, una dimensión mortuoria. La necro-

filia es la locura estatal que viene de antaño es el delirio, por poner un ejemplo, de San Ignacio de Antioquía, cuya prédica tuvo lugar en el momento en que Roma comenzó a hacer suyo –a devorar– el cristianismo primitivo. Clama San Ignacio con ocasión de ser llevado al circo para ser entregado a los leones:

Permitidme ser pasto de las fieras, por las que me es dado alcanzar a Dios. Trigo soy de Dios, y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo. Halagad más bien a las fieras, para que se conviertan en sepulcro mío, y no dejen rastro de mi cuerpo, con lo que, después de mi muerte, no seré molesto a nadie (“Carta a los romanos”, 4).

¡Ojalá goce yo de las fieras que están para mí destinadas y que hago votos porque se muestren veloces conmigo! Yo mismo las azuzaré para que me devoren rápidamente, y no como a algunos a quienes, amedrentados, no osaron tocar. Y si ellas no quisieren al que de grado se les ofrece, yo mismo las forzaré... Que ninguna cosa, visible ni invisible, se me oponga, por envidia, a que yo alcance a Jesucristo. Fuego y cruz, y manadas de fieras, quebrantamientos de mis huesos, descoyuntamientos de miembros, trituraciones de todo mi cuerpo, tormentos atroces del diablo, vengan sobre mí, a condición sólo de que yo alcance a Jesucristo (“Carta a los romanos” 5, en Ehrman, 2004: 206-207).

Pero a raíz de su choque con los fluidos que conforman el capitalismo, la máquina estatal también se modifica y su pulsión de muerte se vuelve tan infinita como las series que ahora sobrecodifica. Ello quiere decir que, a diferencia de su acontecer en un medio precapitalista, el ejercicio estatal actual no consiste en la realización efectiva de la muerte, sino en su posición y posposición continuas, o, si se quiere, en su dosificación permanente, puesto que la sobrecodificación de los flujos infinitos del trabajo y el capital ha de devenir infinita ella misma para poder realizarse. Se ha intentado recientemente caracterizar el capitalismo como un régimen necropolítico (Mbembe, 2019), enunciando con ello un tipo de poder a través del cual el Estado decide quién vive y quién muere. Y aunque ello sin duda es cierto, lo es también que los que viven reciben su dosificación tanaológica, aun cuando sólo sea en la forma de una subjetividad bipolar adicionada por el miedo permanente a la muerte: la paranoia como ingrediente ineludible de la enfermedad mental generalizada.

Catatónicos y eufóricos en grados variables, siempre paranoicos: tal es el resultado de la acción estatal estabilizadora de los flujos.

V

Si se disyuntaran los flujos probablemente lo que habría sería la partición subjetiva en mitades irreconciliables: catatonismo o euforia llevados al paroxismo sin que hubiese ya una fuerza reterritorializadora que los domesticara y convirtiera en enfermedades mentales, es decir, en subjetividades capitalistas. Sin embargo, sorprendentemente, la respuesta de Deleuze y Guattari a la posibilidad de la separación de las series, al hecho de que el aparato estatal dejara de moderarlas, no es ese estallamiento, sino más bien la apertura de un enigma y la predicción de una nueva riqueza.

El argumento radica en que el Estado no solamente sobrecodifica los flujos disímbolos del trabajo y el capital que, contingentemente, constituyen el capitalismo, sino que, al hacerlo, al domesticarlos, también impide que esos fluidos desterritorializados se mezclen y conjuguen con otras fuerzas en proceso de desterritorialización que también habitan el Ser. ¿Por qué el sistema capitalista ha de estar constituido sólo por la confluencia de dos series? ¿Por qué la locura sólo ha de ser bifacética? La intervención del Estado reterritorializa pero también aísla a los delirios y los hace refractarios a otras dimensiones del mundo. La enfermedad mental consiste en el aislamiento del autismo y de la euforia, en su condena a interpenetrarse paranoicamente sólo entre sí. La disyunción de las series, su liberación de la captura por el Estado, podría permitir que en la demencia no sólo se confrontaran los cuerpos sin órganos y la matemática abstracta, sino también el saber, el arte, la creatividad de todos los aspectos de la vida. He aquí la conclusión de Deleuze y Guattari:

Una verdadera política de la psiquiatría, o de la antipsiquiatría, deberá consistir, por tanto, 1) en deshacer todas las re-territorializaciones que transforman la locura en enfermedad mental, 2) en liberar en todos los flujos el movimiento esquizoide de su desterritorialización, de tal modo que este carácter ya no pueda calificar un residuo particular como flujo de locura, sino que afecte además a los flujos de trabajo y de deseo, de producción, de conocimiento y de creación en su tendencia más profunda. La locura ya no existiría en tanto que locura, no porque habría sido

transformada en “enfermedad mental”, sino al contrario, porque recibiría el complemento de todos los demás flujos, comprendidos la ciencia y el arte, teniendo en cuenta, por descontado, que es llamada locura, y aparece como tal, sólo porque está privada de este complemento y se halla reducida a mostrarse ella sola para la desterritorialización como proceso universal. Es tan sólo su privilegio indebido, y por encima de sus fuerzas, lo que la vuelve loca. Foucault, en este sentido, anunciaba una edad en la que la locura desaparecería, no sólo porque sería vertida en el espacio controlado de las enfermedades mentales (“grandes acuarios tibios”), sino al contrario, porque el límite exterior que designa sería franqueado por otros flujos que escaparían por todos lados al control y nos arrastrarían (Deleuze y Guattari, 1985: 331).

Permitir todas las desterritorializaciones: el conocer al infinito, el producir sin detención, la corporeidad hasta su inorganicidad, la belleza y la sublimidad más allá del horizonte, y las conjunciones, mezclas, conjugaciones de todo con todo. Terminar con la función del Estado como productor de enfermedad mental. No se trataría ya sólo del capitalismo y sus dos locuras, sino de la pluralidad desbordante de los delirios cuyas formas de subjetividad que somos y seremos no podemos, hoy, ni siquiera imaginar.

Lo seguro es que estaríamos tal vez locos, sí, pero no enfermos.

Referencias

- Agamben, G. (2003), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Pre-Textos, Valencia.
- (2005), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Pre-Textos, Valencia.
- (2013), *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida. Homo Sacer IV, I*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Deleuze, G. (2005), *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires.
- (2017), *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, G., y F. Guattari (1985), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona.
- Ehrman, B. D. (2004), *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Ares y Mares, Barcelona.

- Hofstadter, D. R. (1982), *Gödel, Escher, Bach. Una eterna trenza dorada*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.
- Huxley, A. (2013), *Las puertas de la percepción*, Random House Mondadori, Buenos Aires.
- Kant, I. (2006), *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Caracas.
- Mbembe, A. (2019), *Necropolitics*, Universidad de Duke, Londres.
- Sartre, J. P. (1986), *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Alianza, México.
- Schatzing, F. (2006), *El quinto día*, Planeta, Barcelona.
- Sneed, A. (2015), “Sobre el origen de las mitocondrias”, en *Investigación y Ciencia*, 5 de febrero, Scientific American, Barcelona, recuperado el 11 de octubre de 2020, de <<https://www.investigacionyciencia.es/noticias/sobre-el-origen-de-las-mitocondrias-12861>>.

PODER, TRISTEZA Y TRABAJO

*Alberto Villalobos Manjarrez**

A nadie le está permitido concebir la propia vida según criterios más relajados e igualitarios. Quien se relaja corre el peligro de terminar en la calle, o en hospicio, o en la cárcel. Las llamadas reformas liberales que le fueron impuestas ininterrumpidamente a una sociedad cada vez más fragmentada, derrotada, impotente para reaccionar, obnubilada por la ideología predominante, tienden a destruir toda seguridad económica para los trabajadores y a exponer la vida de éstos al riesgo empresarial.

Franco Berardi

Introducción

Si el poder puede definirse como la acción que separa un cuerpo de su potencia (Agamben, 2011), existe, entonces, una relación entre esta operación y una concepción ontológica y política de la tristeza. Ciertamente, tanto la filosofía de los afectos de Baruch Spinoza como el pensamiento de Gilles Deleuze permiten identificar las especificida-

*Universidad Nacional Autónoma de México.

des de tal relación. Con Spinoza y Deleuze, la tristeza, incluso antes de considerarse como una cuestión psicológica, es pensada como un problema ontológico, ético y político. Su manifestación es parte de la prueba inmanente en la cual se encuentra la existencia humana: una exigencia en la cual se revela que en la afectividad de los cuerpos humanos se juega el problema de la libertad y de la servidumbre.

Cuando Spinoza explica las causas de la servidumbre humana, reconoce que esta impotencia ocurre cuando los cuerpos son incapaces de frenar, reprimir o moderar aquello que limita o destruye su potencia de acción. Así, la tristeza, definida aquí como la disminución de la capacidad de obrar de los cuerpos, se ubica en el corazón mismo de la servidumbre. Cuando hay una precarización de los medios de vida o de las condiciones materiales de existencia, los cuerpos vivos son irremediamente afectados por la tristeza. Cuando los cuerpos son sometidos para intercambiar su fuerza de trabajo por los medios mínimos para su subsistencia, en función de una acumulación o de un acaparamiento sin límites de los bienes, las riquezas y el valor, lo que se genera son existencias entristecidas. De modo que la identidad entre el mal y la tristeza definida por Spinoza se revela no como la esencia de la vida humana, sino como un tipo de relación específico: cuerpos que disminuyen, arruinan o destruyen las relaciones, funcionamientos y organizaciones que los componen cuando se vinculan entre sí. La tipología de las relaciones entre los cuerpos es aquí el principio desde el cual se evalúa toda ética y política en la filosofía de Spinoza, pero también en los aparatos conceptuales que se inscriben en este proyecto.

A través de esta conceptualización de la tristeza como el efecto de un tipo de relación específica entre los cuerpos, en este trabajo se desarrolla brevemente el vínculo que tal afecto mantiene con el “poder”, tal y como es definido por Deleuze, quien retoma e interpreta, a su vez, los trabajos de Michel Foucault. Por otra parte, en este texto se pregunta por la continuidad entre la filosofía de los afectos de Spinoza y las ciencias cognitivas, para favorecer la delimitación objetiva y concreta del afecto de la tristeza, a la luz del saber contemporáneo. Esta empresa es, ciertamente, de inspiración spinozista, ya que una característica de esta filosofía es un racionalismo absoluto en el cual no existe un ámbito de la realidad que pueda sustraerse *a priori* al escrutinio de las reglas del entendimiento

(Gueroult, 1997). Finalmente, para conceptualizar el afecto de la tristeza como un problema político en las sociedades contemporáneas, se expone la condición precaria del trabajo, propia de las sociedades que integran el capitalismo global, cuya consecuencia es un constante entristecimiento de la vida humana. Sus manifestaciones son de diversa índole. Desde la pobreza y la falta de vivienda, hasta las enfermedades mentales y la violencia hacia las mujeres.

¿La función del poder es entristecer?

Desde la incorporación de la obra de Foucault en la filosofía de Deleuze, el poder, además de entenderse como cualquier acción ejercida sobre un cuerpo, es concebido como una relación de fuerzas capaz de operar tanto de modos destructivos como de formas sutiles, sofisticadas, a veces casi imperceptibles. Por este motivo, Deleuze sugiere una lista abierta de ejercicios de poder, de acciones dirigidas sobre otras acciones, como las siguientes: “incitar, producir, desviar, facilitar o dificultar, ampliar o limitar, hacer más o menos probable [...]. Esas son las categorías de poder” (Deleuze, 1987: 99, 100). En este sentido, Deleuze recuerda que Foucault en *Vigilar y castigar* (1975), definió el tipo de poder ejercido en los lugares de encierro de las ciudades europeas del siglo XVIII. Ya fueran la prisión, en la fábrica o en la escuela, en estos lugares el poder se ejerció mediante la distribución del espacio y la organización del tiempo en función de actividades específicas. Se trata aquí de la imposición de tareas a un número limitado de individuos en un espacio restringido. Lo que define a este tipo de sociedades, desde una analítica del poder, es una función disciplinaria del cuerpo como una anatomopolítica. Sin embargo, existe otra modalidad del poder, contemporánea a los lugares de encierro, en la cual se gestiona y controla la vida de multiplicidades numerosas en espacios amplios. A este ejercicio Foucault lo denomina como biopolítica. Deleuze escribe sobre este doble ejercicio: “En resumen, en las sociedades modernas las dos funciones puras serán la ‘anatomopolítica’ y la ‘biopolítica’, y las dos materias puras, un cuerpo cualquiera y una población cualquiera” (Deleuze, 1987: 101).

Esta concepción del poder es interpretada por Deleuze en los términos de la filosofía de Spinoza, cuando afirma que la acción dirigida

sobre otra acción es un afecto. El poder de una fuerza para afectar a otras es lo que define a este ejercicio. El filósofo francés explica:

Cada fuerza tiene a la vez un poder de afectar (a otras) y de ser afectado (por otras), por eso implica relaciones de poder; todo campo de fuerzas distribuye las fuerzas en función de esas relaciones y de sus variaciones. [...] El poder de ser afectado es como una materia de la fuerza, y el poder de afectar es como una función de la fuerza (Deleuze, 1987: 100-101).

Esta identificación entre el ejercicio del poder y el afecto posibilita pensar la tristeza como un problema político. Si bien es claro que los objetivos y las consecuencias de las estrategias de poder son diversas, todo ejercicio de este tipo será considerado como entristecimiento si disminuye, separa, limita o destruye la potencia o las relaciones que constituyen un cuerpo capaz de experimentar afectos.

Spinoza explica que los cuerpos son cosas extensas que expresan de determinado modo la única naturaleza inmanente que compone la totalidad de lo real. Por consiguiente, todo cuerpo se caracteriza por las siguientes determinaciones: “Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia” (Spinoza, 2011: 143). Ésta es, ciertamente, la determinación más básica de todo cuerpo: su existencia como cosa extensa, cuyas propiedades son definidas mediante la geometría y la mecánica a través de las ideas adecuadas que son las matemáticas. No obstante, tal determinación no es suficiente para conceptualizar la tristeza. Además de definirse como cuerpos geométricos y mecánicos, los seres humanos se caracterizan tanto por su pensamiento como por sus afectos. En la filosofía de Spinoza, una afección se refiere a la presencia de un cuerpo sobre otro, mientras que los afectos consisten en las variaciones de los estados o de la potencia de un cuerpo. Sobre este problema, Deleuze comenta:

Se ha subrayado que, por regla general, la afección (*affectio*) se decía directamente del cuerpo, mientras que el afecto (*affectus*) se refería al espíritu. Pero la verdadera diferencia no se encuentra aquí. La diferencia se da entre la afección del cuerpo y su idea, que engloba la naturaleza del cuerpo exterior, por un lado y, por el otro, el afecto que engloba tanto para el cuerpo como para el espíritu un aumento o disminución de la potencia de acción. La *affectio* remite a un estado del cuerpo afectado e implica la presencia del cuerpo afectante, mientras que el *affectus*

remite al paso de un estado a otro distinto, considerada la variación correlativa de los cuerpos afectantes (Deleuze, 2004: 62-63).

De modo que la idea que un cuerpo tiene de sí mismo, el alma, y la variación en las disposiciones de su potencia, los afectos, son asimismo las determinaciones que constituyen a los seres humanos. Cuerpos geométricos, mecánicos, afectivos y conscientes de su experimentación. Es ahí donde cabe introducir el problema de la tristeza, pero también el de aquella potencia, fuerza de existir o tendencia hacia la auto-preservación, que Spinoza denomina como *conatus*. La tristeza (*tristitia*), como la disminución de la potencia de existir de un cuerpo afectivo, es una negación de intensidad variable de la esencia humana, es decir, de su tendencia hacia la conservación de sí. Spinoza escribe: “La tristeza es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección” (2011: 286). Aquí el paso a una menor perfección se refiere a la represión de la potencia de obrar de un cuerpo. El dolor, la melancolía y afectos como el odio, el miedo, la repulsión, la insatisfacción, el menosprecio, la humildad y la venganza poseen como componente principal la tristeza.

En la filosofía de Spinoza, la tristeza es un problema ético-político en la medida en que conduce a que los cuerpos humanos se sometan a la servidumbre, la fortuna o la autodestrucción ante la incapacidad de gobernar los afectos o pasiones que descomponen relaciones. Deleuze confirma este carácter político de los afectos del siguiente modo:

La idea de base de Spinoza es muy simple: hay dos plagas del género humano, el odio y el remordimiento. Es en esto que Spinoza es nietzscheano y que Nietzsche es spinozista. Nietzsche dirá que hay dos plagas, el hombre como enfermedad: el resentimiento y la mala conciencia. El resentimiento y la mala conciencia son, al pie de la letra, lo que Spinoza llamaba el odio y el remordimiento. Se podría hacer aquí una especie de cuadro psiquiátrico de las afecciones de odio y de las afecciones de remordimiento, pero lo que le interesa a Spinoza en su manera de ver todo esto no es una psiquiatría. Lo que le interesa es evidentemente la política (Deleuze, 2010: 290).

Mientras que el odio es una tristeza ligada a una causa externa, el arrepentimiento o remordimiento corresponde a una tristeza unida a la idea de que se ha realizado acción, bajo la libre decisión

del alma, que es considerada como mala. Según Deleuze, los poderes, en el pensamiento de Spinoza, son principalmente opuestos a la potencia de existir porque la deterioran de diversos modos. En este punto, para Deleuze existe un vínculo inevitable entre los poderes y la tristeza. Por eso escribe:

Tener poder sobre alguien es estar en condición de afectarlo de tal o cual manera. Los poderes son fundamentalmente instituciones hechas para afectarlos de tristeza, eso funciona así y no puede funcionar de otro modo. Cosas como la esperanza, la recompensa y la seguridad son puestas del lado de los afectos tristes.

[...] Los poderes no nos tienen más que afectándonos —es decir completando nuestro poder de ser afectados— a través de los afectos tristes. Sin duda existen mil maneras de hacerlo, Spinoza ha visto el poder del Estado y el poder de la Iglesia. Piensa que son poderes que fundamentalmente poseen a sus sujetos afectándolos de afectos tristes, es decir deprimiéndolos. Afectarnos de tristeza es la operación fundamental del poder, lo que implica evidentemente todo un juego de compensaciones [...].

El poder y la potencia se oponen porque el poder es una institución que funciona esencialmente afectándonos de afectos tristes, es decir disminuyendo nuestra potencia de actuar. Tiene necesidad de disminuir nuestra potencia de actuar para, precisamente, ejercer su poder sobre nosotros. Por el contrario, las potencias de liberación son o serían aquellas que nos afectan de afectos alegres. Si ustedes están tristes es que están oprimidos, deprimidos... se los ha atrapado (Deleuze, 2010: 290-291).

Para Deleuze, en concreto, la operación del poder es definida como la disminución de la potencia de acción de los cuerpos, mientras que las instituciones sociales son concebidas como máquinas de afectos que colman el poder de ser afectado de una potencia con una limitación. Y si bien Deleuze coloca el poder del Estado del lado de la tristeza, ¿puede esta forma política, sin embargo, contribuir a las potencias de liberación? Spinoza, en la última proposición del cuarto libro de la *Ética* (1663-1675), comenta lo siguiente: “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo” (Spinoza, 2011: 395).

Este individuo, que rige su potencia de acción a través del entendimiento, es libre en la medida en que reduce su tristeza al mí-

nimo y puede experimentar un aumento de su capacidad de obrar. El incremento de su libertad dentro de la forma política del Estado corresponde a que su obediencia a las leyes no está motivada por el miedo sino por una agencia racional según la cual logra su autoconservación. Este individuo encuentra como una alternativa racional para su propia preservación la sujeción a reglas de vida y utilidad comunes dentro de la legislación del Estado. Spinoza expresa: “El hombre que se guía por la razón desea, por tanto, vivir con mayor libertad, observar las leyes comunes del Estado” (Spinoza, 2011: 396).

Si la autonomía de un individuo consigue maximizarse cuando actúa conforme a reglas de vida racionales que contribuyen a su preservación, una sociedad autónoma y poderosa será aquella que se organice del mismo modo. El racionalismo político de Spinoza está encaminado hacia la preservación más efectiva de sus miembros. Por eso escribe en el *Tratado político*:

Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera, se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado es, por tanto, el mejor, en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos (Spinoza, 1986 [1677]: 119).

Es así que las instituciones que conforman esta organización política, el tipo de Estado propuesto por Spinoza, existen con el fin de salvaguardar a sus miembros mediante mecanismos racionales. Mientras que la esencial tendencia hacia la conservación de sí de los seres humanos es potenciada a través del entendimiento, la conservación efectiva de una sociedad depende de su racionalidad. Así, las instituciones que conforman al Estado tienen como finalidad proteger a los individuos de sus propios afectos, es decir, de todas aquellas pasiones que, de un modo u otro, colman sus potencias con tristeza. Queda así brevemente sugerida la relación que mantiene el poder con la tristeza en estos aparatos conceptuales. En el caso de Deleuze, los poderes, incluidos el Estado y la Iglesia, llenan la capacidad de ser afectado de modo tal que la disminuyen. El Estado lo hace a través de compensaciones como las condecoraciones (Deleuze, 2010), mientras que la Iglesia promueve el remordimiento cuando entristece el cuerpo con la culpa: una auto-mortificación en la cual el sujeto se violenta a sí mismo como producto de la des-

obediencia a alguna ley o regla moral. Por su parte, Spinoza afirma que un Estado regido por la racionalidad y la concordia no restringe la capacidad de obrar de una sociedad, sino que, al contrario, expresa su potencia cuando sirve a los fines de la paz y la seguridad de la vida. El derecho y la democracia contribuyen a la realización de tales fines.

Para continuar con este texto sobre el vínculo entre poder y tristeza se desarrollan, brevemente, algunos aspectos sobre la continuidad que habría entre la filosofía de los afectos de Spinoza y una ciencia contemporánea de las emociones. Este saber contemporáneo permite ligar el fenómeno de la tristeza con el problema de la autoconservación de los seres vivos, que figura como parte de un proceso más amplio: la evolución de la vida. Tal abordaje funciona como un punto de partida desde el cual pueden pensarse las consecuencias afectivas de situaciones que aquejan y entristecen a las sociedades contemporáneas, tales como las condiciones del trabajo.

El problema de la auto-preservación.

Filosofía de los afectos y neurobiología de las emociones

Ya se trate de un cuerpo humano que hace un uso favorable del entendimiento o de uno sometido a sus pasiones, existe, según Spinoza, una tendencia natural hacia la preservación de sí con una duración indefinida. Hay aquí un esfuerzo por perseverar en la existencia. Ligado al alma, este esfuerzo se denomina voluntad; cuando corresponde al alma y al cuerpo, el filósofo lo llama apetito. Por consiguiente, en la *Ética* se lee que el apetito “no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar” (Spinoza, 2011: 222, 223).

De modo que el deseo humano consiste en la conciencia de la existencia de ese apetito. Se trata de un deseo incontenible de perseverar en la existencia del que los seres humanos pueden ser conscientes. Esta tendencia, en la filosofía de Spinoza, está ligada intrínsecamente a la realidad necesaria de la sustancia: una sola naturaleza carente de causas finales y fuera de la cual nada hay ni puede concebirse. Ésta es, en efecto, la explicación metafísica en

la cual Spinoza introduce el problema de la auto-preservación de los seres humanos. Sin embargo, es en los trabajos del neurólogo Antonio Damasio donde se encuentra una interpretación, pero también una transformación del problema del *conatus*, ya no a través de la filosofía de la sustancia necesaria, sino mediante la investigación empírica en neurobiología y ciencias cognitivas. Damasio señala:

Empeño, esfuerzo y tendencia son tres palabras que se acercan a la traducción del término latino *conatus*, según lo usa Spinoza en las proposiciones 6, 7 y 8 de la *Ética*, parte III. [...] Interpretada con la ventaja de la perspectiva actual, la idea de Spinoza implica que el organismo vivo se construye de manera que mantenga la coherencia de sus estructuras y funciones frente a las numerosas circunstancias que amenazan la vida.

El *conatus* incluye tanto el ímpetu para la autopreservación frente al peligro y las oportunidades, como las múltiples acciones de autopreservación que mantienen juntas las partes de un cuerpo. A pesar de las transformaciones que el cuerpo tiene que experimentar a medida que se desarrolla, renueva sus partes constituyentes y envejece, el *conatus* continúa formando el mismo individuo y respetando el mismo diseño estructural.

¿Qué es el *conatus* de Spinoza en términos biológicos actuales? Es el conjunto de disposiciones establecidas en los circuitos cerebrales que, una vez activadas por condiciones internas o ambientales, buscan tanto la supervivencia como el bienestar (Damasio, 2011 47).

Cuando Damasio extrae el problema del *conatus* de la filosofía de la sustancia necesaria y lo coloca en el saber contemporáneo de la biología, afirma la tendencia hacia la autoconservación de los seres vivos, pero también la dirección hacia un estado vital mejor que neutro, mediante los esfuerzos homeostáticos de los organismos. Se trata de una orientación hacia la autopreservación, pero también dirigida al bienestar. El teórico lo explica del siguiente modo:

Toda colección de procesos homeostáticos gobierna la vida momento a momento, en todas y cada una de las células de nuestro cuerpo. Este gobierno se consigue mediante una simple disposición: en primer lugar, algo cambia en el ambiente de un organismo individual, internamente o externamente. En segundo lugar, los cambios tienen la capacidad de alterar el rumbo de la vida del organismo [...]. En tercer lugar, el organismo detecta el cambio y actúa en consecuencia, de una manera

designada a crear la situación más benéfica para su propia autopreservación y su funcionamiento eficiente. Todas las reacciones operan según esta disposición y, por ello, son una manera de evaluar las circunstancias internas y externas de un organismo y de actuar en consecuencia (Damasio, 2011: 46).

Los afectos de la filosofía de Spinoza, que ahora son explicados en los términos de emociones y sentimientos, son parte integral de este proceso. Las emociones son evaluaciones, reacciones y respuestas ante las transformaciones interiores o exteriores de los organismos. Inclusive los organismos más simples poseerían reacciones de este tipo. Las emociones, en los seres humanos,

son acciones o movimientos, muchos de ellos públicos, visibles para los demás pues se producen en la cara, en la voz, en conductas específicas. Ciertamente, algunos componentes del proceso de la emoción no se manifiestan a simple vista, pero en la actualidad pueden hacerse “visibles” mediante exámenes científicos tales como ensayos hormonales y patrones de ondas electrofisiológicas (Damasio, 2011: 38).

Por su parte, los sentimientos consisten en las imágenes mentales que resultan invisibles para quien no las experimenta. Se trata de lo más privado del organismo humano. “Las emociones se representan en el teatro del cuerpo. Los sentimientos se representan en el teatro de la mente” (Damasio, 2011: 38). Emociones y sentimientos pertenecen a la continuidad de un mismo proceso. No obstante, las emociones son la condición de los sentimientos, ya que se encuentran completamente arraigadas en el cuerpo. El neurólogo sostiene que emociones como el miedo, la felicidad, la tristeza o la vergüenza se dirigen hacia una regulación vital en la cual se busca eludir peligros y establecer relaciones sociales. Sin embargo, no todas las emociones poseen la misma capacidad para alcanzar tales fines. Algunas de ellas, ciertamente, pueden resultar perjudiciales para el organismo humano. Y aunque ciertas emociones, como la ira, puedan resultar en la inadaptación social, no por ello, comenta Damasio, están desvinculadas del proceso evolutivo de los seres vivos. Tal emoción, en circunstancias adecuadas, pudo haber favorecido la supervivencia del organismo. Por este motivo, razona el neurólogo, se encuentra presente en ciertos seres vivos.

El *conatus*, considerado desde la evolución de la vida, posee una historia en los organismos de la cual Damasio comenta:

En la evolución, el equipamiento innato y automatizado de la gestión de la vida (la máquina homeostática) se fue haciendo muy refinado. En la base de la organización de la homeostasis, encontramos respuestas simples como el acercamiento o el alejamiento de un organismo entero en relación con algún objeto; o bien aumento de la actividad [...] o bien reducción de la misma (Damasio, 2011: 41).

Así, puede describirse una organización que va desde lo más simple hasta lo más complejo, de la evolución de la máquina homeostática que incluye tanto a los organismos pluricelulares más simples como a los seres humanos, cuando aumenta su complejidad. De modo ascendente, tal organización incluye el proceso del metabolismo, en el cual ocurre un abastecimiento de energía por parte del organismo. Así también se encuentran los reflejos básicos que se refieren a las reacciones de los organismos ante su medio. Por su parte, el sistema inmune funge como una línea básica de defensa del organismo ante amenazas interiores o exteriores (Damasio, 2011).

Esta organización, en un nivel más complejo, y en el cual comienzan a prefigurar las emociones, involucra comportamientos asociados al placer y al dolor. En este punto, comenta Damasio: “El organismo reacciona automáticamente con comportamientos de dolor o comportamientos de enfermedad. Se trata de conjuntos de acciones, claramente visibles o impalpables, con que la naturaleza contrarresta la agresión de forma automática” (2005: 43).

En un nivel aún más complejo de organización vital se encuentran los instintos y las motivaciones. Damasio afirma al respecto:

Los principales ejemplos incluyen el hambre, la sed, la curiosidad y la exploración, el juego y el sexo. Spinoza los agrupó todos bajo un término muy adecuado, “apetitos”, y con gran refinamiento utilizó otra palabra, deseos, para la situación en la que los individuos conscientes se hacen sabedores de dichos apetitos (Damasio, 2011: 44).

Finalmente, las emociones y los sentimientos se ubican en el punto más complejo de esta máquina homeostática que realiza una regulación automatizada de la vida.

Las emociones, concebidas desde las ciencias de la vida, son un producto, una consecuencia de la evolución de los organismos vivos, la cual opera desde la selección natural. Esta selección es un proceso sin objetivo ni dirección, sin propósito ni finalidad, cuyas

condiciones, descritas en términos generales y filosóficos, son las siguientes: variación, herencia o replicación e idoneidad diferencial (Dennett, 1995). Mientras que la variación se refiere a la abundancia frecuente de elementos distintos, la replicación corresponde a la capacidad de estos elementos para generar copias de sí mismos. Sobre la idoneidad diferencial, el filósofo de la ciencia Daniel Dennett expresa: “El número de copias de un elemento que se crean en un momento determinado varía, dependiendo de interacciones entre las características del elemento (sea lo que sea lo que lo hace diferente de los demás elementos) y las características del entorno en que persiste” (Dennett, 1995: 213).

Empero, la existencia de los afectos, las emociones y los sentimientos en la vida humana, como parte del proceso de la selección natural, es un problema que está lejos de ser reconfortante.

Como señala el filósofo de la mente, Thomas Metzinger, los seres humanos son autoconscientes de que los imperativos biológicos, el deseo desesperado de sobrevivir y la permanencia en la vida, grabados en el cuerpo y el cerebro desde hace millones de años, resultan, en última instancia, fallidos ante el acontecimiento de la muerte. La reacción emocional es la de un desgarramiento subjetivo. Además, la evolución de la vida, representada en los términos de un mecanismo o de un proceso en extremo complejo, ha formado la vida emocional de los seres humanos en su paso. Metzinger comenta al respecto: “No hay ningún motivo para glorificar la evolución: ha sacrificado a millones de antepasados biológicos nuestros. El proceso nos ha conferido sentimientos e intereses, pero no los tiene en cuenta” (Metzinger, 2006: 82).

Y si este despliegue de la vida no tiene en cuenta los deseos, emociones y empresas humanas, es porque se trata de un proceso sin propósito significativo y sin rasgos antropomórficos esenciales. No hay nadie que gobierne este proceso y lo dirija hacia un objetivo final.

Dentro de este proceso es preciso ubicar la tristeza como emoción y sentimiento. La aparición de una emoción sigue una vía específica: el procesamiento de un estímulo por parte del organismo en un contexto específico, en el cual se ejecuta una emoción. Al mismo tiempo, explica Damasio, la emoción posibilita la construcción de mapas neurales en el organismo. La configuración específica de estos mapas es la base de los estados mentales asociados a la alegría o la tris-

teza. Mientras que los mapas vinculados con la alegría expresan el equilibrio, la coordinación fisiológica óptima y la realización efectiva de las operaciones vitales, sobre la tristeza Damasio explica:

Los mapas relacionados con la tristeza, en los dos sentidos, amplio y estricto, del término, están asociados con estados de equilibrio funcional. Se reduce la facilidad de acción. Hay algún tipo de dolor, síntomas de enfermedad o señales de conflicto fisiológico; todos ellos son indicativos de una coordinación menos que óptima de las funciones vitales. Si no se contrarresta, la situación es propicia para la enfermedad y la muerte (Damasio, 2011: 154).

Aquí la tristeza corresponde a un conjunto de acciones, señales de conflicto y experimentaciones de dolor indicadoras de amenazas al organismo. Esta concepción naturalista de la tristeza es compatible con la filosofía de los afectos de Spinoza, puesto que el organismo pasa a un estado de perfección menor respecto al óptimo funcionamiento de su organización vital. Ya sea que se defina en términos biológicos y naturalistas, o bien en los términos de la metafísica de la sustancia, el *conatus*, como la tendencia hacia la autoconservación de los seres vivos, es disminuido, neutralizado y en algunos casos anulado por la tristeza. No obstante, esta emoción, en circunstancias adecuadas, es capaz de proteger al organismo. Pero cuando excede su capacidad de ser afectado y se presenta de forma continua, comenta Damasio, la consecuencia puede ser una depresión grave e inclusive el suicidio.

Ahora bien, esta realidad afectiva, emocional y biológica de la tristeza, cuya condición es el cuerpo, puede utilizarse como punto de partida para evaluar las acciones, los ejercicios de poder y las limitaciones dirigidas sobre los organismos humanos en las sociedades contemporáneas. Evaluar la política a partir de la afectividad del cuerpo, de aquello que le resulta concordante o discordante, es una empresa heredera de la filosofía de Spinoza, en la medida en que en la organización política de los Estados y en los mecanismos y prácticas que constituyen las economías, se juegan los afectos de las colectividades. Aquí, la realidad biológica y afectiva del cuerpo está ensamblada y conforma un mixto con circunstancias socio-históricas específicas que, en este caso, son las del capitalismo tardío. Por este motivo, en este texto se sugiere que un modo de pensar los

efectos del poder político y económico sobre los cuerpos es a partir de la experimentación de la tristeza en las sociedades contemporáneas, en función de un problema específico: el trabajo dentro del capitalismo contemporáneo.

Trabajo y depresión

Si el afecto o la emoción de la tristeza se presenta de manera prolongada, ello puede significar, como ha visto Deleuze, que un cuerpo ha sido atrapado, que su potencia ha sido disminuida por parte acciones específicas vinculadas con un poder político y económico. Bajo esta óptica, pueden identificarse las condiciones de vida ligadas al trabajo precario en las sociedades contemporáneas. Este tipo de trabajo se caracteriza por la venta de la fuerza de trabajo a cambio de un salario, pero en las condiciones específicas de la falta de seguridad social, de cobertura médica, de jubilación y de vivienda. Esta existencia precaria, indisociable del tipo de trabajo descrito, implica, a su vez, una escisión dentro de una histórica clase obrera: entre aquellos que tiene un empleo permanente y aquellos que deben vender su fuerza de trabajo continuamente. Sobre la situación de los trabajadores precarios, el filósofo Slavoj Žižek comenta:

Habría sido de esperar que este aumento de la explotación reforzara la resistencia de los trabajadores, pero en cambio hace que la resistencia sea más difícil, y la razón principal es ideológica; el trabajo precario se presenta (y hasta cierto punto también se experimenta) como una nueva forma de libertad: ya no soy un engranaje en una compleja empresa, sino un emprendedor del yo, soy mi propio jefe y tengo libertad para gestionar mi trabajo, escoger nuevas opciones, explorar aspectos distintos de mis potenciales creativos, escoger mis prioridades (Žižek, 2018: 62-63).

La situación de la precariedad de la vida que adopta la apariencia de la libertad individual es una condición sostenida, ciertamente, por un neoliberalismo que no sólo consiste en un conjunto de prácticas político-económicas dirigidas hacia el incremento de las libertades empresariales del individuo dentro de un marco institucional donde se privilegian la libertad de comercio y los derechos

de propiedad privada fuertes (Harvey, 2007), sino que también involucra componentes subjetivos vinculados a la competitividad, al consumo y a la cultura del emprendimiento de sí. En este contexto, el Estado no permanece neutral, sino que se ocupa de preservar el marco institucional apropiado para transformar en mercados los recursos naturales, la educación, el sector de la salud y la seguridad social. De ahí que los trabajadores deban gestionar y conseguir constantemente los medios para su subsistencia, como su vivienda, atención sanitaria y educación, los cuales fueron alguna vez soporados por Estados de bienestar.

Ahora bien, estas condiciones de existencia son propicias para la aparición de afectos y emociones tristes de manera prolongada, las cuales fácilmente pueden desembocar en enfermedades mentales. No obstante, entender la procedencia de estos afectos tristes es una cuestión que se encuentra en disputa, como lo ha señalado el teórico Mark Fisher, quien escribe:

No es sorprendente que sientan ansiedad, depresión o falta de esperanza quienes viven en estas condiciones, con horas de trabajo y términos de pago que pueden variar de modo infinito, en condiciones de empleo terriblemente tenues. Sin embargo, puede llamar la atención, a primera vista, que se logre persuadir a tantos trabajadores de que acepten este deterioro en las condiciones de trabajo como “naturales”, y que se ponga el foco en su interioridad (ya sea en las características de su química cerebral o en las de su historia personal) para encontrar las fuentes del estrés que puedan sentir (Fisher, 2016: 126).

El hecho de que las causas de síntomas como la ansiedad, la fatiga, el insomnio, el estado de ánimo deprimido, principalmente asociados a los trastornos depresivos, sean atribuidas, de manera privilegiada, a la interioridad del individuo, a su neuroquímica o a su historia familiar, es lo que Fisher denomina como la privatización del estrés. Bajo esta perspectiva, la posibilidad de relacionar tales síntomas con la organización social del trabajo, la distribución de los ingresos, la precariedad y la falta de vivienda, con el fin de cuestionar el orden de cosas existente, no sólo quedan canceladas, sino que resulta impensable. Esta organización social es experimentada como algo natural. Por este motivo, la privatización del estrés es correlativa a un realismo capitalista: la creencia generalizada e

inflexible de que el capitalismo contemporáneo no sólo es la mejor organización social existente, sino que es la única posible. Esta organización se ha caracterizado por la globalización, la sustitución de las manufacturas por la computación, el incremento de la cultura del consumo y la precarización del trabajo (Fisher, 2016). Tales condiciones han desembocado en una depresión clínica generalizada en la cual pueden observarse correlaciones entre la experiencia de este padecimiento y el denominado realismo capitalista. Fisher comenta al respecto:

En la profundidad de la enfermedad, el depresivo no reconoce su melancolía como anormal o patológica: la seguridad de que toda acción es inútil y de que detrás de la apariencia de la virtud solo hay venalidad golpea a quienes sufren de depresión como una verdad que ellos han descubierto, pero que los otros están demasiado engañados como para reconocer. Existe una clara relación entre el “realismo” aparente del depresivo, con sus expectativas tremendamente bajas, y el realismo capitalista (2016: 126).

Así, más que una depresión colectiva, se trata de la desintegración de las colectividades en individuos atomizados, entristecidos y separados de su potencia y de la capacidad de dirigirse hacia la emancipación de sus condiciones. Estos individuos, en perpetua competencia con otros por sus medios de subsistencia, son asistidos, en el mejor de los casos, por técnicas asociadas a lo que Fisher llama la privatización del estrés: procedimientos clínicos que se posicionan desde la historia personal, la historia familiar y la neurobiología. El hecho de que los síntomas sean principalmente considerados en los términos de la familia y del individuo atomizado contribuye a la incapacidad de cuestionar y transformar el orden de cosas existente. Aquí, la colectividad y la sociedad ya no figuran como conceptos operativos. Este problema resuena en la necesidad de politizar los afectos, en especial la tristeza, tal y como sugieren Deleuze y Guattari (1985) respecto al cuerpo y el deseo.

Ahora bien, una vez que la tristeza es aquí politizada, su procedencia puede pensarse a partir de la forma de vida cuyo eje es el tipo de trabajo descrito a continuación:

Por un lado, el trabajo nunca termina: el trabajador debe estar siempre disponible, sin derecho a ninguna vida privada ajena al tiempo de tra-

bajo. Por otro lado, el precario es por definición descartable, incluso si se muestra capaz de sacrificar todas y cada una de sus esferas de autonomía en aras del trabajo (Fisher, 2016: 132).

Este debilitamiento y fragmentación de la clase trabajadora, además de neutralizar sus acciones y discursos, incrementa los poderes de las clases más privilegiadas. Así también, el filósofo italiano Franco Berardi ha identificado la naturaleza de este tipo de trabajo precario y su relación con la tristeza, en el cual el cuerpo del trabajador ya no puede ejercer sus derechos porque ha sido fragmentado en paquetes de tiempo comprados por el capital. Por eso escribe:

Para el capital ya no es más necesario usufructuar el tiempo completo de la vida de un obrero: sólo necesita fragmentos aislados de tiempo, instantes de atención y de operatividad. El trabajo necesario para hacer funcionar la red no es trabajo concentrado en una persona. Es una constelación de instantes aislados en el espacio y fraccionados en el tiempo, recombinados por la red, los fragmentos de tiempo laboral deben volverse compatibles, reducidos a un único formato que vuelva posible una general interoperatividad (Berardi, 2010: 91).

Más que definirse a partir de la disolución del marco institucional y jurídico que aseguraba los derechos protectores de los trabajadores, el precariado, comenta Berardi, se caracteriza por la descomposición del individuo como agente de la acción productiva. Aquí, la depresión prolifera en función de uno de los rasgos del trabajador precario: la extrema competitividad que debe mantener con otros para conseguir sus medios de subsistencia. El hecho de que el individuo atomizado se experimente como ajeno a la sociedad y como el absoluto responsable de su condición, de su insuficiencia, provoca que recaiga sobre él todo el peso del fracaso de una organización social basada en una acumulación por desposesión.

Reflexiones finales

La atomización del individuo en circunstancias precarias quizá sólo pueda combatirse, con efectividad, a través de acciones globales que involucren micropolíticas, luchas locales y marcos institucionales e internacionales que protejan los cuerpos de la precariedad y el entristecimiento. No solamente se trataría de la reivindicación de

lo colectivo, sino también de apuntar hacia una sociedad “poscapitalista”. La reducción radical del tiempo dedicado al trabajo, la continuidad en el proceso de automatización en la industria y la manufactura, además de la implementación de un ingreso básico universal, sin condición, como sugieren los teóricos Nick Srnicek y Alex Williams (2016), son acciones que pueden impulsarse mediante movimientos sociales, instituciones y Estados, para buscar una transición hacia un tipo de sociedad cuyo eje organizacional no sea el cuerpo entristecido.

Quizá de este modo pueda romperse con la cancelación del futuro, la cual es una experiencia del individuo atomizado reforzada por afectos tristes productos de la venta obligatoria de su fuerza de trabajo, en términos de fragmentos de tiempo sin derechos. Y si la existencia de una política colectiva de los cuerpos, como se ha sugerido en este trabajo, puede definirse asimismo con relación a un antagonista, a un enemigo, éste no sería otro que la tristeza: una disminución de la capacidad de obrar que contraría no sólo a la potencia de acción, sino también al imperativo biológico caracterizado por la auto-preservación, por el óptimo funcionamiento del cuerpo y por la tendencia hacia un estado vital mejor que neutro.

Referencias

- Agamben, G. (2011), *Desnudez*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Berardi, F. (2010), *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Damasio, A. (2011), *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Destino, Barcelona.
- Deleuze, G. (1987), *Foucault*, Paidós, Barcelona.
- _____ (2004), *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires.
- _____ (2010), *Derrames I. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, G., y F. Guattari (1985), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona.
- Dennett, D. (1995), *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*, Paidós, Barcelona.
- Fisher, M. (2016), *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Caja Negra, Buenos Aires.

- Gueroult, M. (1997), *Spinoza I. Dieu (Ethique, I)*, Aubier-Montaigne, París.
- Harvey, D. (2007), *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid.
- Metzinger, Th. (2006), “El precio del autoconocimiento”, *Mente y Cerebro*, núm. 21, Prensa Científica, pp. 80-85.
- Spinoza, B. (1986 [1677]), *Tratado político*, Alianza, Madrid.
- _____ (2011), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid.
- Srnicek, N., y A. Williams (2016), *Inventar el futuro. Poscapitalismo y mundo sin trabajo*, Malpaso, Barcelona.
- Žižek, S. (2018), *La vigencia de El manifiesto comunista*, Anagrama, Barcelona.

INVIVIBLES: HETEROTOPÍA, ESPACIO LISO Y ESPACIO ESTRIADO

*Ramón Chaverry Soto**

Dicho esto, es inútil decidir si ha de clasificarse a Zenobia entre las ciudades felices o entre las infelices. No tiene sentido dividir las ciudades en estas dos especies, sino en otras dos: las que a través de los años y las mutaciones siguen dando su forma a los deseos y aquellas en las que los deseos o bien logran borrar la ciudad o son borrados por ella.

Italo Calvino

Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y de miedos.

Italo Calvino

Introducción

Se afirma hoy que el espacio ha sustituido al tiempo como reflexión filosófica prioritaria. Tal no es un disparate, efectivamente, aunque siempre apareció vinculada al tiempo, es ahora que se exploran sus poderes; que se reconoce su importancia en la construcción de la realidad. Tal desplazamiento de problemáticas es debido, menos a

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

un capricho del pensamiento o a una ocurrencia al interior de la tradición filosófica que a efecto de una urgencia contemporánea. Las condiciones de vida actual, impuesta con toda su crudeza a la humanidad, son aquellas que han hecho relucir cuestiones que antes apenas eran abordadas. ¿Qué ocurre con el espacio para que resulte un objeto de análisis pertinente?

El espacio, aunque quizá no se perciba (y ello es lo más grave), se encuentra tomado: bardas se elevan para impedir la vista de una colonia a otra; terrenos agrestes son comprados por grandes empresas para construir complejos inmobiliarios; colosales estructuras son edificadas sobre parques públicos; calles se cierran para prohibir la entrada a los ajenos; hoteles de lujo roban las playas para impedir el paso a los que no son sus huéspedes; se encarecen ciertos barrios para sacar de ellos a las personas pobres, etcétera, estas estrategias dan cuenta de un ejercicio permanente del poder, son prácticas totalitarias que, hoy, se encuentran naturalizadas.

Espaciosa y antigua, profunda y silenciosa, son los adjetivos con los que Julio Cortázar describe, en *Casa tomada*, la residencia de dos hermanos que viven pacíficamente juntos. Tranquila la vida y amable la compañía: dos personas en una casa inmensa; hermanos dispuestos a dejar pasar el tiempo y terminar ahí su vida. De pronto, sin previo aviso, la casa empieza a ser tomada por desconocidos se apropian de la parte del fondo y de la biblioteca; y luego, al paso de los días, de la cocina y el baño; finalmente, la pareja de hermanos tiene que irse, como del paraíso perdido, de una casa que les ha sido arrebatada por entidades sin rostro. Qué duda cabe, ésa es la experiencia que hoy día se tiene del espacio, algo tomado, expropiado, arrebatado por anónimos, en silencio, arteramente y sin pedir consentimiento a nadie.

Ante ese estado de cosas, y desde mediados del siglo pasado, inició un trabajo crítico sobre ese despliegue del poder en torno al espacio, éste ha sido constante y se ha elaborado desde diferentes ámbitos, ejemplos sobran: se puede encontrar en la visión urbanística de Rem Koolhaas que se constituye como una denuncia a los “espacios basura” (*junkspace*); desde la etnología, Marc Augé señala a los “no-lugares” (transportes, centros comerciales, clínicas, cadenas de hoteles, etcétera) como provisionales, efímeros, gestores de individualidades solitarias y anónimas (Augé, 2000: 83 y 84). Surgen apuestas como la psicogeografía, de la Internacional Situacionista, dirigidas a recuperar la riqueza del paseo y la deriva; se retoman

los sitios desde ciertos movimientos estéticos y políticos. Aquí podemos observar mil formas y manifestaciones, desde *performances* callejeros hasta pintas y grafitis, como los elaborados por Bansky (su más conocido exponente), sólo por mencionar algunas formas de resistencia o crítica. Abonando a esta discusión, es del interés de estas líneas trabajar aquellas elaboraciones que produjeron Foucault, Deleuze y Guattari pues, tales, aportan elementos para reflexionar una conversión de los espacios tomados; problematizaciones necesarias para un mundo que no deja de ser sustraído por el capitalismo, el Estado y los dispositivos.

Espacio y dispositivo

Adentrarse en la obra de Foucault supone avanzar por lugares insospechados (cuarteles, prisiones, buhardillas, manicomios, etcétera), espacios poco visitados por la filosofía, más acostumbrada a las cátedras, las palestras y los jardines. Desde sus primeros trabajos, el filósofo francés se encuentra pensando desde el espacio; uno de los botones de muestra más claros es el que resulta del análisis del *Hôpital Général*. Toda la articulación que se da en torno a la locura aparece, nodularmente, en función de la consolidación del espacio del hospital. En las páginas de *Historia de la locura en la época clásica* (1999) se encuentra entretejida una experiencia del espacio muy particular en la que se observa el paso de la forzada navegación del loco –libre a la vez que prisionero de su propio viaje– a la soberanía sujeta del humanismo, marcada por una exclusión inclusiva.

Gilles Deleuze apunta –en *El saber: curso sobre Foucault*– la importancia que para el filósofo de Poitiers tienen las estructuras arquitectónicas como el hospital y la prisión. La tesis de Deleuze es que Foucault tiene como principio filosófico, preguntarse por las condiciones de “decibilidad” y “visibilidad” de un momento histórico, así, al tiempo que está dando cuenta de los enunciados, se encuentra preocupado por los *a priori* que permiten ver los objetos; es en esa indagatoria que se encuentra con la importancia de las estructuras arquitectónicas y el urbanismo. Siempre según Deleuze, para Foucault éstas representan máquinas de luz, pues la arquitectura es la instauración de un campo de visibilidad, por ejemplo, el hospital, históricamente, no sólo fue el lugar donde se veía a los locos

sino donde se hacía resplandecer la locura; en ese sentido, la arquitectura del hospital esculpe la luz. La arquitectura es importante como máquina de visibilidad, pues las formaciones históricas ven lo que son capaces de ver, ven todo lo que pueden ver (Deleuze, 2013: 9-34.). Esta interpretación de Deleuze recoloca el tema de las estructuras arquitectónicas, ya que antes se encontraba modestamente situado como un elemento más en el dispositivo.

Un trabajo exhaustivo espera a aquella investigación que haga el recorrido de todas las referencias espaciales que utiliza Foucault inscritas bajo la indagación de los dispositivos. Aquí, con miras a demostrar la importancia que cobra el espacio en su aspecto “ontológico”, se toman algunas partes representativas de *Seguridad, territorio, población*.

La gestión de espacios es determinante en *Seguridad, territorio, población*, pues se engarzan con el problema, más general, de la gubernamentalidad (*Gouvernementalité*). La *gubernamentalidad* representa, para Foucault, un concepto amplio que le permite entender el poder moderno; busca superar con él las limitantes de ideas tradicionales como represión, ley o derecho. La gubernamentalidad supone que el ejercicio del poder se da menos en la guerra (violencia y lucha) o en la forma jurídica (contrato) que en el orden del gobierno. Dirigida a la población (cruzada por una economía política cuyo instrumento son los dispositivos de seguridad); línea de fuerza que, en Occidente, tendió hacia el gobierno; proceso cuyo devenir supuso un Estado administrativo, todo ello es para Foucault la gubernamentalidad.¹

¹ Dice Foucault: “Con esta palabra, ‘gubernamentalidad’, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las técnicas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por ‘gubernamentalidad’ entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir y, desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que condujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la ‘gubernamentalidad’ como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos xv y xvi, se ‘gubernamentalizó’ poco a poco” (Foucault, 2006: 136).

La cuestión del espacio aflora desde las primeras páginas pues invierte un sentido esquemático y general de la soberanía, la disciplina y la seguridad, dirigidas, respectivamente, a los límites del territorio, al cuerpo de los individuos y al conjunto de una población. Señala Foucault que es necesario incluir la multiplicidad para entender a cabalidad esto.² Incluida la multiplicidad, el espacio cobra consistencia en los tres órdenes: la *soberanía* capitaliza el territorio (entraña el problema de la sede del gobierno); la *disciplina* arquitecta un espacio (tiene como problema esencial una distribución jerárquica y funcional de los elementos); finalmente, la *seguridad* trata de condicionar *un medio* en función de acontecimientos y elementos que es dable regular en un marco polivalente y transformable. El medio es lo que permite explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro; representa un soporte y un elemento de circulación de una acción: problema de circulación y causalidad. El medio es un campo de intervención donde los individuos son afectados en calidad de población. Ello hace relucir un problema político escasamente planteado: la “naturalidad” de la especie humana dentro del medio artificial (Foucault, 2006: 42).

Biopolíticamente hablando, el espacio artificial creado, en el cual está instalada la especie humana, es uno de los primeros medios de interés para el gobierno: mejorar el clima, cambiar la temperatura, etcétera, son los objetivos de éste.³ El poder se ejercería, no sobre el territorio (a partir de una localización geográfica) sino en la modificación del medio que transforma a la especie humana. Así, uno de los ejes de los mecanismos de seguridad es el despliegue de una técnica

² La soberanía se inscribe en un territorio, habitado o no, pero además se despliega sobre cierta multiplicidad de, por ejemplo, súbditos. La disciplina también se ejerce sobre una multiplicidad; de hecho, es un modo de individualización de las multiplicidades. La seguridad, bajo el mismo principio y con mayor razón, requiere pensar en esas multiplicidades pues se dirige a la población (Foucault, 2006: 28).

³ Foucault rescata un texto de Moheau (primer gran teórico de la biopolítica o el biopoder), quien en su *Recherches et considérations sur la population de la France* (Libro II, capítulo 17) “De l’influence du Gouvernement sur toutes les causes qui peuvent déterminer les progrès ou les parties de la population”, señala: “Depende del gobierno cambiar la temperatura del aire y mejorar el clima; un curso dado a las aguas estancadas, bosques plantados o quemados, montañas destruidas por el tiempo o el cultivo constante de su superficie forman un nuevo suelo y un nuevo clima. Tal es el efecto del tiempo, de la habitación de la tierra y de las vicisitudes en el orden físico, que aun los cantones más saludables se han tornado morbíficos” (cit. en Foucault, 2006: 43).

política que se dirige al medio. Se puede decir que detrás de la gubernamentalidad, existe una mirada estratégica de los espacios que pretende limitar los azares de los intercambios y dominar el caos.

Esta dilucidación aporta una mirada política sobre el espacio, además, revela la forma en que es concebido desde la gubernamentalidad, a saber: como algo artificial, dispuesto de cierta manera para la especie humana con miras a la eficiencia; cuadrulado, para hacer más viable la circulación, los intercambios y los contactos; instrumentado estratégicamente como principio causal para limitar los efectos indeseados y planificar los deseados.

Es innegable que el espacio urbano ha sido siempre una preocupación: cómo llevar el agua y hacer circular los miasmas; cómo frenar a las hordas invasoras; dónde enterrar a los muertos, etcétera; sin embargo, es desde la modernidad que el caos es explícitamente conjurado y que la población es diligentemente operacionalizada y producida.

Las heterotopías

Si hasta acá se ha mostrado el espacio como un problema de la gubernamentalidad atinente a un ordenamiento impuesto o sobrepuesto a una especie humana, no naturalmente civilizada, proclivemente caótica; no se ha llegado a explorar en su naturaleza, llámese, “ontológica”. Esta naturaleza se encuentra en liza cuando Foucault presenta el problema de las heterotopías.

En 1967 Foucault es invitado a pronunciar una conferencia frente al Círculo de Estudios Arquitectónicos de París, en ella el francés proponía una nueva analítica de los espacios en relación con el poder que habría bautizado como heterotopología (Foucault, 2001: 1575). Esta nueva ciencia plantearía el problema de las heterotopías, espacios otros que impugnan a las utopías como idealidades y como inexistencias (Foucault, 1998: 3-4).

Antes de esta conferencia, en *Las palabras y las cosas*, tras recordar la enciclopedia china que cita Borges en uno de sus cuentos, Foucault menciona a la heterotopía señalando su diferencia con la utopía. La utopía se encontraría en la línea recta del discurso, mientras que las heterotopías arruinan la sintaxis y lo que mantiene juntas a las palabras y las cosas; desorden que, permite al mismo tiempo entrever una plétora de otros órdenes posibles. La heterotopía planteada en la entrevista, a diferencia de lo que se dijera de ellas

en *Las palabras y las cosas*, no se dirige al análisis de los discursos sino al de los espacios. Reformulando su propio trabajo: mientras que las utopías suponen espacios sin un lugar real (no-lugar que puede andar de la mano o guiar la construcción de, por ejemplo, la ciudad), las heterotopías serían lugares reales. De manera análoga, así como las idealidades metafísicas, por ejemplo, el alma, fueron impugnadas por el cuerpo y el mundo físico, la utopía es impugnada por la heterotopía, esto es, por los espacios reales y localizables. La razón principal para este planteamiento es que mientras las utopías imponen continuidades y hacen imposible pensar las fracturas, las heterotopías revelan las multiplicidades y *hiancias*. En otras palabras, las heterotopías abren o muestran rupturas en las arquitecturas dispuestas por el poder.

Las heterotopías son unidades espacio-temporales donde se es y no se es, o donde se es otro, como en el espejo, el cementerio o el prostíbulo. Espacios donde no se refleja la estructura social ni la producción, sino que representan rupturas de la vida cotidiana, imaginarios donde la vida y la muerte, Eros y Tánatos, existen de manera promiscua y desordenada (Foucault, 2010: 39).

Es a cuento de una investigación desarrollada para el Centro de Estudios de Investigación y de Formación Institucional (*Centre d'études, de recherches et de formation institutionnelles*) que, animado por Félix Guattari, Foucault se plantea la ambivalencia de la reflexión urbanística y la racionalidad capitalista. Para el francés, la arquitectura y el urbanismo serían la estera donde se mezclan prácticas múltiples y discursos, lugares donde opera el poder. Su mirada es desesperanzadora, deposita poca fe en proyectos arquitectónicos que pretendan la liberación o la resistencia, pues ésta requiere el ejercicio permanente de una práctica de libertad (Foucault, 2001: 1094). Sin embargo, agrega: “Yo pienso que la arquitectura puede producir, y produce, efectos positivos cuando las intenciones liberadoras coinciden con la práctica real de la gente en pos del ejercicio de su libertad” (2001: 1095).

Ejercicio de poder, urbanismo, prácticas de libertad, este eje es el que acompaña a Foucault en su reflexión sobre el espacio. El espacio es fundamental para toda forma de vida comunitaria y para todo el ejercicio del poder, es por ello necesario un estudio de las heterotopías; espacios singulares que tienen una función diferente a los otros, incluso opuestos entre sí (Foucault, 2001: 1101).

Pese a lo señalado, Daniel Defert reconoce que la noción de heterotopía no es exacta sino que se trata de una reimplantación polisémica y polémica colocada en medio de una red de debates políticos y de un cuestionamiento epistemológico (Foucault, 2010: 55). Pese a esta observación, de suyo cierta, se hace necesario reconocer la su multiplicidad de sus formas para tratar de apuntalar una reflexión global.

La heterotopía tiene un cierto carácter de espacio Otro respecto a los espacios de lo Mismo. Mientras que en los espacios de lo Mismo la vida acontece en su cotidianidad, normalidad y regularidad (como las casas, las fábricas y las escuelas), donde se transita (estaciones de tren, aeropuertos, etcétera) o se reposa (restaurantes, cines, hoteles, etcétera), las heterotopías son espacios que transgreden el orden; espacios otros que, a veces, pese a estar enclavados en la disposición espacial convencional, la trastocan; espacios otros que descolocan la experiencia cotidiana; que y abren fisuras en las convenciones sociales; que son heterogéneos respecto a la cuadrícula dada; que parecen monstruosos pues convocan lo inquietante, lo Otro.

Las heterotopías tienen ciertas características según sus contextos, a saber: congregan individuos marginales; cambian de función en el curso de la historia y del contexto; yuxtaponen emplazamientos incompatibles; abren heterocronías (rupturas con un tiempo tradicional); tienen sistemas de apertura y cierre que, de igual forma y al mismo tiempo, las aíslan y las hacen penetrables y; finalmente crean un espacio de ilusión que tiene la función de hacer ver como más ilusorio aún el espacio real (Foucault, 2010: 63-81). Estas descripciones muestran que la naturaleza del espacio otro es cambiante y que tiene complicadas –y poco definidas– relaciones con el espacio de lo Mismo.

Estas características abren una zona indiferenciada; de ahí que las heterotopías presenten formas confusas; eso explica los ejemplos empleados por Foucault: heterotopías son las prisiones y los hospitales (pues son lugares de cierre que congregan individuos marginales); los espejos (ilusiones del espacio real); los museos (heterocronías que hacen convivir el tiempo efímero del mundo presente con la memoria acumulativa del pasado); el teatro (simulacro de un espacio diferente que muestra que toda la existencia no es más que una representación de una realidad, igualmente, ficticia). Imposible poner en el mismo plano estas heterotopías, apuntan a cosas

diversas, la experiencia que se tiene de ellas es muy distinta, por ello es un concepto polisémico.

Se puede arriesgar la tesis globalizante de que la heterotopía representa una denuncia que interpela a todo el espacio como algo artificial: una sobreposición de sentido sobre una trama ausente. Algunas tienen por función, por ejemplo, “aumentar” la realidad, como el *Hôpital Général*, que se convirtió en una “extrema república del bien” (Foucault, 1999: 120), una institución con estatuto ético que, a lo largo de la historia del encierro, desplegaba un ordenamiento más riguroso que aquel que pudiese regir fuera de sus muros y una lógica del trabajo más ardua que la dispuesta para el común de la población. Esta exacerbación dentro de los muros del *Hôpital* refleja que tal intensidad es modulada por una mirada estratégica; no diferente a la que, artificiosamente, opera fuera de esa institución.

Al otro lado del espectro heterotópico nos encontramos a los indigentes. Ellos muestran mejor que ningún otro lo absurdo de este sentido impuesto a la especie humana por el urbanismo; rompiéndolo, transgrediéndolo, haciendo de los lugares de paso lugares de reposo. El indigente “juega” con el espacio, transforma los espacios de lo Mismo; su errancia socaba las raíces del sedentarismo pues pone en entredicho un tipo de gestión de la vida distribuida en un espacio cuadrículado.

Como señala el francés: una cama puede ser una heterotopía para un niño si representa para él un cuartel o un barco. Un niño es entonces un alquimista de los espacios, juega con ellos, los transforma. Desde la ludicidad; desde una disposición de ánimo que siembra lo inútil en el corazón de los espacios dispuestos, el niño planta cara y hace suya una estructura dispuesta antes que él, sin su consentimiento. Esta adenda a la heterotopía es importante: el carácter de los espacios no es objetivo, sino que se encuentra dado por la manera de habitarlo.

Las heterotopías resultan de interés porque suponen lugares de multiplicidades, rupturas y resistencias. Rupturas, brechas, hiatos, ello es lo que también caracteriza al pensamiento del afuera, que en el trabajo de Foucault supone un desplazamiento y disolución del sujeto en el ser del lenguaje (Foucault, 2000: 15-22). Retomando esa disolución del sujeto, esa desobjetivación acontecida por el acercamiento a la experiencia del afuera, se puede afirmar que es la que se puede vivenciar con las heterotopías.

Plantear que las heterotopías representan un *afuera* requiere algunas consideraciones. Aunque el tema del afuera es amplio y abarca una gama de pensadores diversos (algunos de sus representantes serían Nietzsche, Blanchot, Bataille, cada uno con su propio lenguaje y su concepto), Foucault se encontraría cercano, en su experiencia del afuera, a la filología que hace Giorgio Agamben de la misma. Agamben señala que el término “fuera” viene de la palabra *Fores* (en latín, “a las puertas” de la casa); en griego existe la palabra *Thyrathen* (“en el umbral”), de esta manera: “el *afuera* no es un espacio diferente que se abre más allá de un espacio determinado, sino que es el paso, la exterioridad que le da acceso...” (Agamben, 2006: 58). En otras palabras, el afuera no es un más allá del límite sino la experiencia del límite mismo. Sin embargo, respecto a las heterotopías, ese “afuera” se encuentra en un lugar, hasta cierto punto, objetivo y, sin embargo, algunas de éstas sí suponen una disolución del individuo. Hasta se podría afirmar que la heterotopía es la experiencia del afuera enclavada en el corazón del espacio efectivo.

Esta probablemente falsa disyunción entre un afuera como mera experiencia o como lugar efectivo quedará, por el momento, detenida en su exposición; sólo al final será considerada, pues sin lugar a dudas representa el punto de clivaje entre la apuesta foucaultiana y la propuesta deleuziana/guattariana.

Deleuze y Guattari: lo liso y lo estriado

La propuesta de Deleuze y Guattari es muy extensa y, sería en este espacio, imposible agotarla. Plan de consistencia, cuerpo sin órganos, micropolítica, segmentaridad, devenires y un juego de territorializaciones y desterritorializaciones, son algunos de los principales elementos que despliegan los autores de *Mil mesetas* para consolidar una posición política vitalista y contestataria. Sin embargo, son los espacios un elemento de interés, pues desde ellos ya invitan a ese diálogo necesario con Foucault.

En el horizonte de las inquietudes de Gilles Deleuze y Félix Guattari, el espacio tiene un lugar central. Imposible recorrer la plétora de imágenes que estos pensadores legaron a la reflexión filosófica; la discusión acá desarrollada requiere, cuando menos, limitarnos al estudio de dos intuiciones: lo liso y lo estriado.

En *Mil mesetas*, lo liso y lo estriado políticamente, se ven representados por el Estado y la máquina de guerra. En “Tratado de nomadología: la máquina de guerra” se señalan una serie de polaridades que les caracterizan: la máquina de guerra nómada se despliega, mueve, vive, en un espacio liso (el mar, el desierto); por el contrario, el aparato de Estado tendría por objetivo hacer estriado el espacio, ello quiere decir que lo opera, distribuye y cuadricula (Deleuze y Guattari, 2015: 359-422). La imagen lúdica más potente que evocan estos autores para pensar las propiedades de estas dos formas se encuentra en las diferencias propias del juego de ajedrez y el go. El Estado, históricamente, opera bajo una lógica semejante a la del juego de ajedrez. El ajedrez, como bien se sabe, es un divertimento basado en el movimiento de piezas jerárquicas que se despliegan intentando acorralar al contrario en un tablero de 64 casillas. Los grandes estrategias y gobernantes gustan de él porque emula el ejercicio del poder militar y político. La máquina de guerra nómada se encuentra más en consonancia con la lógica del go. En el go una sola y simple pieza puede “capturar” grupos de fichas del adversario de tal suerte, cada una puede ser, estratégicamente, mortal. El go no tiene jerarquías, como los nómadas, se despliega en el tablero tomando el espacio, se juega con las potencialidades acumulativas que desarticulan lugares estratégicos: devorar o copar las fuerzas del adversario, en eso consiste este juego de origen chino.

En la diferencia entre lo liso y lo estriado emerge una cuestión central: los dos espacios existen, de hecho, sólo en virtud de las combinaciones entre ambos. Su mutua afectación y desplazamiento hace que sólo en las pesadillas o en la literatura se pueda presentar un espacio auténticamente liso o infinitesimalmente estirado.

Kafka, en *El castillo* o *El proceso*, no deja lugar para lo liso; presenta un espacio cerrado: a una oficina sigue otra oficina, a una calle, otra igual. Levrero, en *El lugar*, estrializa el espacio hasta la locura; hasta el campo se encuentra cuadriculado en su novela; Orwell, en *1984*, prolonga los lugares de vigilancia del Gran Hermano: salir del espacio estriado es la única posibilidad para el amor de Winston y Julia. En cambio Rulfo, en “Nos han dado la tierra”, pone lo liso como el teatro de la miseria; finalmente, ¿quién puede negar que la empresa de Ahab y la desgracia del *Pequod*, en *Moby Dick*, requieren de un espacio liso como sostén de la trama? ¿No es, acaso,

la terrible ballena blanca encarnación de esa fuerza de lo liso que destruye todo intento de estrialización?

En “Lo liso y lo estriado” se aclara de manera más determinante: ninguno de los dos espacios se encuentra clausurando al otro; a lo ancho y a lo largo del mundo el espacio liso no deja de ser recodificado, mapeado, segmentarizado, cuadrículado en espacio estriado; igualmente, el espacio estriado no deja de ser devuelto, disuelto, desarticulado a un espacio liso (se cartografía el mar e, igualmente, el desierto se apropia de Timgad). El permanente movimiento, sus combinaciones y restituciones, no impiden ver la diferencia entre los dos espacios (Deleuze y Guattari, 2015: 483-506). Los autores ponen en liza una pregunta retórica: “¿Es el espacio liso el que es capturado, englobado por un espacio estriado, o es un espacio estriado el que se disuelve en un espacio liso, el que permite que se desarrolle un espacio liso?” (2015: 484).

Surgen, entonces, algunas interrogantes respecto a los elementos que caracterizan a estos espacios: qué pasa con las oposiciones, las combinaciones, los movimientos, su utilidad y desarrollo; qué tipos de cultura generan; qué tipos de vida y experiencia suponen. Describir todo ello representa el juego inconmensurable de lo posible; ésa es la tarea que se imponen Deleuze y Guattari.⁴

Líneas y puntos definen a estos espacios en algo que puede ser una trayectoria; en el espacio estriado, las líneas tienen tendencia a subordinarse a los puntos (se va de un punto a otro); en el espacio liso, los puntos se subordinan al trayecto, subordinación del hábitat al trayecto, adecuación del espacio interior al espacio exterior; ejemplos de ellos son la tienda, el iglú, el barco. Los puntos no son determinantes; en la lógica lisa existen paradas que se encuentran provocadas por las incidencias o accidentes del trayecto. El espacio liso es direccional, no dimensional o métrico; es intensivo más que

⁴ La cultura telar, música, matemática, pintura, son algunos de los modelos empleados por los dos filósofos para resaltar las imbricaciones y desplazamientos entre lo liso y lo estriado. Por ejemplo, el tejido es de hechura y cultura sedentaria que sigue una lógica estriada; en contraposición, el fieltro, sin ningún entrecruzamiento, homogéneo, de sentido liso, es propio de la cultura nómada. Estos, sin embargo, se imbrican numerosas veces (Deleuze y Guattari, 2015: 484-486).

extensivo, ocupado por vientos, ruidos y fuerzas, como en el desierto, los hielos o las estepas (Deleuze y Guattari, 2015: 488).

El mar, que es el espacio liso por excelencia, se ha visto pronto llevado a un estriaje: la navegación nómada que hacía intervenir los vientos, los ruidos, los sonidos del mar, fue remplazada por las formas más sofisticadas de estriaje; el mar es lo liso por excelencia que se estria; por otro lado, la urbe es el espacio estriado que sufre permanentes alisamientos. Agujerado, es el término que utilizan los autores de *Mil mesetas* para tratar de dar cuenta de este proceso: suburbios cambiantes, provisionales, indigencia nómada, residuos, miseria explosiva, segregación.

Políticamente relevantes resultan las formas de habitar los espacios dado que las diferencias entre los espacios no son objetivas ni pétreamente cerradas: se pueden habitar en estriado los desiertos o los mares; al mismo tiempo, se puede habitar en liso las ciudades. Los fenómenos son abundantes; en el interior de las ciudades existen y subsisten grupos nómadas, con diferencialidades de velocidad, retrasos y aceleraciones. Algunos ejemplos sacados de la literatura son ecuanímenes al respecto: Henry Miller, de Nueva York a París, de *Trópico de Cáncer* a *Trópico de Capricornio*, de una calle a otra, de una cama en otra, es, sin duda, el ejemplo más vitalista del andar en un espacio estriado; su pobreza monetaria es compensada, con creces, por la riqueza de experiencias eróticas y por la aventura nómada. Por otro lado, desde otro ejemplo de la literatura, el conflicto central en la novela de Alessandro Baricco, en *Novecento*, es inverso: un pianista que nace en un barco y que nunca bajó de él, describe las razones de tal decisión: “La tierra es un barco demasiado grande para mí. Es un viaje demasiado largo. En una mujer demasiado hermosa. Es un perfume demasiado intenso. Es una música que no sé tocar” (Baricco, 1999: 75). *Novecento* habita con su música el mar liso, pero al mismo tiempo se ve imposibilitado para sobrevivir en una ciudad tan estrializada que, a sus ojos, se vuelve infinitamente lisa.

“Espacialización” es el término que permite a Deleuze y Guattari reconocer esas extrañas relaciones y conjunciones, desde la mirada del viajante o el habitante; el modo de espacialización, la manera de estar en el espacio, de relacionarse con él: viajar o pensar en liso o estriado, sin olvidar las inversiones de lo uno en el otro, ello supone un devenir (Deleuze y Guattari, 2015: 490). Respecto a esta forma de viajar, dicen Deleuze y Guattari: “Incluso la ciudad más

estriada segrega espacios lisos: habitar la ciudad en nómada, o en troglodita” (2015: 506). Dicho lo anterior, no está de más señalar que los espacios lisos no son liberadores o salvadores por sí mismos; sin embargo, tiene condiciones mejores que el espacio estriado, pues en ellos “la lucha cambia, se desplaza, y la vida reconstruye sus desafíos, afronta nuevos obstáculos, inventa nuevos aspectos, modifica los adversarios” (Deleuze y Guattari, 2015: 506).

A manera de conclusión

Lo liso y lo estriado, como se puede entrever, se engarzan con cierta mirada del espacio heterotópico reflexionado por Foucault. En primer lugar, se observa que la propuesta de Deleuze y Guattari constituye una imagen viva del espacio; sus diferencias, pero sobre todo sus devenires, presentan un complejo modelo explicativo de la realidad y la cultura.

En lo referente a la urbanización y al movimiento de estrialización, la lección que nos dejan es que una cuadrícula absoluta es imposible; siempre se encuentran aberturas, movimientos inversos que abren potencialidades insospechadas. A eso que Deleuze y Guattari llaman lo estriado, en Foucault corresponde a los espacios de lo Mismo, a los espacios cuadrículados, aunque los ejemplos que emplea Foucault, en ocasiones, refieran a una hipercuadriculación (como las prisiones). No hay, por ello, una relación de igualdad entre lo liso y la heterotopía, como no la hay, tampoco, entre lo estriado y los espacios de lo Mismo. Mientras lo liso tiene imágenes, formas, experiencias claras, la heterotopía no sólo puede ser, también, estriada, sino que, al ser indeterminada, al suponer una serie de experiencias diversas, polisémicas y plurales, es en cierto sentido más rica en sus formas de expresión. Pese a lo antes dicho, hay algunas semejanzas; como lo liso, la heterotopía, por sí misma, no es liberadora ni salvadora, en ese sentido, ninguno de los autores da claves inamovibles o específicas en torno a ellas; como si fuese necesario estar siempre en guardia, en una labor de continua problematización y movimiento.

En segundo lugar, un rasgo común es que, frente a los espacios, se presentan posicionamientos políticos que los trasgreden, como si se pudiese hacer algo al respecto. Es así como se puede habitar

en nómada el espacio estriado, o ser como un niño transformando en heterotopías el espacio cuadriculado. Tal posición merece, por sí misma, todo un análisis porque, sin duda se están señalando resistencias, prácticas de libertad y desubjetivaciones posibles. En ese sentido, en tanto que se abren posibilidades de desubjetivación, los tres autores, respecto a la experiencia que supone habitar de una forma particular el espacio, están apuntando a un afuera. No es, por tanto, el afuera la referencia a un espacio sino a la experiencia que ese espacio suscita.

Aún se puede señalar un tercer aspecto, y es que mientras que Deleuze y Guattari muestran una mirada *compleja* sobre la realidad, la que describe Foucault es mucho más *caótica* y menos previsible (imposible adivinar o dirigir el curso que los espacios van a tomar, pues las heterotopías son, por contexto y tiempo, increíblemente cambiantes). Pese a que ello podría reflejar una distancia, ambas perspectivas comparten un horizonte contemporáneo que, epistemológicamente, ha tenido que buscar, en estas formas de pensamiento, explicaciones de una realidad llena de desigualdades y cuyos modelos anteriores, complejos pero lejanos de la naturaleza de los fenómenos sociales, dejaban mucho que desear.⁵

Las miradas que Deleuze, Guattari y Foucault arrojan sobre el espacio, señalan un momento de crisis de la vida urbana. Desde que en Natuf surgiera, por vez primera, una cultura sedentaria, hasta Jericó (para muchos, la ciudad más antigua del mundo) (Eliade (2020: 4)), vivir de esa manera suponía una cierta seguridad; qué duda cabe, hoy se paga ese confort con control, sumado a ello, los poderes económicos han tomado para sí el uso de los espacios, disponiéndolos únicamente para el consumo, haciéndolos cada vez más insoportables. Las reflexiones de estos pensadores, acá vertidas, permiten problematizar y abrir un campo necesario de resistencia y de prácticas de libertad, pues estos hacen surgir, en la imaginación de los hombres, el sueño de otra ciudad posible, aún invisible que, sin embargo, ya da sus primeros palpitos en las entrañas de nuestras ciudades invivibles.

⁵ Sobre el debate de las teorías complejas y sus insuficiencias para explicar fenómenos sociales, véase González (2017: 72-74).

Referencias

- Agamben, G. (2006), *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia.
- Augé, M. (2000), *Los no-lugares*, Gedisa, Barcelona.
- Baricco, A. (1999), *Novecento: la leyenda del pianista en el océano*, Anagrama, Barcelona.
- Bostezo. *Revista de arte y pensamiento*, año 2, núm. 6, Asociación Cultural Bostezo, 2011.
- Deleuze, G. (2013), *El saber: curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, G., y F. Guattari (2015), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- Eliade, M. (2020), *Historia de las creencias y las ideas religiosas: de la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis I*, Paidós, México.
- Foucault, M. (1998), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México.
- _____ (1999), *Historia de la locura en la época clásica I*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- _____ (2000), *El pensamiento del afuera*, Pre-Textos, Valencia.
- _____ (2001), *Dits et écrits II*, Quarto Gallimard, París.
- _____ (2006), *Seguridad, territorio, población*, FCE, Buenos Aires.
- _____ (2010), *Cuerpo utópico. Las heterotopías*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- González, P. (2017), *Las nuevas ciencias sociales y las humanidades: de la academia a la política*, Anthropos, Buenos Aires.

ECOSOFÍA Y MÁQUINA DE GUERRA. APUNTES PARA UNA ECOLOGÍA MAQUÍNICA

*Sonia Rangel**

La revolución no se juega sólo al nivel del discurso político, sino también en un plano más molecular, del lado de las mutaciones de deseo y de las mutaciones técnico-científicas, artísticas, etcétera.

Félix Guattari

Transitar por la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari es introducirse en un proceso anómalo de pensamiento, anomalía de la puesta en operación de un pensamiento entre dos; proceso de doble captura por cuyo efecto Deleuze deviene Guattari a la vez que Guattari deviene deleuziano, dando lugar a un *pensamiento-acontecimiento*. Dos voces que generan series de contrapuntos conceptuales y experimentales que cristalizan en las obras *El Anti-Edipo* (1972), *Mil mesetas* (1980) y *Kafka. Por una literatura menor* (1975), cuyas resonancias reverberan en *¿Qué es la filosofía?* (1991).

Sería estéril rastrear lo que Deleuze introduce en el pensamiento de Guattari, así como lo que Guattari contagia a Deleuze; lo que nos

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

interesa es ver cómo las *ideas-semilla* planteadas en la obra conjunta germinan en otros planos de inmanencia/consistencia; cómo estas *ideas-germen* trazan sus propias líneas de fuga, sus discontinuidades y variaciones hasta devenir frutos híbridos, conceptos que se conectan de manera rizomática, tales como: *geosofía, ecosofía, molecular, devenir, territorio, línea de fuga, máquina de guerra, singularidad, micropolítica*, etcétera. Hibridación o mutación que tendrá como eje la pregunta por la filosofía y por qué, en este caso, la ecosofía es esencial a la existencia.

Para Guattari, si la filosofía es esencial a la existencia es porque en el concepto filosófico opera un movimiento de “autoproducción de sí”. El concepto es una máquina experimental y experiencial que detona nuevas formas de pensar, nuevas formas de percibir y de sentir que introducen significados inéditos a la existencia. La filosofía como protocolo de experimentación para la creación de singularidades ético-estéticas: *ecosofía*.

De esta manera, Guattari plantea la *ecosofía* como una articulación ético-política-estética que atraviesa transversalmente lo que llama tres registros ecológicos: 1) el del medio ambiente, la relación con la naturaleza y el entorno; 2) la ecología social, el ámbito de la vida colectiva; y 3) la ecología mental, procesos de subjetivación en el ensamble, pensamiento, deseo y afectos. Pensar transversal y rizomáticamente las relaciones entre las tres ecologías supone la creación de formas alternativas de habitar el mundo, la reconstrucción y regeneración de las relaciones sociales con miras a la configuración de prácticas micropolíticas y procesos de singularización cuyo efecto es la creación e invención de territorios existenciales inéditos que re-articulen armónicamente los tres registros ecosóficos. La necesidad de la *ecosofía* surge de plantearnos nuevamente nuestra forma de habitar el planeta, nuestra relación con la naturaleza, con los otros y con nosotros mismos, frente a la operación del Capitalismo Mundial Integrado (CMI), el creciente desarrollo técnico-científico, el crecimiento demográfico, los dispositivos y formaciones de poder que se incrustan, modelan y producen subjetividades. En este sentido, para Guattari: “Nuestra supervivencia en el planeta está amenazada no sólo por las degradaciones ambientales sino también por la degeneración del tejido de solidaridades sociales y de los modos de vida psíquicos que conviene literalmente reinventar” (Guattari, 1996a: 34).

Esta reinención y rearticulación de lo político atraviesa las dimensiones estéticas y analíticas que implican y conectan a las tres ecologías. Es el paso de una lógica de los conjuntos que opera como dominio sobre los objetos, a una lógica de las intensidades o ecológica. La *ecosofía* surge de la pregunta: ¿qué es la singularidad con relación al deseo, a la muerte, el nacimiento, el cosmos, la naturaleza? ¿Qué es lo singular como devenir existencial? De esta manera, el pensamiento ecosófico se plantea a sí mismo como herramienta para diseñar la singularidad que queremos ser. Ecología mental que supone la construcción de una ecología social y que el trabajo sobre sí articule los tres niveles: el nivel macroscópico del medio ambiente; el nivel intermedio social, y el nivel molecular de la singularidad.

El proceso de singularización supone no sólo la creación de territorios existenciales sino la puesta en marcha de una *revolución molecular*, trazo de planos y líneas de fuga modulares sobre el caos: *caosmos*. La *ecosofía* es una “máquina de guerra” cuya operación es el trazo de líneas de recomposición de la subjetividad que a la vez generen nuevas formas de ser-en-grupo expresadas en articulaciones micropolíticas, que atraviesen y modifiquen los ámbitos de la pareja, la familia, el trabajo, la ciudad, etcétera; esto frente a la producción de subjetividad *capitalística* cuyo efecto no sólo es la aniquilación de la singularidad, sino a la vez la devastación ecológica, social y planetaria. En este sentido, no se puede pensar en solucionar el problema ecológico medio ambiental sin previamente operar una mutación de las formas de pensamiento y sin una regeneración simultánea de las prácticas y las relaciones sociales a todos los niveles. De este modo, se requiere entrar en un proceso de recomposición colectiva cuyo primer movimiento es un proceso de singularización que se dé al margen y a contraflujo de la producción de subjetividad *capitalística* fisurando los estratos del CMI. “¿Cómo imaginar, entonces, máquinas de guerra revolucionarias de nuevo tipo que logren injertarse, al mismo tiempo, en las contradicciones sociales manifiestas y en esta revolución molecular?” (Guattari, 2004: 69).

Así pues, la tarea de la *ecosofía* mental es dar lugar a una articulación ético-estética que reinvente a partir de la liberación del deseo y la imaginación, las relaciones sujeto-cuerpo-sensibilidad; construcción de una estética de la existencia, proceso de singularización que se opone y resiste al sistema-estructura de la subjetividad producida. La singularización es una existencia en flujo que se construye desterritorializándose en un nomadismo existencial. La

ecosofía es una heterogénesis, una serie de procesos continuos de re-singularización, de experimentación.

La *revolución molecular* es la puesta en marcha de una economía y una micropolítica del deseo que opera por una lógica de las intensidades de las *máquinas deseantes*. El deseo, pensado de este modo, no es una categoría; no hay “deseo en sí”, ni represión del deseo en sí, sino que el deseo opera con series de flujos intensivos, multiplicidades nómadas heterogéneas con infinitas posibilidades de montaje rizomático, de modulación de la sensibilidad: *autopoiesis*. Proceso de singularización, máquina de guerra dirigida a fisurar la consistencia de los estratos totalitarios que mantienen el dominio y producen subjetividades cuya estrategia es la concentración de poder y la miniaturización de los instrumentos de coerción/seducción que consolidan la sociedad de control.

Estas micropolíticas del deseo generan formas emergentes de resistencia frente a la subjetividad diseñada y producida por los medios de comunicación, la publicidad y las formaciones de poder que modelan las conductas, las prácticas, las sensibilidades, el deseo y el pensamiento, y desembocan en formas de serialidad y unidimensionalidad. Si bien la subjetividad es social, se incorpora en existencias concretas ya sea dentro de los flujos de alienación de la subjetividad *capitalística*, o bien como flujos de creación y experimentación que abren procesos de singularización.

De esta manera, la micropolítica es el análisis molecular de lo que pensamos, sentimos y deseamos. La revolución molecular es el paso de las formaciones de poder macropolíticas a una *micropolítica del deseo*; potencia molecular que des-estructure y des-estratifique lo social. La micropolítica es procesual e inventiva, crea modos de expresión heterogéneos que configuran singularidades y territorios existenciales.

La emergencia de singularidades produce un doble efecto: el impulso molar, es decir, el impulso por normalizar, estratificar y reintegrar dicha singularidad a la subjetividad capitalista anulando su diferencia; o también como germen de formas de micropolítica, impulso molecular que traza líneas de fuga y abre nuevos territorios existenciales. Liberación de una cuádruple potencia: potencia *estética* que genera nuevas formas de sentir; una potencia *filosófica* que crea nuevas maneras de pensar; una potencia *científica* que da lugar a nuevas maneras de conocer, y una potencia *ético-política* que reinventa la relación con los otros.

El peligro del proceso de singularización está en el devenir *pequeño-grupo* o grupúsculo molar que se consolide en la formación de una minoría, mientras que la micropolítica del deseo pone en operación un devenir-minoritario, mutante, emergente, que opera por series de articulaciones rizomáticas, descentradas, heterogéneas y de multiplicidad intensiva. Para Deleuze y Guattari, no sólo todos los devenires son minoritarios sino que también son moleculares. De esta manera, la revolución molecular es una actitud ético-política-estética, creación de formas de resistencia, proceso de automodulación y autocreación, delicadeza del cuidado de sí, de los otros y de lo otro. En este sentido,

nos corresponde a todos considerar en qué medida –por pequeña que sea– cada uno de nosotros puede trabajar en el levantamiento de máquinas revolucionarias políticas, teóricas, libidinales y estéticas que puedan acelerar la cristalización de un medio de organización social menos absurdo que el que soportamos hoy en día (Guattari, 1995: 55).

II

El principio específico de la ecología medio ambiental es que en ella todo es posible, tanto las peores catástrofes como las evoluciones imperceptibles.

Félix Guattari

En el escenario actual de crisis ecológica, cambio climático, calentamiento global, pandemia, devastación de la naturaleza, etcétera, se hace urgente la recuperación de la perspectiva ecosófica como herramienta para re-pensar la ecología medioambiental. “Hoy menos que nunca puede separarse la naturaleza de la cultura, y hay que aprender a pensar ‘transversalmente’ las interacciones entre ecosistemas, mecanósfera y Universos de referencia sociales e individuales” (Guattari, 1996b: 34).

Pensar en la transversalidad de los tres registros ecosóficos supone un descentramiento de la subjetividad, una crítica no sólo a las visiones antropocéntricas sino al mismo tiempo la creación de estrategias contra el antropoceno y el CMI, y una advertencia sobre la irreversibilidad del proceso de destrucción y aniquilación de las

formas de vida —incluida nuestra especie— sobre el planeta. En este sentido, en la ecosofía opera otra forma de comprensión de la naturaleza, ya no como objeto o propiedad nuestra sino como una forma de vida, la cual nos recuerda la idea de la *physis* griega. Idea que en la modernidad Kant parece recuperar en *la Crítica del juicio*, planteando la naturaleza (*Einbildungskraft*) como fuerza formadora, misma que se expresa en las experiencias de lo bello y lo sublime. Así, lo bello nos hace pensar que existe una operación técnica de la naturaleza, ya que en las formas bellas pareciera que ésta actúa artísticamente, en una especie de finalidad sin fin; por su parte, en la experiencia de lo sublime, la naturaleza no sólo revela su potencia e inmensidad, sino también nos hace pensar en una finalidad intrínseca de los seres organizados, pensamiento de la naturaleza como si fuera un sistema, idea que resonará en el Romanticismo y a partir de la cual, en su *Filosofía de la naturaleza*, Friedrich Schelling pensará en una naturaleza inteligente. En el siglo XX será James Lovelock quien, a partir de la idea de *Gaia*, planteará otra forma de pensar la naturaleza: como un sistema integral de autorregulación, mismo que ha permitido, a lo largo de la geohistoria, la vida de las diferentes especies que han habitado el planeta. En este sentido apunta:

Debemos pensar a Gaia como un sistema integral formado por partes animadas e inanimadas. El exuberante crecimiento de los seres vivos, posible gracias al sol, hace a Gaia muy poderosa, pero este caótico y salvaje poder está constreñido por las propias limitaciones de esa entidad que se regula así misma en beneficio de la Tierra (Lovelock, 2007: 38).

Este sistema único y autorregulado opera en la composición física, química, biológica y humana; Gaia es pensar en la naturaleza animada desde la vida orgánica a la vida no-orgánica. Por otra parte, el CMI, la aceleración de la producción y la explotación desmesurada de la Tierra, la contaminación, la sobrepoblación y lo costoso e insostenible que es para el planeta el modo de vida capitalista, han generado efectos catastróficos en el ritmo y autorregulación de Gaia. Los efectos del antropoceno conllevan no sólo a la desaparición de lo vivo en el planeta, sino a nuestra propia autoaniquilación como especie. En este sentido Michel Serres apunta:

La Tierra existió sin nuestros inimaginables antepasados, en la actualidad podría perfectamente existir, sin nosotros, y existirá mañana o más

tarde aún sin ninguno de nuestros posibles descendientes, mientras que nosotros no podemos vivir sin ella. De modo que es necesario situar las cosas en el centro y nosotros en su periferia o, mejor aún, ellas en todas partes y nosotros en su seno como parásitos (Serres, 2004: 61).

Al mismo tiempo que Guattari plantea la ecosofía, Serres expone la necesidad de un “contrato natural”, ya que sólo nos hemos preocupado por los contratos sociales y el derecho natural, y hemos olvidado el contrato natural, mismo que supondría otra relación con la naturaleza: devolver tanto como recibimos de ella, cambiar la relación de parásito que hemos establecido hasta ahora por la de “simbionte”, en una política y ética para habitar de otras maneras el mundo. Para Serres, se trata de elegir entre la muerte o la simbiosis. En este mismo sentido, para Lovelock la única alternativa frente a la catástrofe desencadenada por el antropoceno es emplear la tecnología para una *retirada sostenida*. “Así pues, ¿está nuestra civilización condenada y este siglo verá cómo la población cae en picada hasta quedar unos pocos supervivientes que vivirán en una sociedad dirigida por señores de la guerra, en un planeta hostil, desértico e incapacitado?” (Lovelock, 2007: 218).

Si los efectos del antropoceno imposibilitan la autorregulación de Gaia, la retirada sostenible supone la desaceleración de la producción, la implementación de energías no contaminantes, la puesta en operación de otras formas de habitar el planeta, entendiendo que uno es el tiempo de Gaia, el largo plazo del ritmo de la Tierra, y otro el corto plazo de la vida humana; seguir sin entender este desfase temporal será la causa del fin de la civilización. Tenemos que entender que ahora el equilibrio natural también depende de la intervención humana; para componer con Gaia se necesita la puesta en operación de una ecología maquínica, una tecnología “no dominante”, cuya operación continúe la actividad de la naturaleza liberando un contramovimiento de aceleración para la regeneración. “Podría perfectamente recalificar la ecología medioambiental de ecología maquínica, puesto que tanto en el cosmos como en la praxis humana, nunca se trata de otra cosa que de máquinas, yo incluso osaría decir de máquinas de guerra” (Guattari, 1996b: 74).

En la ecología maquínica es una actualización la idea de técnica de la naturaleza, cuya actividad no sólo genera las formas y los seres, sino también su organización y autorregulación, sus ritmos y devenires, actividad que articula la mecosfera. Movimiento de

Finalidad sin fin que ya no responde a los humanos sino a Gaia. La ecología maquina es pues la creación de estas máquinas de guerra para hacer de nuevo habitable la Tierra.

Referencias

- Deleuze, G., y F. Guattari (2001), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- Guattari, F. (1995), *Cartografías del deseo*, La Marca, Buenos Aires.
- _____ (1996a), *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires.
- _____ (1996b), *Las tres ecologías*, Pre-Textos, Valencia.
- _____ (2002), *La philosophie est essentielle à l'existence humaine*, L'Aube, París.
- _____ (2004), *Plan sobre el planeta*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- _____ (2015), *¿Qué es la ecosofía?*, Cactus, Buenos Aires.
- _____ (2017), *La revolución molecular*, Errata Naturae, Madrid.
- Latour, B. (2017), *Cara a cara con el planeta*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Lovelock, J. (2007), *La venganza de la Tierra*, Planeta, México.
- Serres, M. (2004), *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia.
- Stengers, I. (2017), *En tiempo de catástrofes*, Ned, Barcelona.

ACERCA DEL “DEVENIR REVOLUCIONARIO”. LA REVUELTA DE OCTUBRE 2019 EN CHILE

*Patricio Landaeta Mardones**

The great merit of Guattari’s work lies in its problematizing the relationship between the discursive and the non-discursive, exploring the modalities of articulation of the existential with economic, social, and political flows. It highlights the weaknesses of contemporary, supposedly critical or revolutionary, theories.

Maurizio Lazzarato

I

La revuelta de octubre de 2019 en Chile comienza por un gesto lúdico, un salto que realizan estudiantes secundarios en los torniquetes del metro de Santiago con el fin de evadir el pago del importe del billete. Este gesto se une a una consigna: “Evadir, no pagar. Otra forma de luchar” (Moscoso-Flores, y Castro-Serrano, 2020: 169). Todo el país

* Centro de Estudios Avanzados. Universidad de Playa Ancha.

entra en convulsión pocos días después y durante varios meses; marchas multitudinarias acontecen en diversos puntos del país; las redes sociales se enardecen. Rápidamente devienen otro territorio más que ha sido ocupado para pedir lo imposible y poner en jaque al gobierno.

La pregunta es: ¿qué ha sucedido? ¿Cómo es posible que tal gesto y su consigna hayan encendido un movimiento social que escala hasta convertirse en el más importante de los últimos 30 años? ¿Qué cambios produce ese gesto mínimo en la multitud que sale a la calle a pedir lo que parecía imposible: vivir con dignidad?

En lugar de apuntar a una toma de conciencia de los grupos oprimidos, este gesto compone cuerpos, afectos y enunciados diversos, produciendo un corte espacio-temporal en la vida cotidiana; un acontecimiento que de pronto vuelve extraño el vínculo de cada sujeto con el “sistema”. En otras palabras, manifestantes y consignas constituyen un agenciamiento. Según Deleuze y Guattari, un agenciamiento es un ensamble de elementos discursivos y no discursivos, de nuevos modos de relación entre sujetos, espacios, materialidades y enunciados, toda una revolución que se fragua lentamente rompiendo *momentáneamente* la sujeción al presente. En efecto, en los meses en que estuvo activa la revuelta, el surgimiento de nuevas formas de afectar y ser afectado acaba por franquear el límite de lo que podía *tolerar* una sociedad fuertemente estratificada como la chilena, y el límite de lo que parecía imposible para esta misma sociedad.

La revuelta, por un lado, logra remecer la capacidad supuestamente infinita de una sociedad para obedecer las normas y valores imperantes (sujeción social) y, por otro, avanza hasta desactivar en un instante el lugar ocupado por cada sujeto en el engranaje de la máquina capitalista y su compromiso libidinal para que todo funcione (servidumbre maquinaica), maquinando otros deseos, afectos y atmósferas.

II

Como es sabido, Deleuze y Guattari se refieren en distintos pasajes de su obra al concepto de devenir revolucionario. La primera advertencia es que el devenir revolucionario no se confunde con el pasado, el presente o el futuro de la revolución, porque, en definitiva, en tanto que devenir sólo se conoce por los encuentros que es capaz de propiciar, por los afectos, por los nuevos lazos que instaura y que pueden

ser fugaces como un instante, aunque no por ello menos consistentes, como expresa el concepto de *haecceidad*, tomado de Duns Scoto:

Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de haecceidad. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto. Son haecceidades, en el sentido de que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y de ser afectado (Deleuze y Guattari, 2000: 264).

En un devenir revolucionario como el que se vive actualmente en Chile, en el que a partir de un agenciamiento de cuerpos y enunciados se abre la posibilidad de cambiar la Constitución elaborada en una dictadura –aparato legal que inscribe la desigualdad social y la explotación ambiental, junto con el miedo, la desconfianza, la competencia y el individualismo en el ADN del país–, son gestos aparentemente insignificantes y pasajeros los que permiten pensar y creer que nuevas formas inmanentes de existencia son posibles. No obstante, es necesario plantear e intentar responder la siguiente pregunta: ¿este cambio en el poder de afectar y ser afectado, esta revolución de los afectos puede servir para construir otras formas de sociabilidad, sin que ello implique ahogarla en una institucionalización que instrumentalice el devenir revolucionario, o renunciar a este acontecimiento como si se tratase de mero espontaneísmo?

En adelante propongo intentar responder esta pregunta en tres breves pasos: en primer lugar, analizar el vínculo de utopía y revolución en *¿Qué es la filosofía?*, de Deleuze y Guattari; en segundo lugar, analizar el concepto de revolución molecular y transformación social en pasajes seleccionados de la obra de Félix Guattari; por último, plantear las vías de una institucionalización molecular a partir de los planteamientos de Maurizio Lazzarato.

III

La utopía tiene un lugar particular en el último libro conjunto de Deleuze y Guattari. A la utopía se le atribuye la tarea de establecer la conjunción de la filosofía y el concepto con su época.

Cada vez, es con la utopía con lo que la filosofía se vuelve política, y lleva a su máximo extremo la crítica de su época. La utopía [...] designa etimológicamente la desterritorialización absoluta, pero siempre en el punto crítico en el que ésta se conecta con el medio relativo presente, y sobre todo con las fuerzas sofocadas en este medio (Deleuze y Guattari, 1993: 101).

La filosofía, en cuanto desterritorialización absoluta, no busca una salida imaginaria, no proyecta un futuro ni una trascendencia salvífica; lejos de esto, *renueva la creencia en este mundo* a partir de la crítica o ruptura con el presente, que se enquistas como actualidad de *único mundo posible*. Para llevar a cabo su labor, esta desterritorialización absoluta reclama la creación y conexión con nuevos territorios existenciales, de nuevas condiciones inmanentes de existencia que no esperan a la filosofía para ser forjadas, sino que están siendo creadas por las distintas luchas minoritarias contra el capitalismo.

[D]ecir que la revolución es en sí misma una utopía de inmanencia no significa decir que sea un sueño, algo que no se realiza o que sólo se realiza traicionándose. Al contrario, significa plantear la revolución como plano de inmanencia, movimiento infinito, sobrevuelo absoluto, pero en la medida en que estos rasgos se conectan con lo que hay de real aquí y ahora en la lucha contra el capitalismo, y relanzan nuevas luchas cada vez que la anterior es traicionada. La palabra utopía designa por lo tanto esta conjunción de la filosofía o del concepto con el medio presente (Deleuze y Guattari, 1993: 102).

Para la filosofía vitalista de Deleuze y Guattari, la revolución y la utopía no corresponden a contenidos *ideológicos* de la filosofía, sino a la condición de todo pensamiento inmanente, de toda creación de conceptos que intenta contribuir a la creación o incluso al diagnóstico de los devenires revolucionarios que están en cada momento socavando el presente: “El objeto de la filosofía es diagnosticar nuestros devenires actuales: un devenir-revolucionario que [...] no se confunde con el pasado, ni el presente, ni el futuro de las revoluciones” (Deleuze y Guattari, 1993: 114).

En este punto es central mencionar la figura de Foucault, cuya “ontología del presente” resuena con el señalado “diagnóstico de los devenires actuales”. Deleuze apunta que Foucault elabora una filosofía de los dispositivos donde se articulan las formas de saber,

las relaciones de poder y las prácticas de subjetivación (Deleuze, 1996: 238). Las prácticas de subjetivación remiten a los modos de existencia que se constituyen “al margen de los poderes y saberes establecidos” (Deleuze, 1996: 240). En esa medida, su análisis corre en paralelo con el diagnóstico de nuestros devenires actuales. En diálogo con Foucault, Deleuze y Guattari afirman que precisamente lo establecido es lo creado e institucionalizado, por lo tanto, es el pasado que somos. En su modo de ver, la filosofía poco tiene que ver con ese pasado. Lanzada fuera de ese ámbito, la filosofía trata de contribuir a “inventar modos de existencia, siguiendo reglas facultativas, capaces de resistir al poder y de hurtarse al estado a otro distinto, considerada la variación saber, aunque el saber intente penetrarlas y el poder intente apropiárselas” (Deleuze y Guattari, 1996: 150). En esa medida, opera como un contra-poder cuya dimensión analítica está íntimamente ligada al acontecimiento a partir del cual se produce una redistribución de los afectos.

El éxito de una revolución sólo reside en la revolución misma, precisamente en las vibraciones, los abrazos, las aperturas que dio a los hombres en el momento en que se llevó a cabo, y que componen en sí un monumento siempre en devenir [...]. La victoria de una revolución es inmanente, y consiste en los nuevos lazos que instaure entre los hombres, aun cuando éstos no duren más que su materia en fusión y muy pronto den paso a la división, a la traición (Deleuze y Guattari, 1993: 178-179).

Para Guattari, entendiendo que la revolución constituye un fermento molecular, no se puede confundir con el nivel molar de los antagonismos sociales, aunque se encuentre ligado a ellos. Sin embargo, ¿es posible continuar interpretando de manera escindida los niveles de lo molecular y lo molar, lo micro y la macropolítico? ¿Es posible contentarse con afirmar el carácter divergente de la filosofía sin ver en las luchas minoritarias el fermento de nuevas instituciones? Para Julián Ferreyra es fundamental comprender que “las ideas sociales hasta ahora encarnadas, institucionalizadas, no agotan las instituciones posibles” (Ferreyra, 2016: 201). Pese a la tendencia generalizada de leer como sello del trabajo de Deleuze y Guattari, y de Guattari en solitario, una apuesta antiinstitucional. Por el contrario, es patente a lo largo de su obra, un largo camino en el que su trabajo y militancia se encuentran enfocadas en analizar las condiciones de experimentación de nuevas instituciones posibles.

IV

Félix Guattari insiste de forma recurrente en que los niveles de lo molecular y molar, aunque diversos, se hallan íntimamente ligados. No es distinto el destino atribuible a una “revolución molecular”. Esto es patente en los escritos que preparan su visita a Chile, así como en las conferencias que impartirá en el país. Ante todo, pareciera dejar en claro que el estallido muchas veces silencioso de una revolución molecular ha de pasar en un momento a un nivel estratégico para conseguir una mutación del deseo.

La revolución molecular es portadora de coeficientes de libertad inasimilables, irrecuperables por el sistema dominante. Esto no significa que dicha revolución molecular sea automáticamente portadora de una revolución social capaz de parir una sociedad, una economía y una cultura liberadas del CMI [...] La conclusión de este tipo de transformaciones depende esencialmente de la capacidad que tengan los agenciamientos explícitamente revolucionarios para articularlas con luchas de interés, políticas y sociales. Esta es la cuestión esencial. A falta de tal articulación ninguna mutación de deseo, ninguna revolución molecular, ninguna lucha por espacios de libertad logrará impulsar transformaciones sociales y económicas a gran escala (Guattari, 2020: 61-62).

Los agenciamientos revolucionarios han de articularse con las luchas de interés, vale decir, con las luchas por derechos sociales, vivienda, pensiones, salarios, salud, educación, etcétera, todo aquello que afecta la vida cotidiana de los sujetos. Este claro imperativo está lejos del reduccionismo que a menudo atraviesa la interpretación del pensamiento de Guattari. El acento se encuentra claramente puesto en el ámbito estratégico, en la organización que permitirá cristalizar nuevos modos de organización social.

Nos corresponde a todos considerar en qué medida –por pequeña que sea– cada uno de nosotros puede trabajar en el levantamiento de máquinas revolucionarias políticas, teóricas, libidinales y estéticas que puedan acelerar la cristalización de un modo de organización social menos absurdo que el que toleramos hoy en día (Guattari, 2020: 68).

El problema ético, estético y político central de su trabajo es intentar contribuir a la “cristalización de un nuevo modo de organización social”; hacer posible “nuevas ideas sociales” que, en palabras de Ferreyra, que correspondan al inconsciente, al deseo que movili-

zan las luchas moleculares. Lograr una contribución en la dirección señalada, de acuerdo con los planteamientos de Lazzarato, sólo sería posible si entiendo la política como una cuestión de experimentación, que trabaje a partir de ese fermento molecular. No obstante, recordando a la meseta *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?*, toda experimentación es ante todo un desarreglo *razonado*, un trabajo que se lleva a cabo con sumo cuidado. Luchar “contra el presente” sólo puede hacerse con prudencia para no caer en el agujero negro de una ruptura demasiado abrupta, evitando también que lo molecular sea rápidamente capturado por un deseo del poder.

V

Para Lazzarato, en un diálogo constante sobre todo con el trabajo de Guattari, la política es comprendida y ejercida como una práctica experimental en la medida en que una *verdadera* política es la política del acontecimiento.

No es solamente un compromiso en la urgencia del estar-contra, no es solamente una definición de las “constantes” y de las “invariantes” del ser conjunto. Tanto la urgencia del compromiso como la acción para la igualdad deben subordinarse a una política del acontecimiento, a una política del devenir, a una política concebida como experimentación. El devenir es cuestión de virtualidad y de acontecimientos, pero también de dispositivos, de técnicas, de enunciados, es decir de una multiplicidad de elementos que constituyen un agenciamiento a la vez pragmático y experimental. El devenir implica también la constitución de lo que podemos nombrar, utilizando un término general, como “instituciones” y que no es preciso que se identifiquen con el poder constituido. En efecto, se trata de instituciones paradójicas, puesto que deben ser tan inestables, agrietadas, excéntricas, fracturadas, como los devenires que deben favorecer (Lazzarato, 2006: 186).

El término “institución” en este pasaje nos conduce por nuevos derroteros, lejos de los poderes instituidos, pero también lejos de la lectura habitual de Deleuze y Guattari, que resalta el espontaneísmo, lo anti-estatal, lo rizomático, etcétera. Tal como se nos exhortaba a no confundir la revolución con su historia, resulta de suma relevancia no confundir las posibles *derivas* de lo institucional con su historia o con su pasado de la Institución. La paradoja estriba

en la invitación a pensar la institución en su virtualidad, *contra*, si se quiere, las instituciones actuales. Es posible, en efecto, pensar la institución con grados de variabilidad, de mutabilidad, no sólo como organizaciones fuertemente estratificadas y centralizadas. El porvenir de la institución no se confunde con las instituciones creadas hasta ahora, sobre todo porque el *diagrama* que dispone las relaciones de fuerza donde se inserta una institución posee dos caras: una vuelta hacia los estratos y otra que apunta a las líneas de fuga, a la transformación, al grado de mutación en curso, a las virtualidades latentes en lo actual.

[L]a novedad radical de los comportamientos políticos contemporáneos [...] hace emerger la oposición, el antagonismo, entre dos tipos de instituciones: las instituciones que crean y reproducen el modelo, el patrón, la medida de una mayoría, y las instituciones que crean y repiten las condiciones de la política como experimentación (Lazzarato, 2006: 187).

En la línea que demarca Lazzarato, puede sostenerse que, por ejemplo, otras escuelas y universidades serían posibles a fuerza de cambiar los patrones “molares” que gobiernan la comunidad escolar y universitaria, pero también a partir del examen constante de nuestras prácticas y deseos “moleculares”, examen que ha de permitir interrogarnos por la función que cumplimos en la reproducción de estos patrones que combatimos a nivel molar.

VI

Las ideas aquí expuestas no tienen otra pretensión que ayudar a *prolongar* el tiempo sísmico de la revuelta, buscando expresamente que no sea recuperado o capitalizado por las organizaciones políticas tradicionales, e inclusive aspirando a contaminar esas instituciones con nuevas fuerzas y nuevos afectos que actúan contra el reparto de roles y funciones en la máquina capitalista. La única transformación posible de las formas de vida imperantes viene de la necesidad de pensar estas nuevas instituciones (instituciones experimentales, sin duda) que no constituyen un más allá, sino la propia arquitectura de otro mundo posible.

Referencias

- Deleuze, G. (1996), *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze, G., y F. Guattari (1993), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- (2000), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- Ferreira, J. (2016), “Deleuze y la biopolítica como rostro del capitalismo”, en *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 17, Instituto Internacional para la Filosofía y los Estudios Sociales, pp. 181-204.
- Guattari, F. (2020), *Las luchas del deseo. Capitalismo, territorio, ecología. Escritos para un encuentro 1989-1991*, Pólvora, Santiago de Chile.
- Lazzarato, M. (2006), *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- (2014), *Signs and Machines. Capitalism and the Production of Subjectivity*, Semiotext(e), Los Ángeles.
- Moscoso-Flores, P., y B. Castro-Serrano (2020), “Cuerpos, torsiones y afectos de la revuelta: democracia indómita como crítica a la servidumbre voluntaria”, en C. Balbontín y S. Ricardo (eds.), *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019*, Libros del Amanecer, Santiago de Chile, pp. 168-192.

SEGUNDA PARTE
ARTE Y RESISTENCIA

MÁQUINA DE GORJEAR: ANDAR EN EL COLOR

*Luis Armando Hernández Cuevas**

A modo de introducción.

Superficialidad pictórica, la pintura y la filosofía

¿Seremos capaces algún día de intuir que la pintura y el pensar son dos advenires; dos incidentes que se recrean al afirmar el azar? En cada acontecer la pintura y el pensamiento graban sus síntomas por medio de simulacros. En torno a ello, se puede anotar que sólo en la superficie se desocultan las intensidades cromáticas, y con ellas sus aventuras. En la superficie las intensidades cromáticas despliegan signos; sus síntomas son expresados y, no obstante, tales indicios, en su continuo vaivén, no delinearán otra cosa más que imágenes; simulacros bajo los cuales se exhibe que toda semiología posible de las intensidades cromáticas está destinada a cumplirse exclusivamente en pestaños. Y es que los signos advienen para retraerse.

Resultará pues sorpresivo que desde el primer párrafo de estas líneas en las que se pretende experimentar las resonancias entre la pintura y el pensar se apueste por el desastre (Blanchot, 2019).

* Escuela de Humanidades y Educación, Tecnológico de Monterrey.

Y es que el presente escrito, a pesar de saberse destinado al desastre, lo abraza y soporta con júbilo. Por cierto, resulta ineludible afirmar que este ánimo, producto del desengaño, es heredado del ámbito pictórico, ya que se piensa, es bajo dicho temple como los pintores despliegan los trazos de color. Todo pintor sabe el destino de su obra, cómo es que ésta implica en su exposición la ley misma del desastre. Y a pesar de ello, el pintor embiste el reto por la continua creación. Por la ruina incesante. El pintor no cesa de abrir en su lienzo la experiencia de la catástrofe y del germen que, en su desenlace, implicará la simple superficialidad. Con ello podemos cuestionar: ¿acaso el pensar mismo no está destinado a advenir en la ruina? ¿Por qué continúa el pintor? ¿Por qué persiste el pensador? ¿En aras de qué derrochan sus lienzos, sus pinturas, sus escritos, su vida? Bajo tales interrogantes se explica la realización de este escrito. Asintiendo al impulso de los pintores, así como de los pensadores, las siguientes líneas intentan expresar el gris intensivo inmanente del pensamiento y de la pintura, conociendo de antemano que el trazado del gris es su traición, y más aún, sabiendo que el esbozo del gris acarrea irremediamente el fracaso. Pero no vayamos tan rápido, ahondemos en lo hasta ahora referido.

El título del ensayo que se presenta es *Máquina de gorjear*, nombre que se subtrae de una de las acuarelas de Paul Klee. Nos agenciamos en esta acuarela a consecuencia de que sus colores, líneas y claroscuros interpelan por la experimentación de múltiples expresiones de las intensidades cromáticas. No sobra decir que la *Máquina de gorjear* de Klee se exhibe ante nosotros como una instancia paradójica. Los gorjeos se dibujan como ritmos diferenciales del gris. Son la experimentación del pintor suizo de múltiples espaciotiempos en un solo movimiento. La *Máquina de gorjear* (en su catástrofe) es el simulacro de un sistema. Expresando lo anterior desde otra óptica, puede afirmarse que se intuye, resulta viable pensar la *Máquina de gorjear* como un sistema que, en cada movimiento, en cada expresión, conlleva a la ruina; y no obstante, en cada catástrofe, la *Máquina de gorjear*, como máquina abstracta o máquina del pensar, esboza signos del cuerpo intensivo-cromático, de su insistencia por diferenciarse; por crearse.

No resulta sorprendente afirmar que estas líneas son incitadas por el pensamiento y las afecciones de Gilles Deleuze; en este sentido, con el fin de franquear lo obvio, se quisiera traer a cuenta un pensamiento que el filósofo francés le dirigió a sus oyentes en la clase del

31 de marzo de 1981: “No estoy seguro [...] de que la filosofía haya aportado algo a la pintura. No lo sé. Pero quizás no es así como hay que plantear las cosas. Me gustaría más plantear la pregunta inversa: la posibilidad de que la pintura tenga algo que aportar a la filosofía” (Deleuze, 2007: 21). Que la pintura aporte algo a la filosofía es la apuesta de este ensayo. La pintura como superficie pictórica es pensada como la expresión siempre contingente y azarosa del devenir de las intensidades cromáticas. Tal vez sea desde tal concepción que se perciban sus resonancias con el pensar. La verdad arraigada en el pensar aparece entonces como un trazo siempre aconticemental, como un andar en las intensidades, como un andar en el color.

Sobre el pensar habrá que decir que éste se bosqueja superficialmente en su expresión. El pensar es diagramático. Desafortunadamente, tal superficialidad propia del pensar es evadida. Nietzsche intuye y despliega lo anterior de gran manera en sus textos de juventud. El individuo genera un grandilocuente arte de fingir. El intelecto esconde el cuerpo y sus intensidades; oculta su naturaleza, su indeterminación y estatuto azaroso por un impulso, por una voluntad de verdad a toda costa. El filósofo alemán señala que el lema de la voluntad de verdad es *Fiat veritas pereat vita* (que prevalezca la verdad aunque perezca la vida); impulso por una voluntad de verdad proveniente del pavor al gris; del pánico ante su contingencia y a-moralidad. No se llega a pensar que en la huida misma se niega el cuerpo, y con él, la vida misma y el pensamiento (Nietzsche, 2010: 24). Entonces, la pregunta que resulta imperante realizar es: ¿qué implicaciones tiene negar el fracaso superficial del cuerpo, del gris, por causa de una voluntad de verdad? Se vislumbra entonces que la negación del gris establece instancias que imponen espaciotiempos iguales, inscritos sobre una lógica de reproducción de lo idéntico, produciendo así una sola y misma cromática de interpretación de la superficialidad de la verdad.

Cuando se impone y despliega una sola y misma cromática de interpretación de la superficialidad de la verdad (y con ella del pensamiento), cuando se despliega un solo movimiento pictórico como premisa de intuición estética del yacer en un mundo, se incita a la reproducción incesante del *cliché*. Una sola manera de producción de las intensidades cromáticas, del pensamiento, del gris. Una sola e igual manera de huir, de moralizar el cuerpo cromático, de atrofiarlo mediante líneas estratificadas. Toda expresión del gris bajo el *cliché*, organiza, significa y produce una sola modulación de

subjetividad. La *subjetivación modular* ya no intuye frecuencias diferenciales; una sola transmisión, una sola frecuencia, le obliga a organizar y significar la expresión misma de su cuerpo. El *cliché* es otro modo del desarrollo de esa necrópolis de las intuiciones que Nietzsche piensa como nihilismo.

Regresemos pues a la apuesta por la catástrofe que conlleva a lo superficial. Afirmar el gris, afirmar el pensamiento, es afirmar la superficie y con ella, su ruina. Pintar, por lo tanto, se precisa como una empresa de destrucción, de liberación de las líneas, los colores y los claroscuros. La pintura, en su afirmación cromática, declara su multiplicidad, señalándonos con ello que todo pensar es múltiple, que su devenir múltiple se expresa en simulacros.

La pintura como expresión simple de fuerza plástica, es un modo de ciencia jovial en donde una atmósfera vehemente insta a la creación siempre disímil del cuerpo. La pintura como expresión inmanente de fuerza plástica expresa el *clinamen*. Ese ángulo que rompe con la caída del flujo laminar, y que propaga una turbulencia contingente en la que queda expresado superficialmente el cuerpo. Al afirmar la contingencia del *clinamen*, la pintura rompe con la sobresaturación del *cliché*, con su organización de líneas, con su predisposición a una sola cromática y con el despliegue de una modulación del claroscuro. La pintura, el pensamiento y la filosofía entonces, en su resonancia, intuyen y despliegan una atmósfera que propicia el trazado de un tiempo in-memorial. Ese desastre que según Maurice Blanchot (2019) está del lado del olvido sin memoria.

Como resultado de este pliegue del cuerpo cromático y del pensar sobre sí, la epistemología ya no se contrapone al arte, ya no se piensa como lógica organizativa. El pensar se cuida de su enfermedad nihilista gracias a la afirmación siempre superficial del simulacro estético. Nietzsche (2000) señala que el pensador “auténtico [...] [posee] la fuerza de volver a formular lo ya conocido como algo nunca antes visto y [anuncia] lo general de una manera tan sencilla y profunda que [hace] pasar lo profundo como simple y lo simple como profundo” (2000: 94). Y es que el pintor siempre pinta el gris, su espaciotiempo; y aunque dicho espaciotiempo se precisa como algo ya conocido, en su repetición diferencial, en su simulacro, se muestra como algo nunca visto; se formula de una manera tan sencilla que la profundidad misma se precisa como una profundidad simple. Simpleza profunda del simulacro; simpleza profunda de la superficie.

Pensemos ahora en los gorjeos de la máquina de Klee. Sus gorjeos abren espaciotiempos. Los gorjeos sitúan una verdad superficial en la que se hace patente el (des)ocultamiento del gris. El pintor experimenta en el color; Georges Didi-Huberman nos dirá que *anda* en el color (2014: 16). El pintor es un nómada que erra en el color. La experimentación de los gorjeos del punto gris no busca una meta. La andada en el color es el destino mismo. Klee en la *Maquina de gorjear* crea un objeto en el que el gris se presenta superficialmente; retrayéndose en colores, líneas y claroscuros. En la superficie de la *Máquina de gorjear* se crean lugares; espaciotiempos que mantienen al experimentador en un temple de ánimo digno que le propicia romper con la *analogía común*, para dar paso a una *analogía modular*. Una analogía que tiene como modelo la repetición de la diferencia en sí; una analogía monstruosa de semejanzas desemejantes.

Recordemos entonces el suceso anunciado por Deleuze en sus clases: la posibilidad de que la pintura tenga algo que aportar a la filosofía. ¿Qué aporta la pintura a la filosofía? ¿Será acaso la posibilidad de desplegarse en la superficie siempre en devenir, de propiciar el despliegue azaroso de semejanzas desemejantes? Explorando esta nervadura problemática seguimos cuestionando: ¿qué implica pintar? ¿Qué implica crear conceptos? ¿Qué implica la diagramatización de la superficie en tanto que simulacro? ¿Para qué diagramatizamos?

Con el fin de ir cerrando esta introducción, se afirma que el ensayo parte de la idea de que la superficialidad del pensamiento involucra una andada en el color, lo cual señala que la verdad misma es la expresión histórica y contingente de una andada nómada. La expresión de verdad —en tanto que expresión disímil y en retraimiento de una andada en el color— es el despliegue discontinuo de un solo y mismo fracaso. Un fracaso que abraza y abre la creación. Así pues, a esta multiplicidad de fracasos los nombramos pictóricamente como diagramas. Aboquémonos pues, en estos últimos párrafos de la introducción, a pensar en el concepto de diagrama.

La noción de diagrama incluye la discontinuidad expresada en la andada en el color. Siguiendo a Deleuze, la andada en el color es una andada en el deseo. Deseo que es puro exceso, nunca carencia. *Deseo gris*. En esta andada, nos expresa el filósofo francés, uno experimenta dos fenómenos: la catástrofe y el germen.

La experiencia de la catástrofe resulta imperante para el acto de pintar. La catástrofe es el desmembramiento cromático de la sobre-

saturación del *cliché*. No obstante, uno no puede lanzarse sin más a la catástrofe. El pintor tiene que ser prudente. Deleuze explica que el pintor “no puede pintar sin que una catástrofe afecte en lo más profundo su acto. Pero al mismo tiempo es preciso que la catástrofe sea controlada” (Deleuze, 2007: 26). En este tenor, el filósofo francés nos indica que Cézanne leía a Lucrecio. Cézanne pensaba lo que implicaba experimentarse como *caos irisado*; experiencia del torbellino propiciado por el *clinamen*. En tal afirmarse como caos irisado, el pintor se lanza sobre una tempestad. Tormenta que, como en lo cuadros de Turner, bien puede anular el *cliché*, o bien puede conducir al naufragio. Cuando en la andada en el color, en tanto que catástrofe, se sale adelante, se propicia el nacimiento del color. Tras el gris de la tormenta aparece el arcoíris. Hace falta pasar por la catástrofe para propiciar el germen del color. De ahí que en toda superficie pictórica que cursa la tormenta del gris se exprese, tanto la desfragmentación y el desmoronamiento de todo *cliché*, así como el germen y la expresión del color. Los pintores, al desmoronarse en la catástrofe, desean experimentar el gris para pintarlo; no obstante, al salir, al conquistar el germen creativo, terminan pintado los demás colores.

De lo expresado hasta ahora demos otro paso para acercarnos a la noción de diagrama. El diagrama como superficie es simulacro; es imagen. Imagen de un desastre. El diagrama como imagen es límite. Tras lo dicho, y para no dar más vueltas, traigamos a colación la definición de diagrama de Deleuze (2007):

El diagrama es esta zona de limpieza que hace catástrofe sobre el cuadro. Es decir, que borra todos los clichés previos, aunque fuesen virtuales. Arrastra todo hacia una catástrofe. A la vez, es del diagrama [...] que va a surgir la figura [...]. Diría que llamemos diagrama [...] a esta doble noción alrededor de la cual giramos desde el comienzo: catástrofe-germen o caos-germen (2007: 44).

Ahora bien, habíamos afirmado que todo diagrama es discontinuo. Esto es así en consecuencia a que la pintura –al experimentar siempre lo mismo (el gris), pero de forma diferencial– no se halla sujeta a la causalidad. La discontinuidad del diagrama se hace patente en el hecho de que éste tiene nombre propio, además de estar fechado: Diagrama Klee 1922: *Maquina de gorjear*, tal es la expresión de una repetición diferencial de discontinuidad del gris.

Sé que hasta este momento no se ha hecho explícito qué se percibe o desde dónde se comprende el concepto de punto gris. En este sentido, en estas primeras líneas sólo quisiera expresar que el punto gris es un concepto pictórico de Klee que graba no sólo la multiplicidad cromática en lo Uno, sino también la doble guisa de la noción de diagrama. Sobre esto, Deleuze afirma en su clase del 7 de abril de 1981: “el texto más impresionante es el de Paul Klee, cuando habla de esos dos momentos: el punto gris como caos, y ese punto gris que salta por encima de sí mismo para desplegarse como germen del espacio” (2007: 50).

Expresado lo anterior, quisiera preguntar: *¿qué pinta el pintor?* A lo cual responderemos que el pintor despliega la intensidad de los colores, es decir, pinta las fuerzas. El pintor no pinta formas significantes. No reproduce lo visible. *¿Qué caso tendría pintar lo que ya está ahí, lo que es obvio?* El pintor, nos dirá Deleuze, intenta volver visible lo invisible; de ahí que su empresa presente fallas de origen. Fracasos que, como hemos tratado de hacer patente, son grandes fracasos que, al producir no otra cosa más que simulacros y ficciones, lo “único” que propician es la desfragmentación del *cliché*. *Clichés* que al constituir códigos significantes terminan por organizar la expresión cromática.

De lo anterior que un “cuadro no [tenga] [...] nada que figurar y nada que contar” (Deleuze, 2007: 65). Las superficies pictóricas deforman, esto derivado del hecho de que las intensidades cromáticas, las fuerzas, no tienen forma. Los “pintores son ateos salvajes” (Deleuze, 2007: 68). Los pintores capturan fuerzas, intensidades que componen el punto gris; esa invisibilidad terrible. ¿Cómo es que los pintores capturan estas intensidades cromáticas del gris? Por medio de la modulación. El pintor, en tanto que *subjetivación modular*, se aparta de todo modelo, de toda analogía guiada por la similitud. El pintor, al ya no posicionarse como un sujeto que cae en el espacio, en el tiempo y en la historia, sino que él es el que hace (en su hacer) el espacio, el tiempo y la historia, desfragmenta la *analogía comunista*, definida por la similitud, para afirmar una analogía estética; una *analogía modular* que produce semejanzas desemejantes en su repetición diferencial. El pintor en su andar en el color invita a dejar de participar en la analogía vulgar, para producir semejanzas por medios totalmente diferentes. Podríamos afirmar entonces que el diagrama es modulador. Pintar es modular el gris. Deleuze apunta:

“La modulación es el régimen de la analogía estética” (2007: 153). De tal modo, y ya para brindarle características al diagrama, podemos afirmar que éste: 1) contiene en sí la catástrofe y el germen; 2) fracasa en gran modo en hacer visible lo invisible; 3) su origen siempre diferencial es el gris; 4) se impone la necesidad de desfragmentar todo cliché, esto al deshacer la analogía vulgar (la superficie del diagrama brinda una imagen sin semejanza), y 5) se trata del simulacro (prudente) de un caos-ordenado.

Tras realizar este recorrido sobre la noción de diagrama, regresemos a la pregunta lanzada por Deleuze: ¿qué puede aportar la pintura a la filosofía? Pensemos entonces de nueva cuenta en la *Maquina de gorjear* como un simulacro de sistema del pensamiento. La máquina invita a experimentar catástrofes para que algo de allí surja. Se erige por lo tanto sobre una instancia paradójica. La máquina de gorjear como máquina productora de diagramas, de superficies in-corporales, esboza pictóricamente espaciotiempos discontinuos. Gorjeos pre-significantes, significantes, contra-significantes y post-significantes que dan cuenta del movimiento del deseo inmanente del cuerpo, de sus intensidades, de su cromática (Deleuze y Guattari, 2002: 140). Gorjeos de superficie de una verdad profunda, simple y, no obstante, superficial. La máquina de gorjear como simulacro del sistema del pensar invita a andar en el color, a experimentar el nomadismo, a andar por diversos espaciotiempos históricos en los cuales se ha expresado en signos la sintomatología corporal. De tal modo, la máquina de gorjear se constituye como un *ethos* filosófico que se cuestiona por el modo en el que nos producimos en la multiplicidad del simulacro. La máquina de gorjear invita a cuidar el pensamiento. A no dejarlo caer en el *cliché*. Así, gracias al estudio de la emergencia discontinua de los simulacros, dicha maquinaria apuesta por la desorganización del gris, por la liberación del monocromatismo de la instancia significativa, y por la liberación de las prácticas de subjetivación. La máquina de gorjear como simulacro de sistema, en su instancia paradójica, en su gran fracaso, en su origen diferencial, en su rompimiento con la analogía vulgar y en su superficie caosmótica, invita a recorrer discontinuidades superficiales del cuerpo y, con ello, a destruir sus líneas fijas, sus intensidades estratificadas y su banal modulación.

Señalado lo anterior, sólo resta por hacer un pequeño recuento de lo que se abordará en los siguientes apartados. En el escrito, el cual tiene como subtítulo *Andar en el color*, nos abocaremos a

pensar, por un lado, las piezas constituyentes de la superficialidad diagramática. De ahí que los subapartados sean: el color, la línea y el claroscuro. Como se habrá intuido ya desde los párrafos anteriores, en la parte del color haremos referencia a las intensidades, a las fuerzas, mientras que en el apartado de las líneas se dará cuenta de los límites de las imágenes superficiales, de su endoconsistencia y de su exoconsistencia, y de cómo tales líneas no son más que expresiones contingentes de la constitución misma de los colores; por último, en los párrafos que constituyen el apartado del claroscuro, ahondaremos en la modulación, específicamente en cómo la subjetividad modular enfoca las líneas y los colores superficiales del punto gris, produciendo de este modo su espaciotiempo.

No queda más que afirmar que, como se esbozó en esta introducción, lo dispuesto en estas líneas no es más que un simulacro. Se trata del bosquejo de ideas de superficie. Discontinuidades que sólo buscan tensionar el pensar. En este sentido se espera que, al igual que en la pintura, el ensayo a continuación fracase, y que en su catástrofe logre provocar que algo surja.

Andar en el color

En Rodez, Antonin Artaud le escribe a Henri Parisot:

Cuando recito un poema, no es para ser aplaudido sino para sentir cuerpos de hombres y mujeres, cuerpos, digo, temblando y cambiando al unísono con el mío, mutando como quien muta de la obtusa contemplación del buda sentado, con los muslos acomodados y el sexo gratuito, al alma, es decir, a la materialización corporal y real de un ser integral de poesía (Artaud, 2013: 18).

¿Seremos capaces algún día de escuchar los rumores de estas líneas en la pintura y la filosofía? Las expresiones pictóricas y filosóficas como interpelaciones diagramáticas de intensidades en devenir. Cuerpos mutando en la expresión fracasada de la rítmica cromática del punto gris.

En la apuesta de Artaud por sentir el cuerpo, se intuye que no hay nada más vil que la estratificación del gris por medio de órganos, es decir, de cercados que recluyen los colores; que enclaustran el deseo. El motivo de la poesía —como el de la pintura— será liberar

al cuerpo, hacerlo delirar. Devastar *los juicios de dios* para afirmar un *cuerpo sin órganos*. En *Lógica de la sensación*, Deleuze señala:

El cuerpo sin órganos no carece de órganos, solamente carece de organismo, es decir, de esa organización de los órganos. El cuerpo sin órganos se define por un órgano indeterminado, mientras que el organismo se define por órganos determinados [...]. De ahí el tratamiento cromático del cuerpo, muy diferente del de los colores lisos: habrá un cromatismo del cuerpo, en oposición al monocromatismo del color liso (2002: 54).

Como se hizo referencia en la introducción, otra voz que se suma a lo ahora referido es la de Nietzsche. Así, al igual que Nietzsche y Artaud, en estos párrafos se apostará por una aristocracia cromática-plástica del cuerpo. Los colores son intensidades en lucha que se sobreponen o se rebajan, dependiendo de su función. Pura modulación de fuerza plástica creadora de simulacros que buscan reiterar su diferencia. Nada de forma, más bien formalización, devenir y composición. Y todo esto derivado del estudio de la naturaleza.

Ahora bien, cabe apuntar que tal intuición de partir de la sagacidad de la naturaleza para la experimentación del gris cromático corporal, no sólo fue presentada por Nietzsche, o por Deleuze y Guattari (como queda expresado en *Rizoma*), sino que también determinó los estudios de Paul Klee. Para Klee la configuración de la forma se deriva del movimiento intenso actualizante de ésta. Sólo a partir de ello se comprenden las enseñanzas en el Bauhaus de Weimar sobre las teorías dinámicas de colores y líneas. Lecciones derivadas del estudio del crecimiento y movimiento mismo de las plantas. Tengamos en mente obras como “Flores en movimiento” [*Bewegte Blüten*] de 1926, donde estructuras internas son presentadas en superficie. La sintomatología expresada en el simulacro semiológico de superficie.

En *Teoría del arte moderno*, Klee escribe: “[el] diálogo con la naturaleza sigue siendo para el artista condición *sine qua non*. El artista es hombre; es él mismo naturaleza, trozo de naturaleza en el área de la naturaleza” (Klee, 2008: 43). Cuerpo, gris, naturaleza que muta en su devenir, en su constante salto y actualización. Experimentación constante del salto del gris en colores y de su composición rítmica en figuras límite. Eggelhöfer (2013) nos cuenta que, desde la infancia, Klee se ocupa de la naturaleza a tal grado que convierte las leyes de ésta en el fundamento de su producción pictórica.

Klee, tras superar la mera imitación de la naturaleza, es decir, traspasando la línea de la mera reelaboración de copias, logrará simplificar su quehacer al esbozar en sus trazos la configuración cromática por medio de elementos simples, pero inscritos en intensidad. Eggelhöfer afirma:

La observación, hecha en su viaje a Italia, de que las leyes del crecimiento que imperan en las plantas también rigen su configuración, marcó la visión analítica del universo vegetal propia de Klee. No sólo enseñaba a sus alumnos a adentrarse en lo interno para entender lo externo sino que su propia actitud artística se caracterizaba por ese mismo planteamiento (Eggelhöfer, 2013: 174).

Sintomatología (interior) y semiología (superficie). Movimiento doble de configuración rítmica dispuesta sobre los diagramas contingentes, y todo bajo el estudio de la sagacidad de la naturaleza.

El rodeo hasta ahora realizado nos sirve para introducir una parábola empleada por Klee, la cual es manejada por el pintor para hablarnos sobre su quehacer. Se trata de *la parábola del árbol*; en ella Klee (2008) nos afirma que el artista crea un mundo heterogéneo, el cual es imaginado como la multiplicidad propia de los ramajes de un árbol. En el ramaje (como obra) el artista se orienta, e incluso es capaz de ordenar el flujo de los simulacros. El entrecruce del ramaje multicolor es el tronco (el artista). Y más allá del tronco, encontraremos las raíces (gris), región desde la cual emana la savia que penetra al tronco (intensidades). Nadie esperaría que el ramaje se exprese bajo el modelo de la raíz. El ramaje se expande en todas direcciones, es desemejante al orden de las raíces. Se podrá imponer entonces al artista el carácter de falsificador del orden de la verdad. Pero él, como tronco, sólo recoge la savia que brota de las profundidades. Ni amo, ni siervo. El artista, gracias a la intuición de la sagacidad de la naturaleza, intuye cómo la savia —*la intensio* del cuerpo sin órganos— pasa por él. El pintor, y el filósofo, son cruzados por la intensidad de la savia para crear en el orden plástico obras; diagramas de ramajes que no se ajustan a modelos y a copias. Se trata de la inversión cruel del platonismo; de la afirmación del simulacro. En *Lógica del sentido* Deleuze expresa:

Invertir el platonismo significa entonces: mostrar los simulacros, afirmar sus derechos [...]. El problema ya no concierne a la distinción Esen-

cia-Apariencia, o Modelo-copia. Esta distinción opera enteramente en el mundo de la representación: se trata de introducir la subversión en este mundo, “crepúsculo de los ídolos” (2005: 304).

Frente a la necesidad de imponerle al artista el carácter de falsificador, esto al pensar que *sólo lo que parece difiere*, el artista afirma que *sólo las diferencias se parecen* (Deleuze, 2005). La savia como intensidad produce en su diferencia la rítmica del ramaje; la expresión diferencial de diagramas. De ello que Klee (2008) exclame: “[en] la obra de arte, que hemos comparado con el ramaje, se trata de la deformación que impone el paso al orden plástico con sus dimensiones propias” (2008: 21). Rigurosidad an-exacta del diagrama. Exactitud multilateral que se expresa en tres nociones del orden de la pintura: el color, la línea y el claroscuro.

Color

Siguiendo las intensidades de Klee (2008), apelemos por lo que él denomina *la resurrección de la naturaleza en los trazos cromáticos*. Tal repetición diferencial, en tanto que resurrección, nos arrastra a preguntarnos por la génesis del color, por la genealogía del cuerpo cromático; y es que, como nos lo hace patente el artículo “Deleuze, color y cosmos-Klee”, “los colores al remitir a una dimensión fisiológica presuponen un cuerpo” (Martínez, 2018: 235). Para Klee, pensar en la génesis del color implica pensar en el círculo cromático. Un círculo en movimiento, en devenir, que da cuenta del modo en el que los colores se relacionan. A tal círculo cromático –del cual en su intensidad se experimenta en el centro el gris–. Klee lo denomina *ethos* cromático o huevo. Un *ethos* genético en el que uno se maravilla de la intensidad, y en el que uno aprende a instruirse acerca del modo en que los colores luchan y se tensionan entre sí para expresarse.

Klee se cuestiona por la naturaleza del color puro y se pregunta cuál sería el símbolo más adecuado para él, a lo cual responde que sería el círculo. Ese símbolo en el que colores primarios y secundarios son emplazados y dan juego a la puesta en escena de las relaciones cromáticas, esto hasta arribar a su fusión en el devenir del gris. En *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze afirma sobre la genealogía: “Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia del origen” (2008: 9); así pues, se intuye que

genealogía y resurrección apelan a un mismo movimiento. Un continuo devenir entre catástrofe y germen en el que, por medio de saltos, el caos salta al orden; un orden siempre superficial creador de sentido.

El superhombre nietzscheano, el genealogista, encuentra entonces grandes resonancias con el personaje conceptual de *el iniciado* de Klee (2008), quien, desde la intuición del pintor suizo,

presiente el punto original de vida. Posee algunos átomos vivientes, posee cinco pigmentos vivos: los elementos de forma y conoce un pequeño sitio gris desde donde puede lograr el salto del caos al orden. Él presiente lo que es la creación. Tienen algunas ideas sobre el acto original. Es hábil en hacer entrar las cosas en el movimiento de la existencia y, movilizado él mismo, volverlas visibles (2008: 54).

Volver visible una visión secreta implicará experimentar, es decir, andar en el color.

Arribamos entonces a la necesidad de traer a cuenta, por medio de una paráfrasis, la conocida *Nota sobre el punto gris* de Klee (2008: 55-56.). Nota en la que el pintor afirma: la balanza como círculo cromático, como *ethos*, halla su orden en un centro siempre imponderable e incalculable. Un fundamento infundado, paradójico. El gris, concepto no conceptual de la no-contradicción, es el elemento genético-genealógico de la resurrección. Este deviene y muere; origen y destino. En él los colores, las líneas y el claroscuro saltan para expresarse sin una pre-ordenanza. Sentido, lugar, vacío y espacio se juegan su expresión en el azar de la regla compuesta en el salto mismo. Salto siempre singular del gris. De lo anterior que el gris jamás se exprese como tal. El gris late en todos los colores, es así como el gris se (des)oculta. El pintor suizo señala: “jamás emplear el gris, sino solamente los componentes del gris, los colores complementarios. El gris ya se encuentra ahí, el gris aparece por sí mismo. [...] Consecuencia: ¿el mundo en gris sobre gris? Menos aún: el mundo como gris único, como nada” (Klee, 2008: 52). El gris, su intensidad, su cuerpo, como el no-lugar de la cosmogénesis. Origen y distanciamiento del origen. Afirmación de la creación y de su expresión siempre falsa. Sobre ello Klee postula: en el arte “queremos ser exactos, sin serlo unilateralmente” (2008: 53).

Dispuesto lo anterior, hagamos resonar, una vez más, la posibilidad lanzada por Deleuze el 31 de marzo de 1981: la posibilidad de que la pintura tenga algo que aportar a la filosofía. Así pues, que la

filosofía, con sus gorjeos conceptuales declare una exactitud no unilateral, implica para el filósofo el ser capaz de sentir diagramáticas en devenir, con las cuales el pensador adquiere la posibilidad de crear, de liberar los colores en tanto que intensidades; es decir: de pensar. El pensador desfragmenta la estratificación histórica significativa (los *clichés*) para componer teorías dinámicas.

Marianne Keller Tschirren (2013) nos relata que, en abril de 1914, durante una estancia en Túnez, Klee anotó la siguiente experiencia en su *Diario*: “El color me posee. No tengo que tratar de capturarlo. Me posee por siempre, lo sé. Ése es el sentido de la hora dichosa: yo y el color somos uno. Soy pintor” (Klee, 1914, cit. en Tschirren, 2013b: 147). El pintor anda en el color; es un nómada que recorre intensidades. La jugada del pintor es producir una catástrofe tal que le permita experimentar los constantes saltos del gris, para así poder expresarlos en simulacros. De lo anterior que las pinturas, lejos de ser un producto, sean acontecimientos en los que subyace el destino y el origen del gris. Si pensamos la andada en el color bajo la parábola del árbol, el pintor asume su catástrofe para ramificar el éxtasis de un sentido vacío que expresa un lugar y un tiempo jovial. Las ramificaciones son gorjeos que ascienden y descienden, que se enroscan y se despliegan, que se aligeran y se hacen pesados, en su siempre azarosa composición. Es a tales límites a los que denominamos junto a Klee como líneas.

Línea

La línea es cromática y forma parte de la resurrección de la naturaleza. Como se esbozará en los siguientes párrafos, la línea es un *umbral de transducción* entre las intensidades, es decir, entre los colores. La línea es un límite rítmico, por lo que de algún modo hace resonar el ámbito musical en la pintura, esto al tensionar las resonancias para constituir umbrales. En tal tensión, la línea expresa figuras, las cuales en ninguna circunstancia deben pensarse como formas acabadas. Y es que la figura siempre está en formación. Se trata de un devenir de tensiones multilaterales. La línea, y con ella la figura, expresan cómo lo accidental se constituye como la esencia, rompiendo así con toda imagen dogmática del pensamiento donde la copia termina por representar los modelos. Pero no vayamos tan rápido, y dispongámonos a desmenuzar lo anterior, y, para hacerlo,

traigamos a cuenta los legajos escritos por Klee entre 1921 y 1922 en el Bauhaus.

En la *Teoría de la forma pictórica* se manifiestan las primeras lecciones que el pintor suizo le dedicó al medio pictórico de la línea. En estos legajos Klee hace patente que la forma nunca es, sino que siempre deviene. En este sentido, nuestro pintor no dejará de recalcar que “lo que importa a la hora de enseñar es transmitir el devenir de la forma. [...] [Y para] ello [,] es necesario el movimiento entre dos polos opuestos, como el caos y el cosmos” (Eggelhöfer y Tschirren, 2013: 49). Así pues, además de resaltar el hecho de que en pintura resulta imperante pensar y trabajar el gris, Klee hace patente que, en pintura, más allá de buscar la forma, se busca la función, es decir, la figura.

Recordando los estudios sobre las plantas, y con ellos, la parábola del árbol, se hace patente que Klee se posiciona en la elaboración de composiciones pictóricas vivas donde se haga patente la función. Sobre ello, Eggelhöfer y Tschirren escriben:

Klee destaca en las lecciones del 27 de noviembre y 4 y 11 de diciembre de 1923 la importancia del movimiento en la configuración: lo que caracteriza a la forma es el camino que lleva hasta ella, la conformación. Para ilustrar esto expone algunos ejemplos concretos de configuración viva: las figuras sonoras de Chladni (2013: 52).

Las figuras sonoras de Chladni, como esos patrones que se forman en sustancias granulares gracias al ritmo dispuesto en una superficie plana, es una parábola más desde la cual se hace patente cómo es que Klee piensa la figura en tanto que composición vibracional de ritmo. Bajo la parábola de las figuras sonoras de Chladni, podemos percibir cómo para Klee el ámbito musical resuena en la pintura. Sobre esto Tschirren nos recuerda:

Paul Klee no fue sólo pintor, sino también un excelente violinista. No extraña, por tanto, que el ritmo, elemento determinante en el ámbito musical, cobre expresión en sus obras de arte. La repetición de elementos pictóricos concretos y la subdivisión regular del plano se pueden entender tanto en un contexto estructural como teórico-musical (2013a: 127).

Así pues, la parábola de las figuras sonoras de Chladni nos da cuenta de cómo es que el devenir vibracional de los colores constituye figuras en devenir. Se trata de una polifonía plástica. Téngase presentes cuadros como *Hauptweg und Nebenwege* [*Camino prin-*

cipal y caminos secundarios], *Schichtungs-einbruch* [*Ruptura de la estratificación*], *werdende Landschaft* [*Paisaje en devenir*], *Feld-rhythmen* [*Ritmos de los campos*], donde los elementos plásticos presentan analogías con motivos musicales. De igual modo, recordemos que Klee ofrecía ejemplos a sus alumnos en el Bauhaus de ritmos de la naturaleza, de ritmos culturales, de ritmos humanos (respiración, latidos, marcha), etcétera. Y, no obstante, también tengamos presente que Klee apreciaba un inconveniente en la obra musical, que la obra pictórica no tenía: la posibilidad de elaborar una lectura diferencial de la obra misma. Sobre ello el pintor nos refiere:

La obra musical tiene la ventaja de ser percibida exactamente en el orden de sucesión en el cual ella ha sido concebida, pero, durante audiciones repetidas, el inconveniente de provocar cansancio por el retorno regular de las mismas impresiones. La obra plástica presenta para el profano el inconveniente de no saber por dónde comenzar, pero, para el aficionado sagaz, la ventaja de poder variar abundantemente el orden de la lectura y de tomar conciencia así de la multiplicidad de sus significaciones (Klee, 2008: 39).

Derivado de lo anterior, Klee jugará con las diferentes formas de organización de los planos pictóricos. Organizaciones homófonas y polífonas de los planos serán puestos en tensión y juego con el fin de deshacer las estratificaciones.

Retomando ideas dispuestas en párrafos anteriores, en específico las nociones de catástrofe, germen y punto gris, se divisa en esta práctica vitalista de la pintura, que la génesis misma de la figura es movimiento, génesis, devenir. El 8 de enero de 1924, reflexionando sobre sus clases y trabajo, Klee escribe: “La conformación determina la forma y por tanto está por encima de ella. Por eso la forma nunca ni en ningún lugar [...] debe ser considerada un resultado, un final, sino génesis, devenir” (cit. en Eggelhöfer y Tschirren, 2013: 56). Contamos entonces ya con los elementos necesarios para experimentar la noción de figura en el pensamiento de Klee (2008):

La teoría de la configuración se ocupa de los caminos que conducen a la figura (forma). Se trata desde luego de la teoría de la forma, pero poniendo el acento en los caminos que conducen a ella. La palabra configuración caracteriza lo que acabo de decir mediante su terminación. “Teoría de la forma”, como se suele denominar, no tiene en cuenta ese acento en las condiciones previas y en los caminos que conducen hasta

ella. Teoría de la conformación es una expresión demasiado inusual. Además, en su sentido más amplio, el término configuración conecta claramente con la idea de las condiciones previas que la fundamentan. Es una razón más para decantarnos por él. Por otra parte, “figura” (frente a forma) significa también algo más vivo. La figura es más una forma basada en funciones vivas. Función resultante de funciones, por decirlo así (2008: 50).

La *con-figuración* es la experimentación de las huellas de la constitución contingente de las líneas en tanto que umbrales de resonancia rítmica. Se trata de la experiencia de la sintomatología del gris, de sus ritmos, y de cómo es que éstos expresan umbrales. Estudio de las condiciones previas del movimiento de lo vivo. La configuración como la expresión del devenir de la forma implica un estudio inmanente y funcional del círculo cromático. Exhibición de la pintura como una embriología dispuesta sobre procesos tensionales creadores de límites.

A todo esto, resulta pues necesario –pensando junto a Deleuze en la posibilidad de que la pintura tenga algo que aportar a la filosofía– hacer resonar esta andada en el color (en tanto que configuración rítmica, es decir, en tanto que líneas de individuación) con el pensamiento de Gilbert Simondon. Esto en consecuencia a que, sus conceptos (resonancia, endoconsistencia y exoconsistencia) nos dan otro cariz sobre los procesos de configuración rítmica de las líneas.

Simondon (2013) lanza en su escrito *La individuación* una fórmula: *fundar una epistemología, antes que toda lógica*. Dicha fórmula se asienta en la idea de Simondon de romper con todo esquema abstracto del pensamiento, para de este modo abrir la epistemología a un pensamiento moviente. Simondon como filósofo vitalista dirige su maquinaria conceptual en contra de las teorías hilemórficas; teorías que separan abstractamente la materia y la forma, apostando con ello por una primacía que bien puede recaer en la materia, o bien puede recaer en la forma. Frente a cualquier lógica derivada del esquema hilemórfico, Simondon afirma regímenes de fuerzas, los cuales contienen una resonancia interna y externa que les permite adquirir caracteres topológicos bien definidos. Se trata de un sistema energético en devenir en donde la materia vehiculiza la energía, mientras que la forma modula la distribución de energía a partir de la resonancia interna.

De tal modo, lo que se quisiera recalcar es que, al igual que junto a Klee y Deleuze hemos hablado sobre las partes constituyentes del diagrama, junto a Simondon se hablará del principio de individuación como un proceso contingente de expresión de materia y forma, todo a partir de condiciones energéticas que crean límites en su relación endoconsistente (en el interior) y exoconsistente (en el exterior). De tal modo la individuación aparece como un umbral tensional en continuo devenir intensivo. La línea de la materia-forma implica una operación intensiva en donde en el límite (el cual se encuentra en un constante devenir) hay un proceso de intercambio (de transducción) de energía. Simondon habla de procesos ontogénéticos, de *haecceidades* funcionales que se expresan aconticamente, y de una consistencia activa de la individuación en singularidades contingentes. La individuación implica, por lo tanto, ser estudiada en su expresión genética, expresión donde se crean topologías limitantes a partir de resonancias internas y externas que en sus umbrales gestan intercambios de condiciones energéticas.

La fórmula *fundar una epistemología, antes que toda lógica*, involucra, por lo tanto, fundar una epistemología contingente y sensorial que estudie la ontogénesis de la individuación en su expresión diferencial, haciendo hincapié en las resonancias internas y externas productoras de umbrales, cuestión que resuena en la producción diagramática, dispuesta principalmente en la conformación de líneas. Y es que Klee nos señala: “[el] movimiento es en realidad norma. Y si el movimiento es en realidad norma, entonces la dinámica también es norma. Norma significa estado habitual. Por consiguiente, el estado habitual de las cosas en el espacio cósmico es: el estado de movimiento” (2008: 112).

Tal estado de movimiento cromático, crea umbrales de individuación; formas que –si seguimos la fórmula de Simondon– habrá que estudiar bajo una epistemología sensorial que posibilite vislumbrar que los límites son producidos en una misma expresión diferencial del cuerpo, a partir del ámbito resonante-tensional de sus intensidades.

Así pues, un modo de recorrer lo hasta ahora dispuesto, es pensar que los diagramas, como expresiones superficiales del cuerpo, configuran el círculo cromático, no a partir de formas esenciales pre-dadas, sino que las formas mismas son funcionales en tanto que se constituyen como umbrales tensionales de los colores, los cuales en su endo y en su exoconsistencia traspasan intensidades y expresan en su superficie procesos contingentes de individuación. De ahí

que haya líneas variadas, umbrales que en su función crean formas diversas (círculos, triángulos, cuadrados, rectángulos, etcétera). Expresión pura de devenir.

Con ánimo de cerrar este apartado, recordemos que la catástrofe y el germen experimentado por el pintor en la producción de diagrama implica, en términos de Klee, “¡remontar del Modelo a la Matriz!” (Klee, 2008: 30). Experimentación de ese círculo cromático que en su expresión tensional y siempre contingente con-figura formas. Funciones de resonancia y de traspaso de intensidades límite. Tal expresión ontogenética diferencial de individuación, que no concede a lo in-móvil el estatuto de lo verdadero, implica ser capaz de apreciar la *naturaleza naturante* en tanto que devenir intensivo. Es entonces cuando el simulacro es afirmado, ya que lo accidental pasa al rango de esencia, cuestión que no sólo termina por romper con el estatuto causal y determinista de esquemas in-móviles, sino que además posibilita pensar que la génesis se expresa en el devenir, en una duración continuada que termina haciéndonos afirmar (como pintores y filósofos) que todos los límites tuvieron, tienen y tendrán atributos diferenciales.

Clarooscuro

La resurrección de la naturaleza implica estudiar la modulación de los clarososcuros. Sobre la modulación habrá que afirmar que ésta pertenece a la polaridad propia de la resonancia interna y externa expresada en la individuación. Para ir ponderando tal conceptualización, retomemos a quien en *Lógica de la sensación* expresa: “La pintura moderna empieza cuando el propio hombre no se vio del todo como una esencia, sino más bien como un accidente” (Deleuze, 2002: 125-126). Dejar de identificarse con la esencia, para afirmarse como accidente, se constituye como el principio bajo el cual rompemos con el Yo, para afirmarnos en tanto que *subjetivación modular*. La modulación implica, por lo tanto, tipos de movimientos, de gradación, bajo los cuales la subjetivación modular frecuenta insistencias del gris. Mientras (spinozianamente) seamos más capaces de andar sobre múltiples frecuencias, ampliando así nuestro recorrido en el deseo, en mayor medida experimentaremos ese *ethos* cromático al que, junto a Klee, hicimos referencia.

El claroscuro le señala al pintor que las singularidades se desenvuelven en movimientos alternativos de ascensos y descensos en el blanco y en el negro. La afirmación del claroscuro como modulación da cuenta de que, cuando experimentamos la expresión del gris, nos modulamos azarosamente en las mismas intensidades cromáticas. Sobre tal gradiente modular, Klee afirma que se vierte en dos vías: la vía inferior, la cual produce formas estáticas, y la vía superior, la cual pasa por el orden dinámico. En las graduaciones modulares uno tiende, o no, a la estratificación del color y de las líneas. En palabras de Klee:

En la vía inferior, sometida a la gravitación terrestre, residen los problemas del equilibrio estático, cuya divisa podría ser “permanecer de pie contra todas las ocasiones de caer”. A las vías superiores conduce la aspiración de franquear las ligaduras terrestres para alcanzar, más allá de nadar y el volar, la libre movilidad (2008: 45).

El claroscuro le debe permitir al pintor producir movimientos dinámicos capaces de expresar la multiplicidad de las ramificaciones. El pintor como tronco que experimenta la savia de la raíz es un tronco modular. Un tronco dinámico que afirma la génesis, es decir, la resurrección diferencial de la naturaleza.

Hablaremos entonces de una tragedia modular. Deleuze (2008) expresa en *Nietzsche y la filosofía*:

Lo trágico no se halla en esa angustia ni en el mismo hastío, ni en una nostalgia de la unidad perdida. Lo trágico se halla únicamente en la multiplicidad, en la diversidad de la afirmación como tal. Lo que define lo trágico es la alegría de lo múltiple, la alegría plural. [...] Trágico designa la forma estética de la alegría [...]. Lo trágico, es alegría (2008: 29).

Se nos presenta entonces la idea de que el claroscuro es la afirmación de la alegría trágica en tanto que multiplicidad. Alcanzar la libre modalidad modular para experimentar múltiples cromáticas del gris y de sus figuras. Klee tenía un gran símbolo para expresar lo hasta ahora referido: la flecha (Klee, 2008: 111).

Pintura y filosofía. Andar en las intensidades

Con el fin de presentar una mínima conclusión de este ensayo, se puede afirmar que andar en el color implica una aventura intensiva

en la que también se despliega el pensar. El problema reside en cómo extender el pensamiento, en cómo atravesar colores, umbrales y modulaciones, esto a pesar de contener en sí esa imposibilidad de experimentar el gris. Así, tal imposibilidad se presenta como lo trágico. Se retorna entonces a aquello que en la introducción de este ensayo denominamos como un saber que se sabe destinado a fracasar. Y a pesar de todo ello, Klee nos hará apostar por la exigencia de darnos alas; por dotarnos de flechas, sabiendo que el único consuelo es que logremos desfragmentamos un poco más. Erramos, y ante ello lo que se puede apuntar es que, formándonos como seres errantes, creamos. Klee expresa que hay que devenir formas inéditas del yo; formas desconocidas de modulación (2008: 46). Ser capaz de realzar el mundo de la diferencia siendo conducido a repetir lo irrepitible, a reunirse en un mismo lugar como una comunidad sin comunidad; una comunidad de modulaciones, de claroscuros y de multiplicidad.

Cerremos pues este escrito, y para hacerlo reunamos los tres elementos que nos dan cuenta de la expresión azarosa del diagrama y, por ende, del pintar y el pensar. Así pues, hay que apuntar que todo diagrama es cromático; es una multiplicidad de simulacros generados del salto contingente y accidental del punto gris. En su cromática, el gris deviene intensidad, y tal intensidad múltiple, tales colores, constituyen –en metaestabilidad– umbrales tensionales; líneas que marcan los atributos del cuerpo. Estos colores y estas líneas son moduladas por singularidades. Los atributos son captados por frecuencias. Se trata del claroscuro; una modulación del gris que no deja de ser cromática, y que no deja de saltar junto al gris.

El diagrama en tanto que color, línea y claroscuro, en cuanto repetición diferencial, en su resurrección, rompe con la representación y con ella, con la analogía común inscrita en un modelo de semejanzas semejantes. La producción diagramática estudia la semiología diferencial, es decir, los simulacros producidos por intensidades contingentes de la nervadura del cuerpo (síntomas). De ahí que Deleuze postule que la “pintura se propone directamente despejar las presencias que hay debajo de la representación, más allá de la representación” (Deleuze, 2002: 58). Ello implica romper con el *cliché*, despejar las similitudes. Con una gran parábola, Deleuze nos señala que “sería un error creer que el pintor trabaja sobre una superficie blanca [, esto en consecuencia a que la] superficie está ya por entero investida de clichés con los que tendrá que romper” (2002: 21); el lienzo en blanco es un lienzo lleno de *clichés*, de modo que la pro-

blemática del pintor no reside en cómo comenzar la pintura, puesto que ésta ya se encuentra siempre iniciada. El problema es: ¿cómo salir del *cliché*? El pintor, para desarrollar su tarea desfragmenta su yo en tanto que *cliché*, para así experimentarse como subjetivación modular (catástrofe). Experimentando la multiplicidad del claroscuro, el pintor vive el movimiento del devenir de los atributos del cuerpo, es decir, las líneas, además de las intensidades en tanto que colores. El pintor, por ende, experimenta ritmos, gorjeos del punto gris. Deleuze nos expresa:

La unidad del ritmo, en efecto, sólo podemos buscarla allí donde el propio ritmo sumerge en el caos, en la noche, y donde las diferencias de nivel están perpetuamente batidas con violencia. Más allá del organismo, pero también como límite del cuerpo vivido, hay eso que Artaud ha descubierto y nombrado: cuerpo sin órganos (2002: 51).

El pintor diagramatiza ritmos. El pintor traza los gorjeos del gris. “La coexistencia de todos los movimientos en el cuadro: eso es el ritmo” (Deleuze, 2002: 40). De ahí que pensemos la *Máquina de gorjear* como un simulacro de sistema de la pintura, de la filosofía y por ende del pensar. Trazo de simulacros que rompen con el *cliché*. Se anda en el color, como se anda en las intensidades del pensar. Se experimentan los pensamientos tal y como se experimentan las líneas. Se modula el claroscuro a favor de una experiencia de desfragmentación y de apropiación modular. Todo ello para generar figuras deformantes, cuerpos deformados.

Nuestro filósofo se pregunta: “¿Cómo podrá suficientemente la sensación dar media vuelta sobre sí misma, aflojarse o contraerse, para captar en lo que nos da las fuerzas no dadas, para hacer que se sientan fuerzas insensibles y elevarse hasta sus propias condiciones?” (Deleuze, 2002: 43).

Y es que la pintura pliega la figuración y la similitud; podríamos afirmar que pliega la representación, para producir andadas en el color. El pliegue del diagrama es un pliegue nómada. Del tal modo, espero se logre intuir ya con una crecida intensidad esa posibilidad punteada por Deleuze de que la pintura tenga algo que aportar a la filosofía. La pintura invita al pensamiento a experimentar los ritmos; los gorjeos del devenir, expresos siempre en simulacros. Todo ello a partir de colores, líneas y claroscuros que se repiten diferencialmente en la resurrección del color. El diagrama,

tanto el pictórico como el del pensar mismo, es la experimentación de la catástrofe y el germen. En este sentido, reformulando algunas de las preguntas lanzadas con anterioridad, podríamos cerrar dejando abierto este escrito cuestionando: ¿cómo salir del *cliché* de la representación para realizar la tarea del pensar? ¿Cómo generar la experiencia de la catástrofe y del germen en tanto que resurrección del punto gris en el pensamiento, para con ello plasmar planicies conceptuales? ¿Cómo experimentar la génesis del color de la cual emerge el pensamiento? Tal vez la manera de zanjar estos cuestionamientos la hallemos vinculando el último texto conjunto de Deleuze y Guattari: *¿Qué es la filosofía?*, en el cual se nos señala que lo que define al pensamiento –tanto en el arte como en la filosofía (sin olvidar la ciencia)– es que éste afronta el caos para trazar un plan y, con ello, crear. Del tal modo, tal vez una forma de comprender las resonancias entre la filosofía, la pintura y el pensar sea rumiando que, si en la pintura hay punto gris, líneas y colores, en la filosofía hay un plano de inmanencia, personajes conceptuales y conceptos. Sublime inclinación; el pensar como trazos singulares en los que se gesta el desastre. Una gran máquina abstracta. Una cartografía. Una máquina de gorjear.

Referencias

- Artaud, A. (2013), *Para terminar con el juicio de dios. El teatro de la crueldad*, El cuenco de Plata, Buenos Aires.
- Blanchot, M. (1992), *El espacio literario*, Paidós, Barcelona.
- _____ (2019), *La escritura del desastre*, Trotta, Madrid.
- Deleuze, G. (2002), *Lógica de la sensación*, Arena, Madrid.
- _____ (2005), *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona.
- _____ (2007), *Pintura. El concepto de diagrama*, Cactus, Buenos Aires.
- _____ (2008), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, G., y F. Guattari (2002), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- _____ (2009), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- Didi-Huberman, G. (2014), *El hombre que andaba en el color*, Abada, Madrid.
- Eggelhöfer, F. (2013), “Naturaleza”, en *Paul Klee: maestro de la Bauhaus*, Fundación Juan March, Madrid, pp. 173-204.

- Eggelhöfer, F., y M. K. Tschirren (2013), “Teoría de la configuración pictórica”, en *Paul Klee: maestro de la Bauhaus*, Fundación Juan March, Madrid, pp. 49-124.
- Klee, P. (2008), *Teoría del arte moderno*, Cactus, Buenos Aires.
- Martínez, S. (2018), “Deleuze, color y cosmos-Klee”, en *Trans/Form/Ação*, vol. 41, núm. 1, Universidade Estadual Paulista, pp. 223-248.
- Nietzsche, F. (2000), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- (2010), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid.
- Simondon, G. (2013), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Jérôme Million, Grenoble.
- Tschirren, M. K. (2013a), “Ritmo”, en *Paul Klee: maestro de la Bauhaus*, Fundación Juan March, Madrid, pp. 127-146.
- (2013b), “Color”, en *Paul Klee: maestro de la Bauhaus*, Fundación Juan March, Madrid, pp. 147-172.

EL ESTILO LITERARIO-FILOSÓFICO: ENTRE NIETZSCHE Y DELEUZE/GUATTARI

*Pablo Lazo Briones**

Los grandes filósofos son también grandes estilistas. El estilo, en filosofía, es el movimiento del concepto.

Gilles Deleuze

Ficción, estilo y lenguaje

Hablemos en primer lugar de una ficción para comprender el flujo de un estilo literario-filosófico. Una expedición de un grupo de investigadores liderado por el profesor Gilles De l'yeuse, arriba finalmente, después de cuarenta años de periplos que se adivinan exquisitos por las Tierras del Bienestar, al País de los Moléculas. Uno de los integrantes de esta extraña expedición, nos cuenta su relator, es el novelista Mr. Batler, quien también es aficionado a la ciencia. Este novelista-científico sostiene que el mundo puede ser explicado al ficcionalizarlo, ya que el conocimiento no es otra cosa que la deformación del mundo. Él es quien bautiza a los habitantes del País

*Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana.

de los Moléculos como tales, pues siempre son “átomos” (individuos o instituciones, funciones y operaciones) que se presentan en el enlace molecular con otros átomos. Los moléculos son enlaces indiscernibles de relaciones de relaciones de estos átomos; por ejemplo, el “átomo-consumo” no deja de relacionarse con el “átomo de signo de votante” que se enlaza a su vez con el “átomo-cuerpo”. Forman así “emparejamientos” y compuestos complejos que a los miembros de la expedición les parecen una “pintoresca forma de vida”, pero que a ellos mismos no les provoca el menor orgullo, pues todo su tren de vida consiste en querer “agujerear y corroer” nostálgicamente los muros que los contienen: las dependencias salariales, las afiliaciones políticas, su idea de fidelidad de matrimonio, la disciplina escolar. El mejor amigo del profesor Gilles De l’yeuse, nombrado sencillamente Félix en la relatoría, profundamente “afecto a problemas de política revolucionaria”, se empeña infatigablemente en explicar los extraños comportamientos de los moléculos. “Corría de aquí para allá” y organizaba incansablemente encuentros, escribía artículos de urgente publicación, su entusiasmo deja sorprendido al profesor. Para Félix lo que más sorprende de la organización social de los moléculos es que su vida aparentemente no tiene *afuera*, todo en su mundo es un conjunto cerrado de sujeciones, un universo absoluto de enlaces de enlaces de enlaces de enlaces que los someten y ni siquiera se dan cuenta de ello. “Están en un mundo pospolítico, Dr. De l’yeuse”, cuenta el relator que le gritaba eufórico Félix, quien agregaba que hasta los intentos de resistencia como estrategias de poder en este mundo, sólo servían para intensificar o atenuar los compuestos de los moléculos, pero nunca para salir de ellos: si se atenuaba una relación de poder, esto sólo servía para que se intensificara una relación de autoridad o de capital monetario o de costo-beneficio. Era “cosa de locos”. Cuando escuchaba estos razonamientos, el Dr. Gilles De l’yeuse no salía de su asombro, de un “estado de fantasía permanente” que impulsaba más que ninguna otra cosa su afición por la filosofía. Por esta razón, termina su relato con una aseveración hiperbólica y fascinante que da cuenta de su impresión de llegada al País de los Moléculos: “Durante esos primeros días, soñé el proyecto megalómano de reescribir la historia completa

de la filosofía, no como una historia del pensamiento, sino como una historia de la percepción alucinada” (Deleuze, 2017: 9).¹

Este extraño relato aparece como prólogo del tomo II de *Derrames. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, que contiene las clases que impartió G. Deleuze a fines de 1979 e inicios de 1980 en la Universidad de Vincennes. En este contexto, ¿es el profesor Gilles De l’yeuse el seudónimo del profesor Gilles Deleuze? ¿Es su recreación ficcional? ¿Es el “País de los Moléculas” una metáfora de nuestra sociedad hiperdinamizada en sus relaciones de disciplinamiento y control, explotación y desesperación, en donde no se puede hacer resistencia a uno de sus términos sin hacer fuerte a otro? ¿Es este “País de los Moléculas” una alegoría del encierro y la fatiga que vivimos hoy en una sociedad capitalista esquizofrénica pero inescapable? El personaje Félix ¿es el seudónimo de F. Guattari? ¿O es quien Deleuze desearía que fuera? El título del libro de relatoría del Dr. Gilles De l’yeuse –*Viajes a varias naciones remotas del mundo*– es una reproducción exacta del famoso título que inventa Jonathan Swift para la relatoría del capitán Lemuel Gulliver, en *Los viajes de Gulliver*. ¿Quiere decir que este libro está pensado para niños, o para hombres inocentes (liliputienses de la filosofía), o para lectores ávidos de hazañas de aventureros conceptuales? Y el proyecto hiperbólico de hacer una historia de la filosofía como “una historia de la percepción alucinada”, ¿es la metáfora con la que quiere describir Deleuze lo que han hecho los filósofos? ¿O es la descripción irónica de su propia filosofía? Y con Nietzsche, aún preguntaremos: ¿los filósofos no han hecho otra cosa que generar ficciones de ficciones que llaman verdades, metáforas que han olvidado que lo son?

Más que aventurar astutas e ingeniosas respuestas a estas preguntas –intrépidas acrobacias de atleta deleuzeano– nos interesa de entrada advertir el recurso y la estrategia de este estilo literario-filosófico: hiperbólicamente delinea una historia de ficción para lograr su propia potencia de argumentar filosóficamente. O bien, si se quiere, en la puesta en escena de estos *personajes conceptuales* y su incursión en tierras extrañas, se juega la potencia de hacer *implotar* el lenguaje filosófico desde dentro.

De Nietzsche a Deleuze/Guattari, buscaremos la expresión de este movimiento de implosión creativa y al mismo tiempo subversi-

¹ Fragmento del cap. III de *Viajes a varias naciones remotas del mundo*, de Gilles De l’yeuse. Inédito.

va de lo que se ha dicho en filosofía. Es este *estilo* con el que queremos pensar aquí.

En Deleuze/Guattari se encuentra la *implosión* de exuberancia creativa de un estilo que va de la descomposición a la composición y de ésta a aquélla. Una y otra vez, describiendo una suerte de cadencia musical que es la clave de su invención de conceptos. Una y otra vez de lo que se descompone a lo que se compone y de lo que se compone a lo que se descompone, en un vaivén de pendular inquietante, rebelde, antidogmático, si por dogma se entiende la fijación de las palabras en preceptos pretendidamente inalterables.

Por una parte, este estilo opera como la descomposición de una sintaxis y una semántica, de toda regla de la teoría lingüística sobre la pulcritud y la buena escritura. En este sentido es la descomposición del “discurso definitivo” en cuanto a parámetros de la “buena literatura” o del “discurso fundamentado y último” académicamente hablando. Pero también opera como descomposición de un orden del pensamiento que se quiere sistemático, consecutivo y fiel a una progresión siempre unitaria, llámese dialéctica moderna o metafísica antigua. Dando por sentado que esta progresión del pensamiento pretende ser idéntica a sí misma en cuanto que su ideal es la absoluta consistencia interna de su pragmática lingüística, de aquello que quiere decir y hacer con palabras, el estilo de Deleuze/Guattari desplaza y lleva a su extremo tal pragmática del lenguaje al poner en evidencia su inconsistencia inherente.

Por otra parte, aunque siempre de forma concomitante, paralela y en más de una ocasión *anidada* en la operación de descomposición, su estilo se revela como una plétora de formas de composición. Es el carácter constructivo que une lo que se creía separado antinómicamente, que liga –por conexiones subversivas nunca admitidas por la escolástica dogmática (platónica o aristotélica, kantiana o hegeliana, heideggeriana o habermasiana)– lo que fue dividido y enfrentado en binomios conceptuales irreconciliables: copia y esencia ideal, sustancia y accidente, facultades del sujeto y flujo de la expresión de la vida, disenso y consenso. También se trata de una composición *rítmica*: busca armonías siempre localizadas, siempre contingentes, entre ritornelos que forman un bucle y una constante sonora de reiteración expresiva que tiene que ver con la expresión de la vida en cuanto potencia de generar relaciones múltiples, novedosas. El estilo de expresión de su escritura se alinea a la expresión de un flujo vital que se expande y se manifiesta por ella. Es por esto que enfatizaremos

más adelante la función de los que llaman *personajes conceptuales* como verdaderas encarnaciones y confluencias de estilo de un filósofo y la expresión de *aquello que habla por su medio*.

Para poner un ejemplo en el que ahondaremos: lo que se encuentra en *La lógica del sentido* es un estilo que aspira a una composición por *series* de: abordajes por parcelas conceptuales que problematizan parcelas de sentidos, cada una de las cuales engarza con las demás construyendo “constelaciones-problemas”. Nunca este engarce es homogéneo o simple, mucho menos en la forma de una derivación de simple deducción de lo más general a lo más particular, o en cadenas de causas y efectos de determinación fija. Al contrario, lo que se encuentra en cada una de estas *series* son conexiones heterogéneas entre los abordajes parcelados, fragmentariedad y desterritorialización de campos de saber sobre literatura, psicoanálisis, lógica, temporalidad, historia de las ideas, etcétera. El relato se define así como “un ensayo de novela lógica y psicoanalítica” (Deleuze, 2011: 25). Las *series* se componen en razón de su descomposición, o bien, si se quiere, sólo es posible su conexión como resultado de una potencia interna de descomposición que hace saltar por los aires cualquier intento de sistematización totalizante y unitaria de lo que dice. Las conexiones, las composiciones, son al mismo tiempo rupturas, desorganizaciones en los planos literario, psicoanalítico y lógico: esto *hace* el estilo.

Entre composición y descomposición como despliegue de un estilo, hay algo más que un juego recurrente o simplemente estetizante del lenguaje. La función no es ornamental para aligerar o animar la lectura, o propedéutica para iniciar a los no iniciados en el vocabulario y la abstracción conceptual que se propone. Lo que se pone en juego es la potencia de generación de un nuevo discurso que es al mismo tiempo la potencia de generación de una nueva subjetividad múltiple y en devenir de lo que es, de lo que puede llegar a ser. Así pues, lo que se juega entre componer y descomponer, dicho ya en términos de Deleuze-Guattari, es un *agenciamiento de enunciación* anidado en el estilo de escritura como ejercicio de una *variación continua* dentro del lenguaje.

Para entender tal *agencia* dinámica propia de este pendular entre composición y descomposición, hagamos referencia para comenzar al episodio de la entrevista del *Abecedario* de Deleuze que se refiere al término estilo (Deleuze, 2007). Cuando la entrevistadora Claire Parnet le propone hablar del asunto, de inmediato Deleuze

hace una expresión de asombro que quiere dar cuenta de la dificultad de la pregunta por el estilo, es decir, de una aparente simplicidad cuando en realidad entraña una enorme complejidad. Quiere dar a entender que aunque se considera el estilo una cosa más bien sobreentendida, como si fuera algo espontáneo o inherente a la pluma de un escritor, supone una serie de relaciones cruzadas que precisan superar —o al menos poner bajo sospecha— su pre-designación como algo natural, sencillamente derivado del uso de una lengua en su sofisticación y maestría por parte de un escritor. Esta pre-designación natural partirá siempre de un supuesto de la lingüística simplemente considerada como conjunto de reglas y usos clásicos que pueden abstraerse de la pragmática de su uso y que podrían simplemente aplicarse a cada caso. Nada más equivocado en cuanto al estilo. Por esto Deleuze comienza por decir que “no hay que saber nada de lingüística” para contestar a la pregunta por su *pragmática*, por los modos en que concretamente aparece y se despliega más bien como operación de variaciones (que la lingüística no considera sino de forma derivada).

Al partir aquí de la famosa distinción que estableciera F. de Saussure entre lengua y habla (*langue* y *parole*), a Deleuze no le interesa más que enfatizar un aspecto clave: mientras consideramos el lenguaje como un sistema en equilibrio de signos y reglas que los rigen, las variaciones y discontinuidades que restan se colocan del lado del habla, y así se deja la literatura y todo acto creativo en realidad fuera de aquello consagrado y legitimado por el sistema del lenguaje y su orden equilibrado. Pero esta concepción de la lengua y del habla como antinómicas y regularizadas en su diferencia es en realidad muy artificial, ya que tanto la literatura como el lenguaje en el que opera pueden describirse como series de relaciones en desequilibrio, o sea, lo que las compone son “todo tipo de flujos heterogéneos” que se caracterizan precisamente por su desequilibrio. Entonces cuando se pregunta en qué consiste el estilo de un gran escritor, ese estilo que marca su obra y lo hace peculiar respecto a otros autores, la respuesta ha de seguir los *pliegues* de estos flujos heterogéneos eminentemente bajo dos aspectos: en primer lugar, se hace sufrir a la lengua, escrita y hablada, un tratamiento que va más allá muchas veces de la voluntad del autor, más allá de lo que éste pueda acuñar de forma artificial, algo que lo involucra con todo su cuerpo y sus emociones y su biografía, pero que él no controla a voluntad, y este tratamiento “hace tartamudear al lenguaje”, obli-

ga al lenguaje a “balbucear”. Estas metáforas que utiliza Deleuze están cargadas de intención crítica: el lenguaje –la concepción artificiosa de equilibrio mediante reglas ordenadoras– llega aquí a su límite, es puesto en cuestión. Los ejemplos de este “tartamudeo” en el que se compromete al lenguaje son casos de grandes estilistas de la narrativa y de la poesía, pero también del cine, el teatro y el arte plástico: Franz Kafka, Guerasim Luca, Jean-Luc Godard, Charles Péguy, Francis Bacon.

En todos estos casos, lo que es alterado por el estilo es la sintaxis simple del lenguaje; de hecho, agrega Deleuze con un énfasis fascinante, un gran estilista es un “creador de sintaxis” dentro de un lenguaje en tal medida que podemos repetir lo que dijo Proust: *Las obras de los maestros siempre están escritas en una especie de idioma extranjero*. Así rubrica Deleuze: “Un estilista es alguien que crea en su lengua una lengua extranjera” (Deleuze, 2007). Los ejemplos de Kafka, que escribe en alemán siendo checo, o el de Beckett, que escribe en inglés y en francés siendo irlandés, son casos de una extranjería que incluso adopta la consistencia de una resistencia minoritaria hecha a través de un uso vivo del lenguaje, misma que puede adoptar una orientación política subversiva frente a un Poder dado (sobre esto volveremos). En síntesis, con la deformación, distorsión o contorsión de las reglas sintácticas y los usos acostumbrados del lenguaje hasta su transformación en algo completamente nuevo, emergen los grandes estilos.

En segundo lugar, agrega Deleuze, como resultado de esta deformación en el tratamiento del lenguaje, el estilo “empuja” todo lenguaje hasta un límite que puede describirse como “una especie de límite *musical*”, una variación y una serie de velocidades e intensidades múltiples, un “cromatismo ampliado” y un ritmo a intervalos discontinuos que antes no se conocía. Por ejemplo, dice Deleuze, lo que consigue Céline con la transformación del lenguaje escrito con la inserción del lenguaje hablado en él (transformación que puede banalizarse como simple o natural), implica un tratamiento extremo que hace tartamudear al lenguaje y lo empuja a su límite musical.

En este momento la entrevistadora lo presiona para que conteste si él mismo tiene un estilo propio, si lo ha cultivado en sus libros y si cree que ha sufrido la enorme transformación lingüística de la que habla. Poniéndose serio, Deleuze contesta dando el giro que realmente le interesa como problema filosófico: si la cuestión del estilo de escritura puede plantearse como el problema del estilo de vida

que es preciso vivir, entonces la respuesta es sí, él se ve comprometido totalmente con la forma de vida que supone aventurar un nuevo estilo. Y no importa tanto la sofisticación o elegancia que pudiera reportarse de un estilo dado, esto es secundario para Deleuze cuando la pregunta se hace desde la óptica de la creación de un estilo de vida. Desde la óptica vitalista, lo primario será más bien si el estilo se nutre de una emisión de signos que se distingue por su intensidad y su velocidad, es decir, de un flujo de signos que desbordan cualquier categorización o regla sintáctica pre-asignada. Este flujo de signos sólo encuentra su orientación propia cuando es recreado en la originalidad de tal o cual estilo que se alinea con la experiencia de vida que también busca ser una ruptura, un quiebre, un “tartamudeo”. O para agregar una metáfora más a la fiesta de metáforas que propone el francés, podríamos hablar de un *traspíe* en la regularidad con que se ha normalizado y aquietado la vida, un verdadero *tropezón* que nos obliga a re-andar el camino y a preguntarnos hacia dónde vamos en términos de orientación de la existencia.

El estilo de escritura, pues, remite a un estilo de vida en cuanto abre la posibilidad de desviación de una cultura dominante que regulariza la vida y posibilita la invención de un modo de existir *sui generis*, propio solamente de aquel agente, individual o colectivo, que asume su propia transformación como quehacer artístico. Así lo dice Deleuze en *Conversaciones*: “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” (Deleuze, 2020: 87).

Al sostener que en el estilo de escritura está implicado un estilo de vida –incluso diríamos que se *anida* en él–, lo importante que debemos advertir es que no sólo está supuesta una decisión personal o un rasgo psicológico individual al nivel meramente subjetivo del escritor. Aunque este tipo de decisión personal o psicología individual están comprometidos como condiciones, lo que se indica es que con ello se hace posible un acontecimiento de mayor repercusión en la lengua y en la vida: una nueva modalidad de existencia es lo que se abre. Es por esto que cuando Deleuze relaciona el asunto con Foucault y el estudio sobre el *cuidado de sí* y con las posibilidades de generación de nuevas subjetividades, pone el acento en que el estilo de vida se compone como arte; es decir: no se relaciona con saberes como formas determinadas de abordaje del mundo o con poderes como institución de reglas institucionales coactivas, sino con “reglas facultativas que producen la existencia como obra de arte”; y es en

las inquietudes estéticas, éticas y políticas en donde se constituyen los estilos de vida (Deleuze, 2020: 85).

Lo que interesa desde este punto de vista son los procesos de subjetivación como procesos de libertad que escapan a toda dimensión de poder que quisiera someterlos o regularizarlos desde fuera; interesan pues las experiencias de “interioridad” o de “cuidado de la interioridad” que le preocuparon a Foucault, pero no por un interés en los griegos y en su estilo de vida *per se*, sino por lo que abre este estudio para nuestras posibilidades aquí y ahora en cuanto la constitución de lo que llamó Nietzsche el “sí mismo” —como distinto del yo considerado como sujeto que gobierna su mundo y su propia corporalidad—. Recordemos que uno de los enclaves centrales en el discurso de *Así habló Zaratustra* es la crítica a los “despreciadores del cuerpo”, que enaltecen la supuesta superioridad y gobierno del yo y sus vínculos con las ideas de identidad y conciencia absolutas, de control y sometimiento de las pasiones del cuerpo. En contra de ellos, Zaratustra dirá que “hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría”, y que cuando el yo cree gobernar es en realidad el “sí mismo” el que hace posible y orienta el placer, el dolor, el pensamiento (Nietzsche, 2011: 45-46). Es ésta la fuerza del argumento nietzscheano que quiere recuperar Deleuze al ubicar en el estilo la potencia de una subjetividad no sujeta, en el sentido que también le interesó a Foucault como problema “práctico” de la determinación del estilo de vida. Y siempre encontraremos en los “pliegues y despliegues” de su forma de escribir, en el plegamiento y distorsión y lucha de fuerza de su sintaxis, la resonancia de un “arte de vivir” como subjetivación que se configura a sí misma (Deleuze, 2020: 96).

Estilo y desenmascaramiento

Es sorprendente la proximidad entre Nietzsche y Deleuze en este punto. Ambos defienden cómo opera el estilo como una suerte de pugna que ocurre siempre de manera *intersticial* entre dos normas, o entre una tradición y una corriente nueva de escritura, o si se quiere, entre un estilo clásico y un nuevo estilo que sólo tiene un juego de fuerza y convicción originales cuando adopta y asume el primer estilo, pero sólo para luchar contra él con nuevas técnicas. Se trata de “luchar en cadenas”, para decirlo con una metáfora de Nietzsche, cuando se refiere a la manera en que los nuevos estilos sólo surgen

de la tradición que asumen y a la cual se resisten posteriormente, hablando de Homero y la forma en que los poetas posteriores en el mundo clásico griego lo recuperaron en la forma de una pugna de estilos. “Bailar en cadenas” es pues siempre un *agón*, un combate entre lo clásico y lo nuevo, y todo acto de creación que implique un estilo propio es *agonístico* en el sentido en que sostiene una batalla con las viejas reglas sintácticas y semánticas y, al asumir su “esclavitud”, sus cadenas, no intenta liberarse de ellas, romperlas definitivamente, dejarlas atrás, nada de esto, sino lograr los movimientos de una autonomía plena *en su ajuste, en su aprisionamiento* (en su sufrimiento incluso), en medio del cual, intersticialmente, ocurre el acto de “bailar”, el acto creativo y festivo, dionisiaco e inocente, de escribir con un nuevo estilo. Así, sobre la relación de herencia entre los estilos de escritores, artistas y poetas, dice Nietzsche en el aforismo 140 de *Humano, demasiado humano*:

Bailar encadenado, hacérselo difícil y luego extender sobre ello la ilusión de la facilidad, es la artimaña que quieren mostrarnos [...]. Esta fue la escuela educadora de los poetas griegos: primero por tanto dejarse imponer una múltiple coerción por los poetas anteriores; luego añadir la invención de una nueva coerción, imponérsela y vencerla graciosamente; de modo que coerción y victoria sean advertidas y admiradas (Nietzsche, 2007: 162-163).

Para Nietzsche, a toda forma de escritura como ruptura y quiebre de la lengua, corresponde también una forma de leer como quiebre, una lectura como ejercicio de sospecha continua que es un hábito de escudriñar las intenciones de los filósofos, “de leerlos entre líneas y de observar todos los rasgos de su mano” (Nietzsche, 2011: 389), entiéndase, mirando *qué se traen entre manos...* Es preciso cuidarse de los “juegos de manos” que hacen los filósofos metafísicos, primordialmente cuando lo que se está barajando y lanzando por el aire, como en los juegos de prestidigitación y destreza, son las palabras engañosas del lenguaje metafísico, esas “supercherías” y “ficciones lógicas” disfrazadas de verdades absolutas. No es raro que Nietzsche hable de las trampas conceptuales contenidas en el lenguaje de los principios, de las causas, del sustrato universal de todas las cosas, de su finalidad última. En todo ello hay un espíritu de ficción sospechosa, un crear “supersticiones” que se quieren pasar como verdades absolutas; hay incluso un arte del falseamiento

y del autoengaño que es un “arte del fingir” llevado a su más sofisticada expresión (Nietzsche, 2000: 18). Es el “hocus pocus” de la magia racionalista matemática de Spinoza, como dice burlonamente Nietzsche (2011: 390), o la generalización platonista de conceptos que, proyectados a otro mundo como esencias absolutas, se olvidan de su historia metafórica, terrena. La sospecha de este “mirar en perspectiva de rana”, de abajo para arriba en busca de abstracciones trascendentes que niegan el cuerpo y el sentido de la tierra, se focaliza en el lenguaje utilizado y quiere destruirlo desde dentro.

El arte de desarticular estas “palabrerías” de filósofos enmascaradas de verdades, también incluye la crítica de las convenciones sociales como su última expresión vulgarizada. Para poner un ejemplo paradigmático: la desarticulación de la valoración moral del cristianismo interpretado como un “platonismo para el pueblo”, que se revela como una enfermedad en su lenguaje absoluto de negación del cuerpo y en la exaltación del sufrimiento con fines de purificación para el futuro más allá de esta vida. O bien, la máscara de la Ley como pacificación de la guerra de todos contra todos, la *bellum omnium contra omnes*, mediante el establecimiento falaz de una santa paz: la vida gregaria que fija una verdad para todos y, mediante su “poder legislativo”, hace aparecer la mentira como su contraste (Nietzsche, 2000: 19). “Máscaras monstruosas y terroríficas” llama Nietzsche a estos juegos del lenguaje metafísicos y a su estilo ampuloso, dogmático, cargado de una solemnidad y un engolamiento de la voz cuando pronuncian la palabra Verdad. Máscaras que sólo hacen evidente lo que ocultan cuando se les opone el estilo de una nueva filosofía de espíritus libres (Nietzsche, 2011: 384-85). En la liberación de este estilo se juega la posibilidad entera de pensar de nuevo sin las ataduras y pesadeces de tantos siglos de filosofía dogmática, el perfeccionamiento de un estilo tal para “espíritus libres” entonces lo significa todo: “Mejorar el estilo –significa: mejorar los pensamientos– ¡y nada más!” (Nietzsche, 2010: 279). La forma de decir y qué se dice se alienan para configurar un nuevo orden del pensar que implica necesariamente experimentar de nuevo en el terreno de la vida.

Tanto para Nietzsche como para Deleuze, el estilo es disrupción de toda idea de medianía tranquilizadora, normalizante, o lo que es lo mismo, abierta al peligro y el azar de la experiencia de vida como *agenciamiento*. Gilles Deleuze se referirá a un acto semejante de

agenciamiento de un nuevo estilo no como un “nuevo golpe” frontal y en oposición a un carácter de escritura que se quiere dejar atrás (o bien a un “estilo de vida” que se desprecia), es decir, como un nuevo golpe revolucionario absolutamente novedoso que rompe definitivamente con su pasado. Al contrario, es necesario un vínculo y una recomposición de lo viejo y de lo nuevo para que el acto creativo sea posible, también como un “bailar en cadenas”. O bien, con la metáfora analógica que propone, se trata de ganar cualitativamente una nueva técnica como en un desplazamiento “deportivo” de hacer las cosas (saltar un obstáculo o jugar al tenis cerca de la red, etcétera). Se trata de desplazamientos de destreza e ingenio corporal que tienen que ver con asumir reglas y acatarlas disciplinadamente (sean reglas sintácticas o deportivas, de la tradición cultural o del Estado) para luego innovar rompiéndolas al propio modo, con un estilo nuevo. No se trata, por consiguiente, de pelear frontalmente con esas reglas para luego abandonarlas; tener *estilo* es adoptar una astucia y una destreza más astutas, que actúan en el intersticio del estilo anterior y del nuevo:

Todo estilo nuevo no implica tanto un nuevo “golpe” como un encadenamiento de posturas, es decir, un equivalente de la sintaxis que se realiza sobre la base de un estilo anterior pero que rompe con él. Las mejoras técnicas no son eficaces a menos que sean admitidas y seleccionadas por un estilo nuevo que no determinan por sí mismas (Deleuze, 2020: 113).

Esto es a lo que se refería también con la idea de la composición del estilo como variación continua y como pendular con el movimiento de la descomposición: en el estilo algo siempre se extiende, algo se conecta, pero al mismo tiempo sufre una ruptura, una desconexión. Así, existen dos imposibilidades en todo acto de creación en el que se expresa un nuevo estilo: por un lado, la imposibilidad de hablar como se ha hecho, como se acepta y reglamenta –por ejemplo, Kafka en su condición de judío checo viéndose ante la posibilidad de hablar en alemán sin serlo y al mismo tiempo ante la imposibilidad de hablar checo para escribir–. Estas dos imposibilidades que Deleuze describe como dos “estrangulamientos” necesarios para su creación, lo llevaron a generar una lengua dentro de una lengua, la suya propia, que es así su *línea de fuga*, la potencia de escape de un medio de opresión de una lengua mayoritaria que es al mismo tiempo un medio de opresión cultural y política. Entonces el lenguaje se torna

“líquido” o “gaseoso”, escapa a la percepción normal de las cosas y a las opiniones ordinarias que son “sólidas”, “geométricas”. Sólo en el estado “líquido” o “gaseoso” del estilo, se consigue asumir el sentido de la tierra, afirma Deleuze en un sentido totalmente cercano a aquél que quería Nietzsche, y no escapar de ella mediante ficciones conceptuales o artimañas de filósofo metafísico, porque sólo así se genera la “turbulencia” necesaria para “hender las cosas para extraer los vectores de la tierra”, esto es, para concebir la verdad como “producción de existencia” del escritor que con sus personajes “emite cuerpos reales” (Deleuze, 2020: 114-115). Pessoa y Kerouac, cada uno a su manera, son prueba de la consistencia que pueden adoptar los personajes como encarnaciones de una expresión que vive en ellos.

Con Nietzsche como epígono de una táctica de escritura-pensamiento (esto es, no como *teoría* de la literatura o de la filosofía, que es en todos los casos una estatización y una parálisis conceptual de sus potencialidades de estilo), Deleuze y Guattari buscarán nuevos medios de expresión para el quehacer de la filosofía, medios que atiendan a tal experiencia de *turbulencia*. Ya en el prefacio a *Diferencia y repetición* sostiene el primero que la necesidad de una nueva forma de expresión en la escritura de la filosofía es algo necesario, y bajo el modelo nietzscheano —agrega en *Conversaciones*— tendría que ser la de un estilo disruptor que toma su potencia de un “afuera” de las formas que regularmente adopta. Al decir que “el estilo en filosofía es el movimiento del concepto”, se refiere a lo que es capaz de vehicular en las frases, pero más allá de las frases, una “variación lingüística, una modulación y una tensión de todo el lenguaje hacia el Afuera” (Deleuze, 2020: 120). Hay que decir de inmediato que este “afuera” al que se refiere no es una instancia metafísica externa al lenguaje (como lo serían las Ideas platónicas), o bien una instancia de un poder que se le contraponga. En relación con la descripción que había hecho ya Foucault acerca del poder y la resistencia como parte constitutiva de él, este “afuera” ha de ser entendido únicamente como un “tercer foco” de las relaciones de fuerza que componen un campo de poder-saber —el dominio y el sometimiento serían las otras dos, la acción y la reacción de fuerzas que se enfrentan—. El “afuera” como “tercer foco” del que proviene la potencia de resistencia atraviesa las relaciones de poder y permite que las reacciones a un dominio dado tengan la fuerza de transfor-

marlo realmente; por eso insiste Deleuze, corrigiendo a Foucault en este punto, en que es de naturaleza distinta a lo que determinan las relaciones de poder; de otra manera no tendría manera de lograr su transformación real. Este “afuera” es el propio de los devenires minoritarios, de las singularidades no subsumibles por un Aparato de Captura del Estado, o bien, dicho de otra manera, es lo propio del cuerpo sin órganos que se sustrae a todo “organismo” institucional, policiaco, estatal, de una sociedad disciplinaria como poder que administra la vida (Deleuze, 2014: 171). En lo que se refiere a la forma de expresión filosófica, el “afuera” manifiesta, siempre en la proximidad con las figuras literarias que se encuentran en un estilo original, la fuerza para liberar la vida de sus aprisionamientos, es decir, la fuerza para “trazar líneas de fuga”:

Hace falta, para ello, que el lenguaje no sea un sistema homogéneo sino un sistema desequilibrado, siempre heterogéneo: el estilo abre las diferencias de potencial entre las que puede pasar algo, en las que algo puede suceder, en las que surge un resplandor del lenguaje mismo que nos permite ver y pensar algo que había permanecido en la sombra alrededor de las palabras, entidades cuya existencia no se sospechaba (Deleuze, 2020: 120-121).

Entre la homogeneidad de una lengua que oprime y determina lo que se dice, y su total heterogeneidad, que desdibuja y hace indiferente eso que se dice, Deleuze quiere encontrar una operación intersección, una conexión. No un “justo medio” del lenguaje (que sería otra forma de equilibrio que realmente parte de un lenguaje propio metafísico que da por sentado su identidad y una noción de ser como presencia de sí, como también dice Derrida). El estilo no es un “justo medio” o *mesotes* en el sentido aristotélico, no es una virtud resultado de un equilibrio racional y justo entre el exceso y el defecto que busca armonizar la vida y persigue una idea de felicidad parsimoniosa. Más bien es una tensión entre los dos polos de lo homogéneo y lo heterogéneo, una tensión que permite la creación y que Deleuze describe también como “una especie de zig-zag” entre las oraciones (Deleuze, 2020: 121) y, por ende, entre las metáforas, entre lo que se dice y lo que puede ser revelado, lo que puede ser insinuado por lo que se dice ignorando todo orden medurado.

Ahora bien, en cuanto a lo que se puede revelar mediante lo que se dice de esta manera *no mesurada* al propósito, Nietzsche y

Deleuze coinciden en la utilización de la hipérbole como pivote de su estilo. Si entendemos la hipérbole como exageración necesaria de lo que se dice para apuntar a *aquello que no se dice*, la estrategia del estilo consiste en decir mucho menos o mucho más, pero nunca lo que se espera que se diga. Deleuze y Guattari se interesaron desde esta perspectiva en la obra de Kafka, maestro del decir en la cotidianeidad que llega a sus consecuencias más desesperantes y absurdas en el medio de esa cotidianeidad. Las novelas de Kafka se colman de una exageración hiperbólica en las reiteraciones de la acción en medios totalmente hostiles a ella (el agrimensor que busca entrar al Castillo, el burócrata que intenta entender por qué se ha convertido en escarabajo, etcétera). Pero de esta exageración ganarán la liberación por la vía negativa de la *línea de fuga*. En Kafka encarna un plano de consistencia del absurdo que se plantea como un estilo denso e intrincado que sin embargo es la condición de posibilidad de su propia liberación. La densidad hiperbólica de este estilo indica que *algo más* se expresa en la cotidianeidad, *algo más* que se revela y al mismo se denuncia: la voz minoritaria de un pueblo, que se encarna en la voz del autor.

El estilo revela entonces que un “yo” (distinto al “yo” concreto y biográfico que habla y que escribe) se expresa por su medio, encarna en él para hacer manifiesta su voz. En el plano del ejercicio filosófico ocurre algo exactamente igual: a través de la voz del filósofo y el estilo que emplea, se expresa la voz oculta de los *personajes conceptuales*. Éstos adoptan la figura de los conceptos y de la conexión que establece cada filósofo, pero también se “personifica” en los personajes que inventa como medios literarios de argumentación filosófica. De este modo, dicen Deleuze y Guattari, los personajes inventados por Platón, Descartes, Nietzsche o Kierkegaard pueden adquirir las “figuras” de enemigos de la postura que se quiere defender; son personajes antipáticos que tienen una sola función: servir de contrapunto para sostener una tesis que ya se tenía segura de antemano en contra de posturas de otros filósofos que se quiere combatir. Otro conjunto de personajes juegan en cambio el papel de héroes o defensores de la verdad defendida; son personajes simpáticos con los que el filósofo quiere exponer su propia voz. Así, por ejemplo, para Platón los personajes antipáticos serían los sofistas, y el héroe de la verdad es Sócrates. Descartes opone al profesor dogmático y academicista que representa la tradición escolástica, el “idiota” u hombre común

que es el héroe de una nueva filosofía que opera con la luz natural de la razón. Para Kierkegaard un personaje simpático es don Juan o el Amante, o cualquiera de sus otros seudónimos. Nietzsche dramatiza su argumento oponiendo al Sacerdote, a Cristo, al Judío, al “hombre más feo” o a “los hombres superiores” como personajes odiosos, a Dionisos, Zaratustra, el Anticristo o incluso él mismo, como personajes simpáticos que no pueden dejar de seducirnos con su ironía y su espíritu crítico demoledor. Pero estos personajes contruidos por el filósofo en cuestión no tienen que confundirse con los *personajes conceptuales* que operan sirviéndose de ellos, manifestándose a través de ellos. Los *personajes conceptuales* “ejecutan los movimientos que describen el plano de inmanencia del autor”, y en esta ejecución pueden coincidir o no con los personajes inventados por los filósofos, aunque en otras ocasiones un *personaje conceptual* puede permanecer “innominado, subterráneo, y tiene que ser reconstituido por el lector” (Deleuze y Guattari, 1993: 65).

Es en este punto en donde se advierte con más evidencia que el estilo de hacer filosofía comporta mucho más que el ingenio o la destreza del pensador que crea recursos originales con fines didácticos, ornamentales o meramente expositivos. Aunque estas estrategias escriturales han de valorarse como técnicas que hacen peculiar un estilo en su “plan de composición” estético propio (técnicas que incluso pueden competir con la creación de una obra de arte y sus elementos plásticos, dramáticos o musicales), los autores de *¿Qué es filosofía?*, aclaran que lo involucrado en los *personajes conceptuales* es la mutación, el pliegue, la intensidad y velocidades variadas, así como la conexión de conceptos en un *plano de inmanencia*. Por esta razón, el *personaje conceptual* que se pone en juego —por ejemplo, Zaratustra o el superhombre en el caso de la filosofía vitalista de Nietzsche— no es simplemente el “representante del filósofo”, o bien su “personificación abstracta” o alegórica, como lo sería un personaje novelesco, histórico o mítico; más bien, nos dicen, es su “heterónimo” y el nombre del filósofo es su seudónimo. De tal modo que cada filósofo tendría que decir respecto de su estilo de hacer filosofía: “Yo ya no soy yo, sino una aptitud del pensamiento para contemplarse y desarrollarse a través de un plano que me atraviesa por varios sitios” (Deleuze y Guattari, 1993: 65-66). El estilo del filósofo y su habilidad para construir jerarquías, divisiones, conexiones, esquemas

y todo tipo de ordenaciones y relaciones conceptuales, son el *medio* (mensajero, *médium* incluso podríamos agregar) de un complejo de fuerzas, velocidades, intensidades, afectos y perceptos que los atraviesan, es decir, es el *medio* de un agenciamiento de enunciación inmanente que expresa así un devenir múltiple en el que aparece la “tercera voz” del *personaje conceptual*:

El conector filosófico es un acto de palabra en tercera persona en el que siempre es un personaje conceptual el que dice Yo: yo pienso en tanto idiota, yo quiero en tanto que Zarathustra, yo bailo en tanto que Dioniso, yo pretendo en tanto que Amante. Hasta el tiempo bergsonianos necesita un mensajero. En los enunciados filosóficos no se hace algo diciéndolo, pero se hace el movimiento pensándolo, por mediación de un personaje conceptual. De este modo los personajes conceptuales son los verdaderos agentes de enunciación. ¿Quién es yo?, siempre es una tercera persona (Deleuze y Guattari, 1993: 66).

En el caso concreto de Nietzsche, lo que encontramos es la “tercera voz” implicada en la invención de un nuevo plano de inmanencia que se refiere a los movimientos infinitos y múltiples de la Voluntad de Poder y el Eterno Retorno. Sus *personajes conceptuales* actúan de tal forma que establecen un combate que subvierte los términos de comprensión y experiencia de la vida, es decir, un combate contra las fuerzas reactivas que ya no son capaces de activarse de nuevo debido a su resentimiento, a su debilidad, a su falta de potencia en el cuerpo. El agenciamiento de enunciación que ocurre a través de sus personajes “literarios” tiene dos planos: por una parte, cuando suscita afectos y perceptos como conjuntos de símbolos, metáforas, metonimias, alegorías, y en general como arsenal de tropos literarios que tienen la función –como rasgos plásticos de una obra de arte literaria– de potenciar una composición de la imagen de su universo propio, y rompen así con las formas ordinarias de sentir y percibir el mundo: dicen adiós a las “moscas del mercado” y a la “muchedumbre”. Por otra parte, cuando es potencia de conceptos en su plano de inmanencia propio y desterritorializa un campo dominado, una territorialización dominada por una tradición dogmática de pensamiento –la voluntad de verdad propia de la metafísica y con ello–, se declara la “muerte de Dios”. Pero los dos agenciamientos de enunciación –el propio de un plan de consistencia estético y el propio

de un plano de inmanencia conceptual— no se oponen de forma irreconciliable, no se expresan en dos lenguajes que no se tocan entre sí. Al contrario —y de ello hace constancia la obra de Nietzsche—, constantemente se complementan y bifurcan sus intensidades expresivas. El arte y la filosofía se solapan como entidades “en un devenir que las arrastra a ambas”, y la fuerza del estilo de “genios híbridos” como Nietzsche, Kafka, Pessoa o Artaud, consiste en emplear todos los recursos de un “atletismo” o un “surfismo” en el que se deslizan, haciendo gala de una sorprendente pericia de “acróbatas desgarrados” (Deleuze y Guattari, 1993: 69).

Es por lo anterior que si los *personajes conceptuales* expresan un “tipo psicosocial”, no lo hacen apegándose, siempre de manera reductiva, a su función de territorialización, desterritorialización o reterritorialización como meros eventos sociales, económicos, políticos o culturales en un sentido lato. Si se habla del extranjero, del exiliado, del autóctono, del emigrante, o bien del proletario y el capitalista, lo que se hace es sacar a estos “tipos psicosociales” de su órbita relativa, restringida, y convertirlos en “rasgos de pensamiento” en un plano inmanente absoluto. Entonces, en tanto que *personajes conceptuales*, la territorialización, desterritorialización y reterritorialización que ejecutan invoca ejercicios del pensamiento en los que los tipos psicosociales y sus “modos existenciales”, sus rasgos físicos, psicológicos e incluso sus síntomas patológicos, “se vuelven susceptibles de una determinación meramente pensante” gracias a la que se ven sustraídos del estado de cosas local o particular al que pertenecen, y se les convierte en “rasgos de personajes conceptuales, o en *acontecimiento del pensamiento* sobre el plano que el pensamiento establece o bajo los conceptos que éste crea” (Deleuze y Guattari, 1993: 72). De esta manera, cuando se habla de la Patria o el Nacimiento, o bien del carácter de Exiliado del filósofo, de Juez, de Amigo o de Legislador, se expresan planos de pensamiento, estados de vivencia absolutos, relaciones y dinamismos, velocidades y pliegues, como *personajes conceptuales* que establecen sus conexiones.

Estilo y resistencia menor

Pero al decir que el estilo de un filósofo expresa el plano de inmanencia absoluto, y es así el medio por el que habla la tercera voz de

los *personajes conceptuales*, no se está planteando de ningún modo un campo de abstracción ausente de referencia a la concreción de cada situación contingente, social o individual. Lo que se está defendiendo es justo lo contrario: es precisamente en el medio de tal plano de inmanencia absoluto que se desterritorializan los campos de dominio particulares cuando lo que se discute es el sentido de la justicia, el sentido del poder o su ausencia de justificación, o bien el sentido de la ley en cuanto lenguaje absoluto que termina por ser excluyente o ciego a las verdaderas cuestiones de justicia.

Tanto en *Kafka. Por una literatura menor* como en *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari enfatizarán el lugar de la función de subversión del estilo frente a un poder que se quiere único: aparato de una mayoría que se alinea con una jerarquía absoluta que pre-asigna el lugar del cuerpo y el deseo, y que termina encarnándose en el Estado y en su “aparato de captura” que opera en el cierre de leyes y operaciones que componen los organismos y su estratificación o segmentarización de los espacios, de las acciones, de los efectos esperados al elevar un significante por encima de los demás. En contra de esta acción uniformadora y determinante, plantearán las estrategias de la “maquina de guerra” que puede liberar la multiplicidad o los “flujos desorganizantes” del cuerpo sin órganos, que actúa en los pliegues y plexos de la vida política. Se recupera de esta manera el *devenir* como elemento dinámico en los campos específicos en que se ejecuta la lucha política, esto es, como *devenir mujer*, *devenir indio*, *devenir migrante*, etcétera.

Es el momento en que el estilo propio de una literatura *menor* delimita políticamente el lenguaje cuando al mismo tiempo busca operaciones de recuperación de la voz de aquellos que han sido sometidos, aventajados por un sistema de poder. Esta voz minoritaria expresada en el estilo es una “verdadera máquina colectiva de expresión” (Deleuze y Guattari, 1978: 32). Esta “máquina colectiva de expresión” se manifiesta en el lenguaje como sistema heterogéneo y que provoca un constante desequilibrio a toda concepción –y pragmática– de lenguaje que se quiera estática, última en su significación. Los juegos de desterritorialización en que opera terminan por romper cualquier cadena de significantes mayoritarios y posibilita el despliegue de un agenciamiento de enunciación que desborda todo quietismo representacional del lenguaje. Pone en juego la “materia no formada de la expresión” como “intensidad pura” que potencia la

línea de fuga por exceso intensivo (por ejemplo, como vimos atrás, por el exceso de una hipérbole que llevando al extremo lo que se dice, potencia aquello que no se dice, que ha quedado silenciado en un entorno de poder). La “materia no formada”, puramente intensa, que se ve potenciada y liberada en este uso *menor* del lenguaje, corresponde a una ruptura constante de toda pretensión preminente de sentido, ya sea en el ámbito de las informaciones, de la discursividad política o burocrática o en el ámbito de lo que se recupera como valoración en cualquier reiteración significativa que se ampare en la idea de un lenguaje ya constituido y terminado. Este agenciamiento revolucionario es lo que consigue el estilo rebelde, incluso podríamos decir el *estilo en resistencia*, de la obra de Kafka o de Proust:

Sólo el menor es grande y revolucionario. Odiar toda literatura de amos y maestros. Fascinación de Kafka por los criados y los empleados (igual que Proust por los criados, por su lenguaje). Pero lo que es todavía más que interesante es la posibilidad de hacer un uso menor de su propia lengua, suponiendo que sea única, que sea una lengua mayor o que lo haya sido. Estar en su propia lengua como un extranjero (Deleuze y Guattari, 1978: 43).

El estilo implica la potencia de un carácter minoritario que levanta la voz, que sale de su silenciamiento y habla por sí mismo. Es un pueblo el que habla por el estilo del poeta, del novelista, del músico, del pintor. Un pueblo que así se pronuncia lo hace por su posibilidad de enfrentarse a un poder mayoritario que se quiere único, que se impone con su lengua y con su ley, con su identidad cultural plasmada en una imagen que todos han de aceptar bajo la amenaza de graves consecuencias coactivas si no lo hacen –lo que Deleuze y Guattari llaman *rostridad*–. Pero el estilo puede enfrentarse a este carácter mayoritario de un “aparato de captura” estatal o tradicional poniendo en juego las *variaciones continuas* del lenguaje, liberando más allá de los umbrales de representaciones y coacción, más allá del “Hecho mayoritario de Alguien”, las *variaciones continuas* de la potencia de un devenir minoritario, *variaciones continuas* que desbordan –por lo bajo y por lo alto, por exceso y por defecto, como dicen los autores de *Mil Mesetas*– tal umbral de representaciones del patrón imperante en nombre de una mayoría. El estilo inventa una autonomía que antes no existía; se erige generando la autonomía de un pueblo que se reinventa con ella al mismo tiempo que

deviene con ella, que la hace surgir en su oposición y lucha de resistencia en el medio del lenguaje y ahora en nombre de una conciencia minoritaria que apela universalmente a otros en la misma condición de sometimiento y esclavitud:

Erigiendo la figura de una conciencia universal minoritaria, uno se dirige a potencias de devenir que pertenecen a otro dominio que el del Poder y la Dominación. La variación continua constituye el devenir minoritario de todo el mundo, por oposición al Hecho mayoritario de Alguien. El devenir minoritario como figura universal de conciencia se llama autonomía (Deleuze y Guattari, 2015: 108).

Pero este estilo que se erige en resistencia contra toda impostura de Poder y Dominación, no adquiere su carácter revolucionario simplemente al reunir las voces de los sometidos en cuanto a una expresión fácilmente ubicable por el aparato de captura, es decir, en cuanto su expresión como regionalismos, usos lingüísticos de gueto o como la simple suma de usos coloquiales considerados autóctonos en una explicación ya dada de antemano, que los determina y los controla fácilmente como usos de minorías domesticadas, medidas por su vara de justicia y ajustadas a la pobre libertad siempre dependiente de su condición de lo que se les permite ser como tales minorías (en su reducción a un folklorismo cultural, agregamos, que puede ser incluso rentable al sistema como instrumento de dominio).

Devenir minoritario es algo más que esto: una invención de estilo de ser que no puede ajustarse y preverse de antemano como lo que podríamos llamar *minoría anticipada* en sus rasgos coloquiales, regionales, de condición cultural de gueto domesticado.

Devenir minoritario es el estilo en su máxima potencia de descodificar el lenguaje y liberar la violencia de una voz por largo tiempo silenciada.

Referencias

- Deleuze, G. (2007), *L'abécédaire. Entrevistas con Claire Parnet, Pierre-André Boutang* (prod.), 1988-1989, Sub-til Productions France, Semiotext(e) / Instituto Tecnológico de Massachussets, Cambridge.
- (2011), *Lógica del sentido*, M. Morey (trad.), Paidós, Madrid.

- _____ (2014), *El poder. Curso sobre Foucault*, t. II, Cactus, Buenos Aires.
- _____ (2017), *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, Cactus, Buenos Aires.
- _____ (2020), *Conversaciones. 1972-1990*, edición electrónica de la Escuela de Filosofía-Universidad de Arte y Ciencias Sociales, Barcelona.
- Deleuze G., y F. Guattari (1978), *Kafka. Por una literatura menor*, Era, México.
- _____ (1993), *¿Qué es filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- _____ (2015), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- Nietzsche, F. (2000), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, L. Valdés y T. Orduña (trads.), Tecnos, Madrid.
- _____ (2007), *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, vol. II, A. Brotons (trad.), Akal, Madrid.
- _____ (2010), *Fragmentos póstumos 1882-1885*, vol. III, Técnos, Madrid.
- _____ (2011), *Nietzsche, vol. II. Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, J. R. Hernández Arias (trad.), *Más allá del bien y del mal*, C. Vergara (trad.), Gredos, Madrid.

*AZUL PROFUNDO, UNA AVENTURA VITALISTA
DEL PENSAMIENTO: PASAJES ENTRE MODOS
DE EXPERIENCIA CINEMATOGRAFICOS
Y UNA POSIBLE KINOSOFIA**

*Sebastian Wiedemann***

El mundo está en llamas. Incendios en el Amazonas y en Pantanal de Brasil; en California, en Australia. El mundo no para de arder. Cada vez se hace más difícil respirar. El aire carga las cenizas de modos de existencia aniquilados por el hombre, o transporta el Covid-19 que a su vez nos aniquila. Más que nunca reverbera la frase de Deleuze: “Un poco de posible si no me ahogo” (Deleuze y Guattari, 1997: 179). ¿Cómo continuar, cómo seguir creyendo en este mundo? Pregunta que el filósofo les hizo a los cineastas de la posguerra del siglo XX (Deleuze, 2004). No obstante, como cineasta que vive en el

* Este texto se desprendió de la investigación “Azul profundo: ecología de modos de experiencia cinematográficos como aprendizajes más que humanos” y contó con financiación del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico, Brasil.

** Olho-Laboratorio de Estudios Audiovisuales, Facultad de Educación de la Universidad de Campinas, Brasil.

siglo XXI y que se ve obligado a vivir en presencia de la intrusión de la Gaia (Stengers, 2015), y en presencia de la irrupción irreversible de las fuerzas del planeta en el primer plano de nuestras existencias, no puedo responder de igual manera que el filósofo francés. Primero porque el cuerpo a cuerpo del filósofo es y fue con el concepto y no con la materialidad cinematográfica. Deleuze, un filósofo cinéfilo que en el cine encontró uno de sus mejores aliados de pensamiento, la posibilidad de una intersección creativa sin igual. De mi parte, un cineasta cuyo cuerpo a cuerpo es antes que todo con la materialidad de las imágenes, por más que me disponga a un proceso de mutua inclusión (Massumi, 2017) con la filosofía, a abrir zonas de indiscernibilidad ricas en la proliferación continua de emergencia de diferencias. Es decir, mi conocimiento situado (Haraway, 1995) es de cineasta y a su vez éste tiene un apetito por devenires filosóficos. Mi pragmática es cinematográfica y dignificarla me lleva a la efectua-ción de bodas contra natura con la filosofía. No obstante, me aferro a mi práctica, pues es ahí donde un cuidado de los posibles, donde una respiración, por más frágil que sea, puede tomar lugar, ya que es ahí también donde el cuerpo no para de hacerse territorio existencial.

El segundo motivo por el cual no podría responder como Deleuze, es porque los tiempos catastróficos en los que vivimos demandan apuestas y riesgos muy diferentes a los de la posguerra del siglo XX. Hablamos de la literalidad de no poder respirar, de la inminencia de una sexta extinción en masa que de hecho ya está en curso; hablamos de la necesidad de un arte de vivir en un planeta devastado (Tsing *et al.*, 2017), de resistir a pesar de todo y en medio de un colapso ecológico alimentado por negacionismos imperantes (Danowski, 2018). Hablamos de la exigencia vital de seguir creyendo en este mundo por más que algunos como Elon Musk¹ se sientan ya con un pie en otro planeta.

Es decir, es necesario inventar modos de cuidar y, por lo tanto, de contar (Haraway, 2013) que favorezcan la creencia en las potencias del cuerpo que se implican y complican en la sustentación de una vida que siempre es muchas, que siempre es una multitud, una coexistencia compleja. Ocasiones del pensamiento en las que se haga presente “el afecto como evaluación inmanente en lugar del

¹ Empresario y magnate dueño de la empresa aeroespacial SpaceX, que tiene ambiciones de colonizar Marte.

juicio como valor trascendente” (Deleuze, 2004: 191). Hacer existir, no juzgar (Deleuze, 1997), desafío que desde la perspectiva de un vitalismo como pragmatismo experimental nos exige instalarnos en un plano continuo de la experiencia. En otras palabras a nunca abandonar la experiencia pura con el mundo (James, 2003), a estar en un cuerpo a cuerpo constante e inclemente con él. En última instancia, lo que aquí está en juego es el llamado a multiplicar los cuerpos del cine, sus modos de aparecer y de hacerse superficie sensible que afecta y es afectada por otros cuerpos. Y como cineasta, teniendo en cuenta la atmósfera asfixiante en la que vivimos, siento en los pulmones que no basta con la experiencia que tenía Deleuze al ir semanalmente a la Cinemateca Francesa. Es necesario inventar modos de que el cine esté en todas partes, incluyendo nuestras células y toda materia vibrátil que compone el cosmos. Cine que no está ni adentro ni afuera, que es medio y mundo al mismo tiempo (Murphie, 2019). Llevar hasta las últimas consecuencias la idea de Bergson de que somos imágenes entre imágenes (Bergson, 2006). Y como veremos, no se trata aquí de si esta condición es verdadera o falsa, sino de que tan eficaz es a la hora de potencializar los cuerpos, de afirmar una aventura del pensamiento como acción de no sólo crear, como también de mantener el mundo en movimiento. Esto es, abierto, como un pluriverso en devenir y en divergencia constante.

La intrusión de Gaia nos obliga a reinventar nuestra relación con el cine en clave menor, a dejarlo en un estado de mayor vulnerabilidad y, por lo tanto, de mayor porosidad y penetrabilidad, donde lo que prima es un llamado cosmológico en el cual la agencia y vector-cineasta no se estaciona o es privilegio de lo humano. Estar a la altura, resistir a la barbarie que se avecina (Stengers, 2015), implica que arruinemos los muros de todas las salas de cine para que la cinemateca sea el propio mundo; que arruinemos todas las películas para que las superficies fotosensibles y de inscripción vital estén en todas partes. Hablamos de un cine antes de saberse Cine o de un cine en las ruinas de lo humano donde éste se abre espacio para la proliferación de *modos de experiencia cinematográficos* que nutren a su vez aquello que podríamos llamar *cinematógrafo cósmico*. Y donde de lo que se trata es de afirmar la verdad de lo relativo y no lo relativo de la verdad; de ahí que sea necesario que lo nombremos para que gane singularidad. Diremos entonces *Azul profundo*, escenario y fabulación especulativa que es instaurada a la par que esta aventura del pensamiento gana vuelo o, como veremos, se sumerge.

En la frase de Deleuze: “Un poco de posible si no me ahogo”, en el fondo lo que resuena para mí y escucho es: “Un poco de delirio, entonces respiro”. Aliarse con el delirio, para poder respirar, para abrir las técnicas y hacerlas devenir cosmotécnicas (Hui, 2020), para abrir el cine y hacer que se pulverice en *modos de experiencia cinematográficos*. Aliarse con la fuerza especulativa y fabulatoria del pensamiento para hacer de la potencialización de los cuerpos una ecología de prácticas (cinematográficas) como umbrales e intervalos a través de los cuales nos abismamos en la divergencia de mundos, como el cuidado y activación de los posibles (Stengers, 2005b).

Escucho de nuevo y con más atención, y lo que emerge es un susurro que dice: *Un poco de Azul profundo, sumergirme, si no me ahogo*. Y como he dicho, nombrar aquí es una pragmática, en tanto una proposición en el sentido de Whitehead, cuya verdad deriva de su eficacia. Nombrar no es decir lo que es verdad, sino conferir a lo que se nombra el poder de hacernos sentir y pensar en el modo en que lo nombrado demanda (Stengers, 2015). En este sentido, nombrar a esta proposición *Azul profundo* es hacer posible con que los *modos de experiencia cinematográficos* se hagan singulares y por lo tanto que diverjan, favoreciendo la eclosión de una diferencia.

El *Azul profundo* no es ni falso ni verdadero en sí mismo, pero es un *lure for feeling*, un “atractor de afectación”, un mundo que “podría ser”, un *matter of fact* en potencia (Whitehead, 1978) cuya verdad es evaluada de acuerdo con sus efectos, de acuerdo con lo que hace importar. Y ciertamente lo que importa en el *Azul profundo* es muy diferente de lo que importa para aquellos que han hecho del planeta una tierra devastada, una *Waste Land*, por pensar en T. S. Eliot. Instaurar entonces el *Azul profundo* como esa fabulación especulativa que nos puede ofrecer una línea de fuga ante el desastre. Un *lure for feeling* o, en las palabras de Deleuze, un precursor sombrío, como reserva de virtuales que nos puedan ayudar a resistir la barbarie. Un aprendizaje más que humano en el que bajo el nombre de *Azul profundo* afirmamos el *cinematógrafo cósmico* como reverso y espacio ilocalizable de potencias que nos pueden ayudar a realizar una torsión en nuestro sentido de realidad. Volver a creer en este mundo, al hacernos reverso de él. Es decir, al recusar una memoria humana demasiado humana y por el contrario abrimos a esa memoria preindividual, cosmológica y cinematográfica que desde siempre es fluida, acuática y marina. La misma que sin saber compartimos con los pulpos, medusas y aguas vivas. *Azul profundo*, cosmogénesis

cinematográfica en acto, donde aprendemos a aterrizar de nuevo en el mundo² al acuatizar en las profundidades de esta tonalidad afectiva; donde respirar y orientarse (en el pensamiento) implica un abandono del *homo* que hace arder los pulmones de la Tierra y, por el contrario, nos dispone a co-aprendizajes de *humusidades* donde lo humano hecho compostaje (Haraway, 2016) es-con, deviene-con al decirse co-existencia, co-evolución y co-creación constante.

No se trata de renunciar a la idea del cine, sino más bien de, en alianza con la filosofía, ir aún más lejos con la idea de cine, separándola de cualquier orden de poder y exclusión. O para ser más precisos, separándola de una arquitectura del pensamiento que se dice sólo humana. Es decir dignificarla al repoblar nuestra imaginación devastada de fabulaciones especulativas que nos dispongan ante la inminencia de zonas críticas³ y que aquí hemos llamado *Azul profundo*.

Allí en el *Azul profundo* se le confiere a la situación el poder de hacernos pensar juntos. Y lo que nos importa e importa en el *Azul profundo* es la composición de un “nosotros” divergente de entre-humanidades, *humusidades* como pasajes contingentes entre humanos y no-humanos en un mundo más que humano, en un mundo de imágenes donde la nuestra no es ni central ni privilegiada. Aprendizaje de las propias imágenes, siendo nosotros una más de ellas. Nuestros cuerpos como una fracción más de un tejido cosmo-visual complejo, como un pliegue más de una superficie imaginal cosmogénica. *Azul profundo* entrelazando *modos de experiencia cinematográficos*, como simbiogénesis y *simbiopoesis* en acto (Haraway, 2016) en cuyos intervalos el *cinematógrafo cósmico* gana consistencia sin obturar la posibilidad de divergencias. Es decir, el *Azul profundo* en sí es un intervalo poblado de intervalos por los cuales se cuelan nacientes de mundos. En otras palabras: el *Azul profundo* hace converger

² Pensamos aquí en el reciente libro de Bruno Latour, *Dónde aterrizar: cómo orientarse en política* (2019).

³ Resuena aquí también el gesto que se ha propuesto Bruno Latour con la curaduría de la exposición “Critical Zones. Observatories for Earthly Politics” (2020) en el Centro de Arte y Medios Tecnológicos de Karlsruhe, Karlsruhe (Alemania).

disyunciones de la percepción en su fabular y especular. Zonas críticas y de alto riesgo en las que inventamos una relación diferente con el acto de respirar. Sumergidos, entendemos que el arte de estar en presencia de la fragilidad de lo viviente que eclosiona, es abrazar un *modo de experiencia cinematográfico* singular: la apnea.⁴

La apnea como ese intervalo cinematográfico que nos permite seguir con el problema (Haraway, 2016), pues no abandonamos el riesgo de ahogarnos y no damos por sentado el acto de respirar. Inspirar, expirar, en el medio conspirar, en el medio la amenaza y el éxtasis de la narcosis que nos permite alucinar mundos, colocando a prueba cada vez la posibilidad de que éstos continúen. *Modo de experiencia cinematográfico* que extrema nuestro devenir-con la materia y memoria oceánica del cosmos. Allí el azular del *Azul profundo* ejerce una insistencia sobre posibles que nos hacen sentir que las cosas no tienen que ser como son (Stengers y Bergen, 2018). Por eso aventurarse a respirar de otro modo, bajo otras circunstancias, donde frágiles y vulnerables nos podemos entrelazar con otros modos de existencia, haciéndolos nuestros maestros en el arte de prestar atención a ese algo más importante que nos mantiene en movimiento. Ese algo que hace que los pulpos, medusas y aguas vivas sean puro flujo de gradientes entre-mundos.

A cada inspiración se reaprende, se reanima la potencia transductiva y de individuación en proceso constante de una memoria más que humana, pues se está sumergido en un océano preindividual de imágenes. Allí, conteniendo la respiración, hacemos durar los intervalos, hacemos posible experimentar sus perspectivas irrigando la experiencia por el meso-espacio que es el océano, como atmósfera imaginal que se dice medio entre medios y por otros medios. Es decir, duración divergente y diferencial del *cinematógrafo cósmico*. El *Azul profundo* empoderándonos para que las cosas sean diferentes y coexistan en su diferencia. El *Azul profundo* instalándonos en medio de una ecología turbulenta de fricción donde nada puede ser despreciado y nos vemos forzados a pensar diferentemente. Por ejemplo, a inventar raíces que resistan la tumultuosa agitación del complejo de superficies imaginales submarinas. Raíces que nos surgen aún más en el medio sin fijarnos en él. La confianza en la

⁴ Para una aproximación afectiva e intensiva al arte de la apnea, véase el cortometraje *One Breath Around the World* (Néry, 2019).

apnea, en el intervalo que es como esa raíz dinámica que nos hace pertenecer a ese lugar con otros, humanos y no-humanos (Stengers y Bergen, 2018). Allí somos ruina para resistir a la ruina, como desafío catastrófico, pero no apocalíptico.

De modo afirmativo, el *Azul profundo* es una ruina, pues ahí no hay nada dado; no obstante, todo puede ser embarazado por el punto de vista de la creación del cual no somos más que operadores anónimos. Nada es evidente ahí y, por lo tanto, no podemos olvidar las consecuencias de lo que ahí emerge, ocurre y se hace ocasión para el pensamiento. Pues el *modo de experiencia cinematográfico* intercalar, que es la apnea, nos obliga a que a cada paso se coloque la cuestión *dic cur hic* tan estimada por Leibniz y retomada por Stengers (Stengers y Bergen, 2018). *Dic cur hic*, decir por qué aquí, evitando las generalidades, situando la acción en el “aquí”, haciéndonos sensibles a ese “aquí” que nos sitúa, que demanda la presencia plena de nuestros cuerpos. Si no estamos presentes mientras el intervalo de la apnea dura, entonces estamos muertos. En otras palabras: la apnea-intervalo nos exige que el montaje (cinematográfico y cósmico) sea una acción permanente, pero nunca automática. Punto por punto, encuentro tras encuentro, intersección tras intersección, la apnea-intervalo nos fuerza a pensar cómo ha de devenir. Es así como desde la apnea experimentamos el *Azul profundo*, siempre pidiéndole su consentimiento a la precariedad y vulnerabilidad como condiciones necesarias para sentir juntos.

Consentir, sentir-con para curarse del sueño o más bien de la pesadilla de la razón como voluntad de poder que quiere controlar y decirse autónoma e independiente. Cura entonces como posibilidad de delirar nuevas formas de respirar, de pensar. La frase de Deleuze inundada que vuelve: “*Un poco de Azul profundo, sumergirme, si no me ahogo*”. Hablamos de un montaje (cinematográfico y cósmico) por y entre apneas como gesto de sentir-con, de crear continuidades en las discontinuidades, puentes y portales entre mundos que resistan a lo que Whitehead llamó bifurcación de la naturaleza (Whitehead, 2007). Un comparecer ante la experiencia que se constituye desde el compartir de riesgos. Un a la par con el otro ser, pues a cada gesto está en juego su existencia, cargando a su vez en el cuerpo la ruina como germen de re-existencia.

Desde la pragmática a la que aquí me aferro y que se puebla de *modos de experiencia cinematográficos* como la apnea, en su alianza alucinada con la filosofía, es cada vez más claro que su tarea

pasa por no eliminar nada de aquello de lo que tenemos efectivamente experiencia; y como hemos mencionado, nuestra intención es nunca abandonar la experiencia pura con el mundo. De ahí que entendamos esta aventura vitalista del pensamiento como poscrítica (Sutter, 2019), pues es insuficiente con sólo denunciar y a toda costa debemos retroceder ante el veneno de las abstracciones que pretenden describir lo concreto mientras lo desmiembran (Stengers y Bergen, 2018). La experiencia no puede ser negligenciada y debemos reivindicar la verdad de su eficacia.

Ahondar en la experiencia, enraizarse fluida y dinámicamente en los *modos de experiencia cinematográficos* y, abrazando el riesgo, avanzar aún más en la zona crítica que es el *Azul profundo*. Tonalidad afectiva que nos pide que radicalicemos la apnea como la posibilidad de ese encuentro con entornos de aprendizaje más que humanos. Entornos-ecologías donde, por ejemplo, los pulpos pueden ser nuestros maestros,⁵ ya que nos hemos aventurado a la par con ellos a ser y estar, a compartir la agencia y el vector relacional que es el devenir cineasta; esto es: a compartir con ellos una misma atmósfera de pensamiento. Ahí donde la apnea como *dic cur hic* inspira potencialidades simbiogenéticas divergentes, mientras son expirados excesos antrópicos que puedan envenenar las conspiraciones por donde el *cinematógrafo cósmico* como pluriverso tiende a proliferar.

Contra natura, aprender con los modos de existencia marinos —con los pulpos, medusas y aguas vivas— a co-evolucionar como proceso de re-adaptación a un plano plenamente fluido de creación común. Vida y medio fluido confundándose en una relación cosmológica necesaria, donde de lo que se trata es de la metamorfosis de grados de densidad y de estados de agregación de un mismo medio (materia) que puede asumir diversas configuraciones (Coccia, 2017). Meta-estabilidad del *cinematógrafo cósmico* y de los modos de agregación de conglomerados de imágenes, de superficies imagi-

⁵ Pienso aquí en la película documental *My Octopus Teacher* (Ehrlich y Reed, 2020) y en el “Okto-Lab-Laboratory for Octopus Aesthetics” (s. f.) de la Universidad de Kassel (Alemania) y Universidad de Tasmania (Australia), recuperado el 3 de agosto de 2020, de <<https://www.okto-lab.org/>>.

nales en constante variación que habitan el *Azul profundo*. En otras palabras: aprender al mismo tiempo a cuidar de las perspectivas singulares que individualizan el punto de vista de la creación y que a su vez lo nutren como inmanencia *fluida*, como ese océano pre-individual de imagen potenciales.

Se trata entonces de habilitar un aprendizaje de las imágenes a través de *modos de experiencia cinematográficos*, a través de apneas y de las narcosis que de ellas se derivan, donde alucinamos memorias más que humanas, de pulpos, medusas y aguas vivas; donde recordamos que el mundo en su divergencia desde siempre ha sido oceánico y estar en él, sea en la tierra devastada y ardiente, sea en el *Azul profundo*, es un acto de inmersión marina. La vida siempre es y sólo puede ser inmersión (Coccia, 2017). Y es en el estado de inmersión donde también recordamos que el reposo es una ficción. El reposo no es más que un gradiente del movimiento. Y del mismo modo, como reposo y movimiento son pliegues, también lo son la acción y la contemplación. Sentir entonces el vértigo de la literalidad de *vivir en movimiento*, de ser medio entre medios y por otros medios, de ser flujo de flujos. Devenir inmersión en el *Azul profundo* para recordar que somos gradientes de flujos, pliegues-membranas como intervalos, en este caso como apneas entre el despunte de una diferencia y otra. Somos umbrales, imágenes o, si se quiere, superficies imaginales componiendo un campo de acontecimientos de intensidades variables. Una imagen deviniendo otra, diciendose procesos de individuación constante, donde de repente y sin saberlo ya somos medusas y aguas vivas por otros medios. El ritmo del mundo, percutiendo sobre las superficies imaginales que somos, atravesándonos, rasgándonos, metamorfoseándonos en cualidades sensibles variables más o menos perceptibles. Co-existencia, co-evolución y co-creación de *kino-ecologías azules*.

Inmersos y haciendo durar la apnea, el aprendizaje más que humano que está en juego nos hace sentir que el mundo, así como el *Azul profundo*, son grados de velocidad y lentitud variables, de resistencia y permeabilidad. Especialmente de permeabilidad, pues todo está en todo (Coccia, 2017). Siendo así, y a riesgo de sucumbir en el intervalo, de morir en la apnea, sentir cómo también somos invertebrados y podemos devenir imperceptibles como los pulpos, gracias a que estamos dispuestos a perderlo todo para poder compartir una misma respiración, una misma conspiración, un mismo medio con ellos. Interpenetración, como memoria vibrátil comparti-

da en la que el *cinematógrafo cósmico* se dice en infinitas direcciones y en movimiento perpetuo. Vale decir entonces que no somos más que espesamientos momentáneos y variables de un medio vibrátil y que “la vida, en tanto inmersión es la vida en que nuestros ojos son oídos” (Coccia, 2017: 37), pues no paran de ser penetrados por las fuerzas del cosmos.

Implicaciones y complicaciones recíprocas en las que luz, cuerpo, materia, energía, se amalgaman en una memoria que multiplica la experiencia sin reducir la diferencia. Ya no bifurcación de la naturaleza, pero sí convergencia imaginal y diferencial de naturalezas⁶ en la que el mundo nos confía la efectuación, la posibilidad de singularizar y diferenciar su movimiento, que a nuestra vez vertemos de nuevo en él mismo. Esta operación es lo que conocemos como técnica, o para ser más precisos y pensando con Hui, lo que llamamos cosmotécnica (2020); ese relevo en el que inventamos relaciones a partir de acoplamientos variables no dados para que el mundo pueda continuar por otros medios. Por lo tanto, devenir-con, entrar en relación de mutua afectación, es siempre la puesta en acto de una técnica. La apnea, en nuestro caso. Y es de este modo como le damos un cuerpo a los *modos de experiencia (cinematográficos)* que a su vez constituyen una práctica como perspectiva y vector relacional complejo; aquí el modo de cineasta, que nunca está aislado y se dice en ecología, en ecología de prácticas (Stengers, 2005b) y de perspectivas.

La apnea nos permite ganar intimidad con el mundo que se dice *Azul profundo*; nos permite devenir modos de existencia inmersos que se exponen y disponen como un campo infinito de profundidades y vectores por los cuales el *cinematógrafo cósmico* es modulado y afirmado.

El delirio como potencia de respiración que se ha dicho apnea, nos ha ayudado a convivir y a ganar intimidad con la frase de Deleuze: “Un poco de posible si no me ahogo”, que aquí se ha impuesto como intervalo de pensamiento. Una proposición que nos ha arrastrado

⁶ Pienso aquí en la idea de multinaturalismo y perspectivismo que propone Viveiros de Castro (2018).

a devenires inmersivos y submarinos impensados, que le han dado una consistencia mayor al *Azul profundo*. Pero también una proposición que no ha dejado de ser un encuentro aberrante y sombrío con *Mil mesetas* (Deleuze y Guattari, 1994) y con *¿Qué es la filosofía?* (Deleuze y Guattari, 1997). De *Mil mesetas* se ha adquirido el apetito por la aventura vitalista del pensamiento, mientras que de *¿Qué es la filosofía?*, se ha cultivado el gusto por aferrarse a las prácticas. En este tránsito se juega enigmáticamente la posibilidad de instaurar el *Azul profundo*; de ahí que se haga necesario que nos detengamos un poco en este punto.

No afirmararlo todo y nunca negar nada. Es así como Stengers me ha enseñado a complicar el pensamiento y al mismo tiempo a ganar intimidad con Deleuze y a seguir su consejo de que debemos interesarnos por herramientas para pensar y no por la exégesis de las ideas. Es decir, debemos preocuparnos por las pragmáticas donde no hay espacio para arrogancias de quien quiere juzgar, legitimar o salvar. En otras palabras, ejercer una acción de minoración y sustraer la figura del creador de la escena. Figura que, me parece, no nos ayuda a pensar en el cuidado de los posibles para un mundo en ruinas y más que humano que tenemos el desafío de habitar. En la figura del creador aún hay un aire de soledad, de “ser excepcional”, por más que Deleuze diga que toda soledad es poblada. Lo que se hace relevante en los tiempos catastróficos que vivimos es devenir operador anónimo de procesos de co-creación menor que exigen que tomemos el revelo, que tómenos pose (Stengers y Bordeleau, 2020). Y esa pose le debe competir a cualquier cuerpo y no a uno excepcional. En todo caso a un cuerpo singular que se aferra a sus prácticas, como los modos de entrar en relación y entrelazamiento con el mundo y a través de los cuales una “inteligencia colectiva”, un nuevo “paradigma ético-estético-político” (Guattari, 2012) puede ser afirmado, pues se le ha conferido a la situación “el poder de hacernos pensar juntos” (Stengers y Bordeleau, 2020).

El aferrarse, el ganar intimidad con una práctica, y que no es otra cosa que lo que hemos hecho al estar inmersos en el *Azul profundo*, es entender que una idea está comprometida con un problema siempre específico. Especificidad que determinará lo que importa y el tipo de diferencias que ella promueva en sus procesos singulares de ganar existencia, de actualizarse, como dirá Deleuze (Stengers, 2005a). Por ejemplo, la especificidad de los problemas del vector y agencia cineasta que ciertos cuerpos humanos y no humanos pueden

incorporar o hacer pasar por los umbrales que son, los hace insistir en una condición intervalar que nutre el *cinematógrafo cósmico*. En otras palabras, ganar intimidad con una práctica es tomar pose de un “aquí” singular donde, antes que denunciar o criticar, se construye y, a partir de esa construcción, se resiste al presente igualmente desde una capacidad específica. Capacidad divergente y nunca consensual, por lo tanto, que no pretende convencer. El *Azul profundo* es una ocasión singular para el pensamiento. Y a cada conjunto de cuerpos que hagan cuerpo con otras prácticas igual de singulares, pero no excepcionales, les cabrá inventar su propio “Azul profundo”, que desde luego deberá ser llamado de otra manera, pues se conjuga y se declina como sólo éste puede hacerlo bajo las circunstancias y medios específicos que lo componen.

El *Azul profundo* es un modo de participar en aquello que es más importante, a saber: la capacidad de resistir como una cuestión de creación sin creador, pero sí como afirmación singular del punto de vista de la creación y donde la urgencia de la vulnerabilidad cósmica y existencial hace con que no haya espacio ni para la arrogancia o el resentimiento que envenenan y destruyen, cuando de lo que se trata es de construir, como quien hace nudos o contrae bodas contra natura que siempre se dicen locales en tanto que acontecimientos selectivos que producen una divergencia a partir de la verdad de lo relativo con que hemos contraído obligaciones muy concretas (Stengers, 2005a). Es el caso del estado de codependencia, el cual implica estar inmerso en el *Azul profundo* y que exige hacer de la respiración un gesto común. Es decir, hay muchas aventuras y ésta es sólo una posible que tiene su propia verdad, su propia manera de lealtad al afirmar sus propios valores divergentes y que, por lo tanto, se sustenta en una eficacia local.

En los tiempos arruinados que vivimos no hay tiempo que perder con descalificar otras aventuras, y mucho menos hacerlo para poder afirmar la nuestra. En todo caso, hay que celebrar la proliferación de toda aventura minoritaria que no sueñe con una mayoría o posibilidad de convergencia en tanto consenso y representación. Que si la nuestra, que si el *Azul profundo* ha demostrado alguna eficacia, que transversalmente contagie y hasta se conecte parcialmente con otras, componiendo una ecología de prácticas frágil y en movimiento donde el dinamismo de las imágenes sea multiplicado. O si se quiere, donde se haga que la imagen sea siempre lo que está por venir.

Si una intersección vital y divergente entre cine y filosofía ha sido posible aquí, es porque la singularidad de cada aventura a su modo y por sus propios medios se ha visto llamada a dignificar el acontecimiento cósmico que es resistir, que es seguir vivos, que es hacer continuar lo moviente del pensamiento desde perspectivas irreductibles entre sí. Algo posible gracias a aquello que Deleuze llama pensar por el medio, donde se afirma el “aquí” singular de la ocasión del pensamiento sin anclarlo, pero dándole raíces dinámicas en la experiencia que se desprende de las pragmáticas y que no prevé un fin último. Ocasión del pensamiento, aquí diremos *Azul profundo*, que se dice medio de disponerse en experiencia pura con el mundo, experiencia de la cual los posibles como acontecimientos emergen, pues se han cuidado las exigencias singulares que este entorno requiere y crea; sólo se ha creído en lo que es adquirido (Stengers, 2005a), en lo que efectivamente ha pasado por los cuerpos y ha activado su potencia de respirar, de insistir en el “aquí” que ya ha variado, pero no ha dejado de ser habitado.

Se ha ganado intimidad con las prácticas, con los *modos de experiencia cinematográficos*. Se han inventado, se han adquirido nuevos hábitos, siempre como modos de cohabitar afectivamente el pensamiento, la experiencia y el movimiento. ¿Cuál es el hábito adquirido, la convención que aquí constituye la experiencia y el concepto de *cinematógrafo cósmico*? En esta ocasión la apnea, que a su vez hace posible alimentar el hábito de estar inmersos en el *Azul profundo* como apetito por la diferencia. Una nueva convención, algo nuevo ha entrado en el mundo desde la oscilación dinámica y existencial de una boda, de un nudo contra natura que co-constituye el circuito experiencia-habito. Un virtual se ha actualizado, dirá Deleuze. *It works!* Funciona, pues una “pedagogía del concepto” como creación de hábitos, como aprendizaje del gusto por el concepto ha probado su eficacia. Y cada vez que vuelva a la experiencia que instruye y se dice ocasión de aprendizaje –las variabilidades tonales y afectivas del *Azul profundo*–, el hábito y el concepto serán renovados, serán reinventados y puestos de vuelta a prueba como condición de mantener la aventura del pensamiento en movimiento.

Eso más importante que se comparte y promueve el encuentro de heterogéneos es el gusto por el *movimiento* donde se retrocede ante las domesticaciones y voluntades de poder que quieren imponer consensos, que quieren imponer lo “uno” que aniquila el pluriverso. Eso más importante que nos convoca a inventar modos aberrantes de

estar juntos –pues estamos en deuda con la vida– produce un empoderamiento ético-estético-político que Guattari llamará ecosofía (Guattari, 2012) y que nosotros nos arriesgaremos a llamar *kinosofía*. Insistiendo en las palabras de Guattari, un nuevo paradigma donde cultivamos un compromiso con la vida, uno en el que honramos la deuda que tenemos con ella (Stengers, 2005a). Algo que los pulpos, medusas y aguas vivas no paran de honrar. De ahí la necesidad de aprendizajes más que humanos que en el *Azul profundo* pueden proliferar.

Kinosofía se presenta como el concepto requerido por el problema y por la manera como éste ha sido construido aquí en la intersección con el *cinematógrafo cósmico* y los *modos de experiencia cinematográficos* que a su vez lo habitan y que procurando resistir a la prisión de su fabricación, la kinosofía arrastra consigo mismo una constelación de otros conceptos-componentes que lo nutren, como el de *kino-madología* y *kino-ecologías azules*. *Kino*, lo cinematográfico de la experiencia que no para de retrabajar y modular el concepto, de alimentar su apetito por el movimiento.

Si el problema es modulado, el concepto también. Ése es el llamado a comparecer a la aventura constructiva y vitalista del pensamiento cuyo “valor está en permitirle al problema alcanzar su plena amplitud para que pueda llegar a una solución eficaz que funcione” (Stengers, 2005a: 165). No es una cuestión de libertad sino de dignificar el acontecimiento cósmico que es el devenir de la vida, pues estamos en deuda con ella. Es de ella que proviene el aire para no ahogarnos. Lo importante aquí es el problema construido y que de esta vez se ha inspirado en la frase de Deleuze: “Un poco de posible si no me ahogo”. Y que aquí se ha singularizado como el hacer converger disyuntivo entre el mover y el respirar, articulado por el nuevo hábito de la apnea como *modo de experiencia cinematográfico* que nos sumerge en el *Azul profundo*.

Kinosofía, esa aventura de construir problemas inminentemente cinematográficos a partir de cuestiones cosmopolíticas (Stengers, 2014) y disposiciones cosmotécnicas (Hui, 2020), como espacio-tiempo imaginal en el que la deuda que hemos contraído con la vida y que nos hace amar el movimiento real de lo viviente, nos empodera forzándonos a pensar, a crear y delirar. Allí, que “aquí” se llama *Azul profundo*, el vértigo y el apetito por el movimiento nos hace retrabajar constantemente el concepto al hacerlo variar de modo pragmático dando lugar a un nuevo *lure for feeling*. Un nuevo *atraca-*

tor de afectación que nos reenvía al movimiento que avanza y se releva por otros medios bailando *modos de experiencia cinematográficos* siempre diversos entre cine y filosofía. Boda contra natura que no para de retroalimentar y embarazar el *cinematógrafo cósmico* de posibles.

Referencias

- Bergson, H. (2006), *Materia y memoria*, Cactus, Buenos Aires.
- Coccia, E. (2017), *La vida de las plantas: una metafísica de la mezcla*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- Danowski, D. (2018), *Negacionismos*, N-1 Edições, São Paulo.
- Deleuze, G. (1997), *Crítica e clínica*, Editora 34, Sao Paulo.
- (2004), *La imagen-tiempo*, Paidós, Barcelona.
- Deleuze, G., y F. Guattari (1994), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- (1997), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- Ehrlich, P., y J. Reed (2020), *My Octopus Teacher* [documental], Off the Fence, The Sea Change Project.
- Guattari, F. (2012), *Caosmose: um novo paradigma estético*, Editora 34, São Paulo.
- Haraway, D. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- (2013), “SF: Science Fiction, Speculative Fabulation, String Figures, So Far”, en *Ada. A Journal of Gender, New Media, and Technology*, núm. 3, Universidad de Óregon / Universidad Estatal de Bowling Green, recuperado el 3 de agosto de 2020, de <<https://adanewmedia.org/2013/11/issue3-haraway/>>.
- (2016), *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Universidad de Duke, Carolina del Norte.
- Hui, Y. (2020), *Art and Cosmotronics*, Universidad de Minnesota, Minnesota.
- James, W. (2003), *Essays in Radical Empiricism*, Dover, Nueva York.
- Latour, B. (2019), *Dónde aterrizar: cómo orientarse en política*, Taurus, Madrid.
- Massumi, B. (2017), *O que os animais nos ensinam sobre política*, N-1 Edições, São Paulo.

- Murphie, A. (2019), “The World as Medium: A Whiteheadian Media Philosophy”, en E. Manning, A. Munster y B. M. Stavning Thomsen (orgs.), *Immediation*, Open Humanities, Londres, pp. 16-46.
- Néry, G. (2019), *One Breath Around the World* [cortometraje], Les Films Engloutis, Almo Film.
- OktoLab* (s. f.), “Okto-Lab. Laboratory for Octopus Aesthetics”, Universidad de Kassel / Universidad de Tasmania, recuperado el 3 de agosto de 2020, de <<https://www.okto-lab.org/>>.
- Stengers, I. (2005a), “Deleuze and Guattari’s Last Enigmatic Message”, en *Angelaki*, vol. 10, núm. 2, Routledge, pp. 151-167, recuperado el 3 de agosto de 2020, de <<https://doi.org/10.1080/09697250500417399>>.
- _____ (2005b), “Introductory Notes on an Ecology of Practices”, en *Cultural Studies Review*, vol. 11, núm. 1, pp. 183-196, recuperado el 3 de agosto de 2020, de <<https://doi.org/10.5130/csr.v11i1.3459>>.
- _____ (2014), “La propuesta cosmopolítica”, en *Pléyade*, núm. 14, julio-diciembre, Centro de Análisis e Investigación Política, pp. 17-41.
- _____ (2015), *No tempo das catástrofes*, Cosac & Naify, Brasilia.
- Stengers, I., y V. Bergen (2018), “Isabelle Stengers, Philosophie activiste, récits spéculatifs et ouverture des possibles”, en *Le Carnet et les Instants*, núm. 198, La Foire du livre, et après, pp. 15-19.
- _____, y É. Bordeleau (2020), “El cuidado de los posibles”, en *Cactus*, recuperado el 3 de agosto de 2020, de <<https://editorialcactus.com.ar/blog/el-cuidado-de-los-posibles/>>.
- Sutter, L. D. (2019), *Qu’est-ce que la pop’philosophie?*, Presses Universitaires de France, París.
- Tsing, A. L., et al. (2017), *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts of the Anthropocene*, Universidad de Minnesota, Minnesota.
- Viveiros de Castro, E. (2018), *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, Ubu, Sao Paulo.
- Whitehead, A. N. (1978), *Process and Reality*, Free Press, Nueva York.
- _____ (2007), *The Concept of Nature*, Cosimo Classics, Nueva York.
- OktoLab* (s. f.), “Okto-Lab. Laboratory for Octopus Aesthetics”, Universidad de Kassel / Universidad de Tasmania, recuperado el 3 de agosto de 2020, de <<https://www.okto-lab.org/>>.

FILÓSOFOS, INDIOS, BRUJOS Y ANIMALES AMOROSOS: HACIA LA CRÍTICA DELEUZIANA A LA MODERNIDAD CAPITALISTA

*José Ezcurdia**

Intuición y diferencia

Deleuze nos regala una ontología en la que la teoría de la intuición juega un papel medular. La intuición es el dominio de la reversibilidad entre ser y pensar, entre *physis* y *nous*, que otorga consistencia a la libertad como capacidad de autodeterminación. La materia viva o conciencia virtual deleuziana se expresa como conciencia actual en una intuición que implica su satisfacción como producción diferencial. La diferencia deleuziana es libertad, justo en tanto goza de una dimensión material. Es el ser como cuerpo sin órganos (CsO) o materia viva, la causa inmanente que en la intuición se afirma como una singularidad que es causa de sí.

La ontología materialista deleuziana se hace inteligible en el marco de una teoría de la intuición en la que el movimiento pendular entre *physis* y *nous* hace patente la forma de la libertad como un vínculo inmediato y una doble afirmación: como el vínculo de la con-

* Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias y Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

ciencia con la vida, como la afirmación de la vida en la conciencia, y como la afirmación de la vida por la conciencia. La intuición eleva la forma de la materia como conciencia virtual a una conciencia actual que resplandece como libertad.

Deleuze apunta al respecto:

Cuando surge el pensamiento de Tales es como agua que retorna. Cuando el pensamiento de Heráclito se hace *polemos*, es el fuego que retorna sobre él. Hay la misma velocidad en ambas partes: “el átomo va tan de prisa como el pensamiento”. El plano de inmanencia tiene dos facetas, como Pensamiento y como Naturaleza, como *Physis* y como *Nous*. Es por lo que siempre hay muchos movimientos infinitos entrelazados unos dentro de los otros, plegados unos dentro de los otros, en la medida en que el retorno de uno dispara otro instantáneamente, de tal modo que el plano de inmanencia no para de tejerse, gigantesca lanzadera (Deleuze y Guattari, 2009b: 42).

Asimismo suscribe:

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si “volverse hacia” es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice que pensar y ser son una única y misma cosa, o, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento, sin ser también materia del ser (2009b: 42).

El vínculo de la conciencia con su principio genético, la materia viva, implica la afirmación de ese principio en un proceso creativo que es concomitante al ejercicio de la libertad. La libertad tiene una dimensión material. Y esa dimensión material está dada justo por el movimiento de la intuición que impulsa el paso de la materia viva como conciencia virtual, a una conciencia actual que afirma justo su propia causa inmanente en un proceso diferencial. Materia, diferencia y libertad aparecen como momentos de una libertad que no se concibe como el cumplimiento de un esquema predeterminado vertebrado en un carácter puramente formal, sino como satisfac-

ción de un CsO que se constituye como causa a la vez inmanente y material.¹

Deleuze otorga un ascendente spinoziano y bergsoniano a su ontología materialista. La noción spinoziana de causa inmanente, y la concepción bergsoniana de la materia como conciencia virtual, confluyen en la concepción deleuziana de un CsO que en tanto plano de inmanencia se resuelve –en el propio plano de la intuición– como fuente de la libertad.

Deleuze señala:

Este plano tiende hacia nosotros sus dos facetas, la amplitud y el pensamiento, o más exactamente sus dos potencias, potencia de ser y potencia de pensar. Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano. ¿Estaremos alguna vez maduros para una inspiración spinozista? Le sucedió una vez a Bergson, en una ocasión: el inicio de Materia y memoria traza un plano que corta el caos, a la vez movimiento infinito de una materia que no cesa de propagarse e imagen de un pensamiento que no deja de propagar por doquier una conciencia pura en derecho (no es la inmanencia la que pertenece a la conciencia, sino a la inversa) (Deleuze y Guattari, 2009b: 52).

Deleuze nutre interiormente su ontología con una reflexión materialista que planta cara a un platonismo que a lo largo de la tradición filosófica de Occidente se yergue como estandarte de la metafísica de la trascendencia. Los presocráticos, Duns Scotto, Bruno, Spinoza, Nietzsche y Bergson se constituyen como filones doctrinales que Deleuze aquilata para enriquecer la arquitectura de su ontología materialista, en el sentido de que la materia misma aparece no como no-ser, privación, ilusión o alguna forma lastrada de una profunda insuficiencia ontológica, sino como plexo productivo que aparece como fuente de una multiplicidad ilimitada que se constituye como emisión de singularidades. El paso de la materia como conciencia virtual a la diferencia como conciencia actual, es el movimiento de

¹ En relación con las nociones de virtual y actual en la filosofía de Deleuze, véase Hardt: “Ahora que, junto con Bergson y Deleuze, hemos adoptado una perspectiva ontológica firmemente basada en la duración, aún necesitamos ver cómo se comunican lo virtual y lo actual. La discusión de Bergson analiza intensamente la evolución de lo virtual a lo actual: lo que Deleuze llama el proceso de diferenciación o ‘actualización’” (2004: 59).

una intuición que afirma la forma de la materia viva como fuente de intensidades que nutren la libertad como gobierno de sí.

Deleuze caracteriza el plano de inmanencia o CsO como inconsciente. El inconsciente como plexo de imágenes-afecto es el fundamento material de la formación del carácter como segunda naturaleza. El inconsciente se constituye como motor de una producción deseante que no se ve constreñida por un régimen de experiencia ordenado en función de afecciones pasivas tuteladas por algún esquema exterior a su propia potencia constitutiva. El inconsciente deleuziano es la *physis* como causa material, irreductible a una corporalidad sensomotora atenta al cumplimiento de alguna ley moral heterónoma que encuentre su pilar en el Uno trascendente. La naturaleza como inconsciente es fuente de singularidades que en su producción afectiva activa afirman una producción diferencial; éstas no se constituyen como copia o participantes de una esencia o forma exterior a su propia producción deseante. El cuerpo vivo, de este modo, expresa la naturaleza como inconsciente, aun cuando vea capturada la producción deseante en la que se constituye y se vea reducida un régimen de significación y subjetivación determinado.

En este sentido, para Deleuze la desestratificación del cuerpo vivo vertebrado en afecciones pasivas y un régimen de significación y subjetivación, es capital en el despliegue de la intuición como producción diferencial. La rearticulación del régimen afectivo del cuerpo vivo, en tanto paso de una disposición pasiva a una disposición activa, es la vía para restituir al cuerpo su propia potencia, liberándose de su sujeción a algún aparato de captura o dispositivo articulado en la propia lógica de la trascendencia como fundamento de una psicología de la dominación. El vínculo de la conciencia con su propio principio inmanente supone la afirmación del cuerpo no bajo el registro de la significación y la subjetivación, sino a partir de la promoción de afecciones activas capaces de expresar contenidos impersonales, preindividuales y asubjetivos, propios de la dimensión inconsciente. El inconsciente es el plano material e inmanente que otorga consistencia a la formación misma del carácter como gobierno de sí.²

² Véase Esposito: “Ello no significa, para Deleuze, que el sujeto desaparezca por completo, que devenga un contenedor inerte o un espectador pasivo del aconteci-

Para Deleuze la conquista y afirmación del inconsciente en tanto plexo de imágenes que se resuelve como horizonte activo de producción afectiva, es el dominio de experiencia de la brujería. La brujería como afirmación diferencial anclada en la dimensión inconsciente —por detrás del yo, de la representación, del Edipo— es el corazón de una intuición que se ordena como producción de sentido ante aquellos dispositivos que aseguran la reducción de la conciencia a las propias figuras de la significación y la subjetivación. La brujería como experimentación de lo que un cuerpo puede. La experimentación como expresión de las potencias de CsO en tanto inconsciente. Experimentación, brujería e intuición se encabalgan en la filosofía de Deleuze, incardinando la propia producción de sentido y la promoción del hecho diferencial en un cuerpo expresivo cuya singularidad da cumplimiento justo al inconsciente como vida o plano de inmanencia.

Deleuze apunta al respecto:

Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu. Incluso Descartes tiene su sueño. Pensar es siempre seguir una línea de brujería (Deleuze y Guattari, 2009b: 46).

De igual modo suscribe:

Por qué no caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel, respirar con el vientre, Cosa simple, Entidad, Cuerpo lleno, Viaje inmóvil, Anorexia, Visión cutánea, Yoga, Krishna, Love, Experimentación. Donde el psicoanálisis dice: Detenéos, recobrad vuestro yo, habría

miento que se desarrolla sobre él [...] el individuo, por un lado, se identifica con el acontecimiento impersonal, pero por otro es capaz de hacerle frente, llegando a dirigirlo hacia sí mismo o, como lo expresa Deleuze, ‘contraefectuarlo’” (Esposito, 2009: 205).

Véase Badiou: “Podemos concluir aquí con el método intuitivo de Deleuze. Cuando el pensamiento llega a construir, sin categorías, el camino en bucle que va, en la superficie de lo que es, de un caso al Uno y del Uno al caso, intuye entonces el movimiento del propio Uno. Y como el Uno es su propio movimiento (ya que es vida o virtualidad infinita), el pensamiento intuye al Uno. Y es así que el pensamiento llega, como lo decía Spinoza de manera inigualable, a la beatitud intelectual, es decir, al goce de lo Impersonal” (Badiou, 2002: 63).

que decir: Vayamos todavía más lejos, todavía no hemos encontrado nuestro CsO, deshecho suficientemente nuestro yo. Sustituid la anamnesis por el olvido, la interpretación por la experimentación (Deleuze y Guattari, 2010: 157).

La producción de sentido radica en la correa de transmisión entre inconsciente y consciente. Esta correa de transmisión está dada por el plano de una corporalidad cuya producción afectiva al ordenarse en una disposición activa, se constituye como ámbito expresivo y constitutivo del inconsciente mismo, en tanto vida y causa inmanente. De este modo, el cuerpo aparece como soporte material de una conciencia que en el marco de la intuición se vertebra como autoafecto y hace efectiva la libertad en su singularidad constitutiva. El cuerpo como terreno de experimentación vital en el que se juega la producción diferencial. El cuerpo como territorio donde la relación entre consciente e inconsciente cobra consistencia. El vaivén entre cuerpo y conciencia, entre ser y pensar, entre *physis* y *nous*, vaivén que supone el conocimiento intuitivo, desborda el esquematismo de la representación, el formalismo del concepto y a un yo tutelado por la significación y la subjetivación. Para Deleuze, la brujería como movilización del inconsciente y afirmación de sus contenidos preindividuales, impersonales y asubjetivos, es el núcleo psíquico de la libertad. Una somatobrujería y una ontobrujería como corazón de la experimentación se determina en un proceso a la vez de desestratificación y de emisión de singularidades donde tiene lugar la emergencia del sentido o acontecimiento.

El cuerpo vivo se sitúa en el corazón de la ontología vitalista e inmanentista deleuziana. El cuerpo, como foco intensivo en el que se esclarece el paso de la materia viva como inconsciente o conciencia virtual a una conciencia actual que es capacidad de autodeterminación, es la figura central en la que se ordena la ontología de Deleuze.

Nuestro autor se vale de Spinoza y Nietzsche para dar cuenta de la forma del cuerpo vivo como portal en el que se despliega la reversibilidad entre *physis* y *nous*, entre consciente e inconsciente. Deleuze, de la mano de Spinoza y Nietzsche, ve en el cuerpo el objeto de una reflexión filosófica que toda vez que ha de evitar verse reducida al esquematismo de la representación, ha de tener el tópico de la libertad como preocupación fundamental.

Deleuze nos dice con relación a este punto:

Spinoza abría a las ciencias y a la filosofía un nuevo camino: ni siquiera sabemos lo que puede un cuerpo, decía; hablamos de la conciencia, y del espíritu, charlamos sobre todo esto, pero no sabemos de qué es capaz un cuerpo, ni cuáles son sus fuerzas ni qué preparan. Nietzsche sabe que le ha llegado la hora: “Nos hallamos en una fase en que lo consciente se hace modesto”. Llamar a la conciencia a la necesaria modesta, es tomarla por lo que es: un síntoma, nada más que el síntoma de una transformación más profunda y de la actividad de unas fuerzas que no tienen nada que ver con lo espiritual. Quizás cualquier desarrollo del espíritu se reduce únicamente al cuerpo. [...] Indudablemente caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que, por naturaleza, escapan a la conciencia: “La gran actividad es inconsciente”. La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva, por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz (Deleuze, 2013: 59).

El vínculo del consciente con el inconsciente se constituye como vía para otorgar una dimensión material al ejercicio de la libertad: el inconsciente provee a la conciencia de las imágenes-afecto para afirmar una singularidad que se sustrae a la propia corporalidad pasiva, refleja y sensomotora –una corporalidad disciplinada– como espacio de efectuación de un proceso de dominación. El cuerpo vivo es para Deleuze la arena en la que tiene lugar la lucha por la libertad, en tanto es su propia arquitectura afectiva donde tiene lugar la emergencia del hecho diferencial, vertebrado por afecciones activas. Deleuze, siguiendo de cerca a Spinoza y Nietzsche, le restituye al cuerpo una densidad y una potencia que le había sido escamoteada por los operarios de metafísica de la trascendencia y el aparato simbólico institucional donde despliegan un ejercicio del poder como producción de subjetividades esclavas.

Modernidad judeocristiana y rostrificación

El rostro de Cristo es para Deleuze uno de los dispositivos fundamentales que en el contexto de la cultura de Occidente aseguran los procesos de significación y subjetivación. El rostro de Cristo es la platónica Idea que se erige como causa ejemplar para determinar toda singularidad como mera copia que ve negada y reniega de la potencia que implica la singularidad de su cuerpo vivo. El rostro de

Cristo –blanco, joven, varón, heterosexual– es el principio para imprimir en toda forma diferencial –negro, indio, mujer, homosexual, por ejemplo– una serie de afecciones pasivas que implican la negación de su potencia constitutiva. El rostro de Cristo se constituye como unidad trascendente para establecer un proceso de selección, asimilación, jerarquización y exclusión de toda forma diferencial. El rostro de Cristo es el dispositivo para asegurar una relación de fuerzas que afirman un proceso de dominación.

Deleuze y Guattari suscriben:

Si el rostro es Cristo, es decir, el Hombre blanco medio-cualquiera, las primeras desviaciones, las primeras variaciones-tipo, son raciales: hombre amarillo, hombre negro, hombres de segunda o tercera categoría, también ellos serán inscritos en la pared, distribuidos en el agujero. Deben ser cristianizados, es decir, rostrificados. El racismo europeo como pretensión del hombre blanco nunca ha procedido por exclusión, ni asignación de alguien designado como Otro: más bien sería en las sociedades primitivas donde se percibe al extranjero como “otro” (Deleuze y Guattari, 2010: 183).

Asimismo suscribe:

Los “primitivos” pueden tener las cabezas más humanas, más bellas y más espirituales, pero no tienen rostro y no tienen necesidad de él. Y eso por una razón muy simple. El rostro no es universal. Ni siquiera es el del hombre blanco. El rostro es el propio Hombre blanco, con sus anchas mejillas blancas y el agujero negro de los ojos. El rostro es Cristo. El rostro es el europeo tipo, ese que Ezra Pound llamaba el hombre sensual cualquiera, en resumen, el Erotómano ordinario (los psiquiatras del siglo XIX tenían razón cuando decían que la erotomanía, al contrario que la ninfomanía, a menudo permanecía pura y casta; precisamente porque pasa por el rostro y la rostrificación). No universal, sino facies totius universi. Jesucristo superstar: inventa la rostrificación de todo el cuerpo y la transmite por todas partes (La pasión de Juana de Arco) (Deleuze, 2010: 181).

La síntesis entre platonismo y cristianismo operada por la Iglesia tiene como resultante la instauración del rostro de Cristo como dispositivo de dominación articulado en la imposición del registro de experiencia de la significación y la subjetivación. El mando y la obediencia se efectúan a través de una corporalidad cuyo entrama-

do afectivo supone la negación de su propia potencia: pecado, culpa penitencia, diezmo, servidumbre, jerarquía, se hacen posibles a partir de una psicología de la dominación que tiene en la rostridad su pilar central, en la medida en que el propio rostro de Cristo aparece como principio de un proceso de subjetivación en el que la conciencia misma, al querer y a la vez no poder satisfacer el modelo que aparece como su causa ejemplar, se encarrila en la senda de la autonegación.³

La emergencia del cristianismo es para Deleuze el principio de un proceso de estatificación en el que la vida como causa inmanente se ve plegada y cristalizada en una conciencia significada y subjetivada cuya articulación material está dada por un cuerpo ordenado en afecciones pasivas que se constituyen en un régimen de mera reactividad. La vida en tanto causa inmanente se afirma no en una intuición volitiva que nutre interiormente un proceso diferencial, sino como una fuerza reactiva que se niega a sí misma.

Según Deleuze, el cristianismo y la modernidad capitalista guardan una íntima relación fundada precisamente a partir del dispositivo de la rostridad. Si bien en múltiples aspectos el cristianismo y la modernidad capitalista resultan configuraciones históricas o *epistemes* –en el sentido foucaultiano del término– asimétricas, y en muchos sentidos la propia modernidad es una reacción al cristianismo mismo, guardan éstas un común denominador, dado por la propia rostridad cristiana: una articulación de la conciencia a partir de la significación y la subjetivación dada por una instancia exterior o trascendente a la conciencia misma. La rostrificación cristiana im-

³ “Este rostro no soporta la alteridad y por ello la operativiza en un sistema determinado. ¿Qué articulación posible hay entre el sistema-rostro en tanto rostrificación y un tipo de política estatal capitalista? ¿Qué implicancias tiene la máquina abstracta y la producción capitalista para el poder, la sociedad y el Estado? [...] La crítica radica en que la política del rostro tiende a sujetarlo todo, a significarlo todo. He aquí su estrecha relación con la sociedad capitalista. Es de gran importancia aquella concatenación de dos problemas expuestos ahí: 1) la relación que establece el rostro con la máquina abstracta que lo produce, y 2) la relación del rostro con los agenciamientos de poder que tienen necesidad de esa producción social. Es en este sentido que Deleuze y Guattari afirman que el rostro es una política –una de aquellas que rigidiza y no permite exterioridad posible, o bien la expropia–, porque da cuenta de que, bajo el concepto de ‘agenciamiento de poder’, se articula el espacio donde se concretiza la máquina” (Castro Serrano y Fernández Ramírez, 2017: 52).

plica una producción deseante en la que el deseo aparece no como afirmación inmanente sino como carencia, vacío o falta, que sólo una forma exterior o trascendente viene a colmar. En este sentido, el Estado moderno se encabalga con el rostro de Cristo, afinando un aparato de captura que despoja al cuerpo de su propia potencia. La modernidad capitalista tiene un claro ascendiente judeocristiano que se hace evidente en la promoción de una ciudadanía que ve ordenada su producción afectiva por las directrices de un Estado sujeto a la axiomática capitalista: la distinción entre burguesía y proletariado, y las variadas dinámicas asociadas a la producción del propio capital, como la fuerza de trabajo, la deuda, el salario, etcétera.

Deleuze apunta:

Pero aún hay más, puesto que la naturaleza de las mezclas puede ser muy variable. Si es posible fechar la máquina de rostridad, asignándole el año cero de Cristo y el desarrollo histórico del Hombre blanco, es porque la mezcla deja entonces de ser una intersección o un entrecruzamiento para devenir una penetración completa en la que cada elemento impregna al otro, como gotas de vino tinto en agua clara. Nuestra semiótica de hombres blancos modernos, la misma del capitalismo, ha alcanzado ese estado de mezcla en el que la significancia y la subjetivación se extienden efectivamente la una a través de la otra. Ahí es donde la rostridad, o el sistema pared blanca-agujero negro adquiere toda su extensión (Deleuze y Guattari, 2010: 186).

El Estado, rehén del capital, es la figura trascendente que aparece como aparato de captura que da lugar a la promoción de un cuerpo y una conciencia estratificados. El Estado moderno, junto con el complejo entramado simbólico-tecnológico que implica, aparece como dispositivo de dominación que asegura la promoción de cuerpos cuya arquitectura afectiva implica una moral heterónoma que sostiene la creación, el aumento y la acumulación del capital, en beneficio de una burguesía internacional que hace de toda forma menor o minoritaria mera masa social, determinada como fuerza de trabajo. Un Cristo burgués aparece como alma del Estado moderno, en el que la ciudadanía se constituye por los procesos de subjetivación y significación asociados a la producción de plusvalía.

Es en este contexto que Deleuze señala que el arco conceptual al que dan lugar el *cogito* cartesiano, el sujeto trascendental kantiano

y el espíritu hegeliano, se resuelven como una versión moderna del rostro de Cristo. La progresión Descartes-Kant-Hegel viene a apuntalar la forma del Estado a partir de un sujeto que se constituye como dispositivo de dominación. El rostro de Cristo se reconfigura en un *cogito* y un Estado que aparecen como momentos interiores de una axiomática capitalista capaz de capturar flujos libres o no codificados, para someterlos justo con los diferentes procesos de vigilancia, disciplina, control y exterminio que requieren la producción y acumulación de capital.

Deleuze suscribe al respecto:

Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcar su doctrina de las facultades de los órganos de poder de Estado. El sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del Cogito, es el consenso de Estado llevado al absoluto. Esa fue particularmente la gran operación de la “crítica” kantiana, asumida y desarrollada por el hegelianismo. Kant no ha cesado de criticar los malos usos para mejor bendecir la función. No debe, pues, extrañarnos que el filósofo haya devenido profesor público o funcionario de Estado. Todo está regulado a partir del momento en que la forma Estado inspira una imagen del pensamiento (Deleuze y Guattari, 2010: 381).

Deleuze critica el papel de una filosofía de Estado que se constituye como comparsa del despliegue de la economía de mercado que se levanta a partir de la negación de toda forma menor o minoritaria. El Estado moderno encuentra en el idealismo racionalista el horizonte de su legitimación como dispositivo de dominación y afirmación de una esclavitud maquínica. El Estado moderno, señala Deleuze, tiene en la filosofía moderna una filosofía que viene a enaltecer al Estado como aparato de captura que reconfigura al pecador cristiano en términos de un obrero asalariado y endeudado que se ve despojado de una producción diferencial en la que radica la afirmación de la potencia de su propio cuerpo vivo.

Deleuze es consciente de la terrible desembocadura de la modernidad capitalista y la filosofía occidental en el fascismo alemán. Los oscuros compromisos de Heidegger con el régimen Nazi, hacen patente la caracterización de la modernidad capitalista como un horizonte de significación y subjetivación encaminado a enaltecer la reproducción del capital a partir justo de la explotación y la enjanación, de la esclavitud.

vitud y el exterminio. El *cogito* como corazón de la propia esclavitud maquina en la que se despliega la modernidad capitalista.

Deleuze señala el triste destino de una filosofía moderna encaminada, no a pensar y precipitar la emergencia de formas libres que afirman el gesto diferencial en el que se constituyen, sino a dar lugar a una producción de cuerpos a los que se les escamotea su propia potencia con el objeto de asegurar la reproducción y la acumulación del capital.

Deleuze apunta en *¿Qué es la filosofía?*:

La posición de muchos autores respecto a la democracia es compleja, ambigua. El caso de Heidegger ha complicado más las cosas: ha hecho falta que un gran filósofo se reterritoralizara efectivamente en el nazismo para que los comentarios más sorprendentes se opondan, ora para poner en tela de juicio su filosofía, ora para absolverle en nombre de unos argumentos tan complicados y rebuscados que uno se queda dubitativo. No siempre es fácil ser heideggeriano. Se comprendería mejor que un gran pintor, un gran músico se sumieran de este modo en la ignominia (pero precisamente no lo hicieron). Tenía que ser un filósofo, como si la ignominia tuviera que entrar en la filosofía misma. Pretendió alcanzar a los griegos a través de los alemanes en el peor momento de su historia: ¿hay algo peor, decía Nietzsche, que encontrarse ante un alemán cuando se esperaba a un griego? ¿Cómo no iban los conceptos (de Heidegger) a estar intrínsecamente mancillados por una reterritorialización abyecta? (Deleuze y Guattari, 2009b: 110).

Según Deleuze, Heidegger viene a coronar la evolución del *cogito* cartesiano en la articulación de una filosofía encaminada a sostener las directrices de la axiomática capitalista. La filosofía heideggeriana es una filosofía de Estado que supedita la producción afectiva del cuerpo vivo al sanguinario sino del régimen Nazi, en tanto que epicentro de la Segunda Guerra Mundial. El desarrollo del *cogito* cartesiano, el sujeto trascendental kantiano y el espíritu subjetivo hegeliano desembocan no en la autotransparencia del concepto, sino en el horror que supone el industrial exterminio que tiene lugar en los campos de concentración y en las cámaras de gas, como emblema de la modernidad capitalista.

Deleuze es explícito al señalar la vocación fascista de una filosofía moderna que apuntala la figura del Estado; y también señala que la filosofía misma bien puede encontrar en el devenir indio la

satisfacción de su vocación libertaria. Una filosofía encaminada a promover la afirmación del cuerpo vivo en el espacio de la libertad, tiene en el devenir indio una senda afortunada de reterritorialización: devenir indio implica para Deleuze un cuerpo no estratificado que puede hacer efectiva la afirmación de la vida como inconsciente y como plano de inmanencia en una producción de cultura que se afirma como capacidad de autoderminación.

Deleuze deplora la reterritorialización del pensamiento en la raza alemana como raza pretendidamente superior, y llama a la filosofía a devenir indio, en tanto que toma de contacto con la vida como plano de inmanencia o plano prefilosófico, del que la filosofía extrae las intensidades y los afectos para acuñar conceptos capaces de expresar el contenido material de la libertad, en tanto autoafecto y gobierno de sí.

Deleuze señala al respecto:

[Heidegger] se equivocó de pueblo, de tierra, de sangre. Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediablemente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica... Artaud decía: escribir para los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos. ¿Pero que significa “para”? No es “dirigido a”, ni siquiera “en lugar de...” Es “ante”. Se trata de una cuestión de devenir. El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto, pero lo deviene. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez “para que” el indio que es indio devenga él mismo algo más y se libere de su agonía (Deleuze, 2009b: 111).

Deleuze lleva a cabo una proeza teórica en cuanto reorienta la articulación del discurso filosófico por la vía de un materialismo que se sustrae a las figuras del *cogito*, el Estado y el capital, para reterritorializarse en un cuerpo vivo al que no se le ve escamoteada su producción afectiva activa: el devenir indio es la vía de un discurso filosófico en el que la libertad se afirma, en tanto despliegue de la materia viva como plano de inmanencia en un cuerpo que da lugar a una producción diferencial efectiva. El devenir indio representa una inversión corpernicana en relación al emplazamiento del discurso filosófico, en términos de su formulación no como filosofía de Estado sino como un pensamiento libertario encaminado a promover la emergencia de lo menor o minoritario: devenir indio

como foco de resistencia ante la rostridad cristiana y la axiomática capitalista. Devenir indio como promoción de un cuerpo vivo en el que la circularidad entre consciente e inconsciente, al sustraerse del registro de experiencia de la significación y la subjetivación, da cumplimiento a la circularidad entre naturaleza y cultura donde tiene lugar la afirmación de la libertad como intuición volitiva y síntesis diferencial.

Devenir indio y devenir animal

Según Deleuze, el estudio de la intuición es objeto de una reflexión filosófica cuyo tópico capital es la elucidación del problema de la libertad. El análisis, compresión y afirmación del vaivén entre *physis* y *nous* es el objeto de una filosofía orientada a promover el ejercicio de la libertad en tanto que expresión del cuerpo vivo. De este modo, para nuestro autor la filosofía tiene como tarea la revisión de los diversos momentos y figuras del vínculo del consciente con el inconsciente, de la afirmación del inconsciente en el consciente, y de la afirmación del inconsciente por el consciente. Una fenomenología de la intuición vertebrada interiormente la ontología y la psicología deleuzianas, orientadas a la determinación material de la intuición volitiva como corazón del sentido o del acontecimiento.

Deleuze señala:

La verdadera ciencia es la de la actividad, pero la ciencia de la actividad es también la ciencia del inconsciente necesario. La idea de que la ciencia debe ir al mismo paso y en la misma dirección que la consciencia es absurda. Se percibe en esta idea la presencia de la moral. De hecho, sólo hay ciencia donde no hay consciencia y no puede haberla (Deleuze, 2013: 63).

Para Deleuze la filosofía no se ordena como la determinación del catálogo de las mediaciones de la razón, ni tampoco como el estudio de una razón tutelada por los afectos sensomotores de una consciencia sujeta a una moral disciplinar. Si bien la filosofía da cuenta de la estructura de una consciencia estratificada, significada y subjetivada que se constituye en un amasijo de fuerzas reactivas, lo hace desde el punto de vista de una ontología materialista que da cuenta de su génesis y de su forma como ámbito expresivo de la vida como inconsciente o causa inmanente. Así, el movimiento mismo de la in-

tuición como correa de transmisión entre inconsciente y consciente es el dominio reflexivo de una filosofía fundada ella misma en el movimiento de la intuición, de modo que le es posible acuñar conceptos capaces de expresar y dar cuenta de la forma misma de la vida como causa inmanente.

Es en este horizonte teórico que Deleuze da cuenta del movimiento involutivo de la conciencia hacia su principio genético. El abismamiento de la conciencia en su fuente —la vida, el plano de inmanencia— aparece como objeto de una reflexión filosófica encaminada a dar cuenta de la vida como fuerza germinativa.

Deleuze se vale de la pluma de Lovecraft para describir la involución o regresión del muy limitado yo consciente al inconsciente como plexo de imágenes y causa inmanente:

En términos grandiosos y simplificados trata Lovecraft de enunciar esta última palabra de la brujería: “Las Olas aumentaron su potencia y descubrieron a Carter la entidad multiforme cuyo fragmento actual sólo era una ínfima parte. Le enseñaron que cada figura en el espacio sólo es el resultado de la intersección, por un plano de una figura correspondiente y de mayor dimensión, de la misma manera que un cuadrado es la sección de un cubo y un círculo la sección de la esfera. De igual modo, el cubo y la esfera, figuras de tres dimensiones son la sección de formas correspondientes de 4 dimensiones que los hombres sólo conocen a través de sus conjeturas o sus sueños. A su vez, estas figuras de cuatro dimensiones son la sección de formas de 5 dimensiones y así sucesivamente, hasta llegar a las alturas inaccesibles y vertiginosas de la infinitud arquetipo...” (Deleuze y Guattari, 2010: 256).

La supresión del aparato sensomotor es un aspecto del vínculo del consciente con un inconsciente que se constituye como CsO, es decir, como un plexo de imágenes intensivas que aparecen como razones seminales que se expresan en configuraciones energéticas y afectivas determinadas. El inconsciente como *physis* se constituye como causa material e inmanente que se muestra inmediatamente a la conciencia misma como fondo de indeterminación y luz de la que nace todo cuerpo organizado en un régimen de experiencia peculiar.

Ahora bien, es en el propio inconsciente en tanto plano de inmanencia que la conciencia hace una toma de contacto no sólo con las fuerzas elementales —como el agua, la tierra, el aire y el fuego— que la constituyen interiormente, sino con su devenir animales que le transmiten efectos puros, preindividuales e impersonales. El deve-

nir animal se muestra inmediatamente a la conciencia como imagen a partir de la cual ésta hace una toma de contacto con la vida justo como foco intensivo que le transmite fuerzas y gradientes afectivos que son el principio de su propia articulación.

Deleuze apunta al respecto:

Lawrence, en su devenir-tortuga, pasa del devenir animal más obstinado a la geometría abstracta de las escamas y de las “secciones” sin perder, sin embargo, nada de su dinamismo: lleva el devenir tortuga hasta el plan de consistencia. Todo deviene imperceptible, todo es devenir-imperceptible en este plan de consistencia, pero ahí es precisamente donde se ve, se oye lo imperceptible. Es el Planómeno o la Rizósfera, el *Criterium* (y muchos nombres más, según el crecimiento de las dimensiones). Según n dimensiones se le denomina Hiperesfera, Mecanósfera. Es la Figura Abstracta, o más bien, puesto que no tiene forma, la Máquina Abstracta en la que cada agenciamiento concreto es una multiplicidad, un devenir, un segmento, una vibración. Y ella la sección de todos ellos (Deleuze y Guattari, 2010: 256).

El devenir animal es para Deleuze una imagen concomitante al abismamiento de la conciencia en su principio genético. La imagen del animal es característica de una involución de la conciencia a un plano de inmanencia que aparece como plexo de imágenes germinativas. Devenir animal, devenir molecular y devenir imperceptible son momentos notables del vínculo de la conciencia con un inconsciente caótico que complica toda realidad en un régimen intensivo que es el principio a partir del cual justo la realidad misma es expresada en ilimitadas formas que gozan de un acento diferencial.⁴

⁴ Al respecto es interesante la distinción entre animales edípicos, de Estado y demoníacos que Alain Beaulieu rastrea en el pensamiento de Deleuze: “Primero, se encuentran los animales edípicos con quienes algunos individuos mantienen una relación sentimental al considerarlos miembros de la familia. Segundo, se encuentran los animales de Estado que corresponden a símbolos sagrados o arquetípicos pertenecientes a la mitología o creencias espirituales o religiosas, que nutren figuras autoritarias. Tercero se encuentran los animales demoníacos. Aquí demonio no debe ser entendido como espíritu malévolo, sino más bien en el sentido griego de daimon: situado entre el mundo de la vida (estado de los seres) y algún tipo de mundo suprasensible (inmanente al primer mundo) que, de acuerdo con Deleuze y Guattari, se constituye como vida inorgánica, afectos y fuerzas impersonales. Los animales edípicos y de Estado tienen un valor molecular (mi perro, el dios Ganesh),

Deleuze da cuenta de la figura del devenir animal a partir de la teoría bergsoniana de la duración. La duración bergsoniana aparece como la contextura de una conciencia (memoria) que, según su grado de tensión, concentración e intensificación, a la vez contrae y expresa registros y gamas intensivas diversas. Así, la tensión de la conciencia que implica el conocimiento intuitivo, se traduce en la afirmación de duraciones o registros inconscientes que hacen actual la carga afectiva virtual que implica la imagen del animal. El devenir animal es el devenir de una conciencia que ha actualizado e intensificado capas de memoria o registros intensivos que efectúan gradientes potenciales impersonales, preindividuales y asubjetivos: el devenir animal como plano metaestable y fuente de vida preorgánica, que se desdobra en una configuración afectiva-orgánica determinada.⁵

Para Deleuze el devenir animal no es una mera ilusión, sino un devenir real que tiene una eficacia en la articulación de la conciencia dada por una producción afectiva positiva.

Deleuze nos dice:

Los devenires animales no son sueños ni fantasmas, son perfectamente reales. Pero, ¿de qué realidad se trata? Pues si devenir animal no consiste en hacer el animal o imitarlo, también es evidente que el hombre no deviene “realmente” animal, como tampoco el animal deviene realmente otra cosa. El devenir no produce otra cosa que sí mismo. Es una falsa alternativa la que nos hace decir: o bien se imita, o bien se es. Lo que es real es el propio devenir, el bloque de devenir, y no los términos supuestamente fijos en los que se transformaría el que deviene. El de-

pero los animales demoníacos tienen un carácter molecular. Es entonces en relación a los animales demoníacos que los devenires-animal tienen lugar” (Deleuze y Guattari, 2011: 77).

⁵ “Nos referimos a los círculos funcionales, que constituyen la figura melódica que el comportamiento animal dibuja en el tiempo a partir de su devenir rítmico. Dicho comportamiento relacional obedece tanto a una partitura genética inmanente (que permite al animal reconocer las notas –o signos propios– que lo interpelan y lo inducen a la acción) cuanto a una capacidad constructiva del viviente en la constitución de su territorio. Asimismo, los círculos funcionales (con los cuales los vivientes se instalan en el mundo y se enlazan recíprocamente con otros vivientes) se encuentran íntimamente ligados entre sí conforme una armónica complementariedad genética” (Heredia, 2011: 3).

venir puede y debe ser calificado como devenir-animal, sin que tenga un término que sería el animal-devenido (Deleuze y Guattari, 2010: 244).

Asimismo, apunta:

El devenir-animal del hombre es real, sin que sea real el animal que él deviene; y simultáneamente, el devenir otro del animal es real sin que ese otro sea real. Ése es el punto que habrá que explicar: cómo un devenir no tiene otro sujeto que sí mismo. Pero también cómo no tiene término, puesto que su término sólo existe a su vez incluido en otro devenir del que él es el sujeto, y que coexiste, forma un bloque con el primero. Es el principio de una realidad propia, característica del devenir (la idea bergsoniana de una coexistencia de “duraciones” muy diferentes “superiores o inferiores a la nuestra”, y todas comunicantes) (Deleuze y Guattari, 2010: 244).

El devenir animal es para Deleuze la actualización de una imagen virtual que deviene actual. Es la afirmación de capas de memoria asociadas a la vida expresada en la estructura ontogenética de los órganos, el principio de un devenir animal que desborda la producción afectiva concomitante al yo. Contenidos impersonales, asubjetivos, preindividuales, se constituyen como material de un plano metaestable que irrumpe en la conciencia, modificando la arquitectura psíquica de un sujeto atado tanto a las exigencias disciplinares de la representación como a la corporalidad sensomotora en la que aquélla se desenvuelve. La actualización de la memoria pura en el registro intensivo del devenir animal aparece como fuente en la que se nutre una intuición volitiva que otorga consistencia a la conciencia, fuera de los marcos de la significación y la subjetivación.

Deleuze si bien critica a Jung el carácter molar del arquetipo como principio articulante de la dimensión del inconsciente, encuentra en él un referente para hacer inteligible el devenir animal en tanto registro intensivo que nutre a la conciencia. Jung elabora una teoría del inconsciente en la que éste se identifica con la naturaleza. El inconsciente jungueano es mucho más amplio que el freudiano, limitado a la conciencia individual y vertebrado en la estructura edípica. Por el contrario, el inconsciente jungueano posibilita una reversibilidad entre natura y cultura. El devenir animal vehicula la naturaleza como plexo de imágenes germinativas, en una cultura que florece en el espacio de la voluntad. El vínculo del consciente con

el inconsciente y la afirmación del inconsciente por el consciente que tiene lugar en el devenir animal, es el movimiento regresión-progresión de una intuición que hace efectiva la producción de cultura.

Deleuze señala al respecto:

Jung ha elaborado una teoría del Arquetipo como inconsciente colectivo en la que el animal tiene un papel especialmente importante en los sueños, los mitos y las colectividades humanas. Precisamente el animal es inseparable de una serie que implica el doble aspecto progresión-regresión, y en la que cada término desempeña el papel de un transformador posible de la libido (metamorfosis). De ahí deriva todo un tratamiento del sueño, puesto que, dada una imagen inquietante, se trata de integrarla en una serie arquetípica (Deleuze y Guattari, 2010: 242).

Asimismo, anota:

Bachelard escribe un hermoso libro junguiano cuando establece la serie ramificada de Lautréamont, teniendo en cuenta el coeficiente de las metamorfosis y el grado de perfección de cada término en función de una agresividad pura como razón de la serie: el colmillo de la serpiente, el cuerno del rinoceronte, el diente del perro y el pico de la lechuza, y, ascendiendo en la serie, la garra del águila o del buitre, la pinza del cangrejo, la patas del piojo, la ventosa del pulpo. En el conjunto de la obra de Jung, toda una mimesis reúne en sus redes la naturaleza y la cultura, según analogías de proporción en las que las series y sus términos, y sobre todo los animales que ocupan en ellas una situación media, aseguran los ciclos de conversión naturaleza-cultura-naturaleza (Deleuze y Guattari, 2010: 242).

El movimiento regresión-progresión en el que se ordena el devenir animal, implica una transmutación de la materia viva como conciencia virtual en una cultura que se constituye como conciencia actual. El animal es para Deleuze fuente y apoyo de una humanidad que va más allá de sí, precisamente a partir del cultivo de las imágenes-afectos que anidan en su cuerpo vivo. El devenir animal es el motor inmanente de un proceso de espiritualización-diferenciación en el que la cultura como producción de sentido tiene su fundamento. A pesar de las discrepancias de Deleuze con Jung respecto a la centralidad del mito en la producción deseante inconsciente, reconoce en el filósofo suizo su relevancia en el planteamiento del proble-

ma de las relaciones entre inconsciente y consciente como criterio de inteligibilidad del vínculo interior entre natura y cultura.

Es en este contexto que Deleuze da cuenta de la singularidad de las maneras de ganar experiencia de los pueblos mal llamados “primitivos”, en relación con la consistencia y la contextura de una producción de sentido que no pasa por el proceso de la rostridad. Los pueblos primitivos no poseen rostro, sino que se valen de máscaras que expresan contenidos inconscientes. La rostridad es cristiana y se resuelve en un proceso de significación y subjetivación. El uso de la máscara en los pueblos primitivos, por el contrario, supone justo una circularidad entre consciente e inconsciente que precipita un proceso diferencial que se ordena como producción de cultura. Las semióticas corporales de los pueblos primitivos, si bien dan lugar a una efectuación del poder como relación de fuerzas, no pasan por la rostridad como dispositivo de dominación. El devenir animal es para Deleuze la conquista de un inconsciente que se afirma como fuerza genética y se expresa en una producción de cultura ajena a los propios procesos de significación y subjetivación en los que se articula el cristianismo como soporte interior de la modernidad capitalista.

El devenir animal expresa a través de la máscara aquellos afectos preindividuales, asubjetivos y asignificantes que recorren el cuerpo en tanto inconsciente y materia viva. Plano de inmanencia, devenir animal y máscara se encabalgan en la producción cultural de los pueblos primitivos, ajenos a un modelo trascendente –un rostro– que apareciese como su causa ejemplar.⁶

Deleuze subraya al respecto:

⁶ “La apuesta teórica del rostro se vuelve eminentemente política, pues ¿será el rostro como régimen de signos una política que pretende delinear, uniformar y tecnocratizar el funcionamiento societal? ¿No se juega también en el rostro un registro de ordenación de lo sensible según los ejes dominantes? Es el rostro quien tiene un impacto social y político, ya lo decía Deleuze en una entrevista del año ochenta, a propósito de la publicación de *Mil mesetas*: ‘Pensamos que el rostro es un producto, y que no todas las sociedades lo producen, sino sólo aquellas que lo necesitan. ¿Por qué y en qué casos?’ [*Conversaciones* 44]. Esto lo encontramos en la meseta ‘Año 0-Rostridad’, donde se cimienta el sistema-rostro, es decir la aparición del hombre occidental, como irrupción y producción del rostro-Cristo” (Castro Serrano y Fernández Ramírez, 2017: 51).

Incluso las máscaras, más que realzar un rostro, aseguran la pertenencia de la cabeza al cuerpo, sin duda, se producen profundos movimientos de desterritorialización, que trastocarán las coordenadas del cuerpo y esbozan agenciamientos particulares de poder, aunque, sin embargo, poniendo el cuerpo en conexión no con la rostridad, sino con devenires animales, especialmente con la ayuda de drogas. Pero no hay realmente menos espiritualidad, pues los devenires animales se basan en un Espíritu animal, espíritu-jaguar, espíritu-pájaro, espíritu-ocelote, espíritu-tucán que toman posesión del interior del cuerpo, penetran en sus cavidades, llenan volúmenes, en lugar de hacerle un rostro. Los casos de posesión expresan una relación directa de las Voces con el cuerpo, no con el rostro (Deleuze y Guattari, 2010: 181).

Asimismo suscribe:

No es una cuestión de ideología sino de economía y de organización de poder. Por supuesto, nosotros no decimos que el rostro, la potencia del rostro, engendre el poder y lo explique. Por el contrario, *ciertos agenciamientos de poder tienen necesidad de producir rostro*, otros no. Si consideramos las sociedades primitivas, vemos que en ellas pocas cosas pasan por el rostro: su semiótica es no significante, no subjetiva, esencialmente colectiva, polívoca y corporal, utilizando formas y sustancias de expresión muy diversas. La polivocidad pasa por los cuerpos, sus volúmenes, sus cavidades internas, sus conexiones y coordenadas externas variables (Territorialidades) (Deleuze y Guattari, 2010: 181).

Deleuze apunta que la afirmación del cuerpo como capacidad de afectar y ser afectado no necesariamente se ordena en la articulación de una conciencia vertebrada en los procesos de significación y subjetivación. La conciencia en los pueblos primitivos se expresa en una máscara que otorga consistencia al devenir animal, como fuente de afectos preindividuales, impersonales y asignificantes. El devenir animal es el registro de una producción de cultura en tanto que expresión de la vida como causa inmanente. La circularidad cuerpo-máscara de los pueblos primitivos afirma una circularidad entre *physis* y *nous* que hace efectivo un proceso de espiritualización: el animal en la base de la producción de cultura; la cultura como cultivo de la materia como conciencia virtual que deviene conciencia actual o libertad.

Ahora bien, es en este marco que Deleuze señala que el devenir animal aparece como foco de una producción diferencial no sólo al interior de las sociedades primitivas, sino también en el seno de las sociedades tanto cristianas como modernas, constituyéndose como germen de la construcción de focos de resistencia. Los devenires animales son la simiente de la promoción de líneas de fuga, en tanto dan lugar a flujos libres o no codificados que escapan a los dispositivos de dominación en los que se ordena la axiomática capitalista fundada en la rostridad cristiana.

Las Iglesias y los Estados modernos persiguen y exterminan los devenires animales, pues éstos impulsan internamente la emergencia de movimientos menores o minoritarios –movimientos anormales, anexectos, monstruosos– que plantan cara a la significación y la subjetivación como dispositivo de dominación. Los devenires animales, aún en las sociedades primitivas, son botín de una estructura de poder que busca sujetar toda emisión de singularidades a una estructura de poder determinada.⁷

Deleuze señala al respecto:

En este caso, la política de los devenires-animales continúa siendo sin duda extremadamente ambigua. Pues incluso las sociedades primitivas no cesarán de apropiarse de estos devenires para cortarlos y reducirlos a relaciones de correspondencia totémica o simbólica. Los Estados nacionales no cesarán de apropiarse de la máquina de guerra, bajo la

⁷ Véase Rivera Zambrano: “Si el sabedor revela fuerzas que no son suyas es porque allí fluyen partículas, a manera de intercambio de afectos: molecularidades animales, vegetales, imperceptibles; todos los posibles modos son zonas de entorno, de copresencia, que distan de los caracteres de ‘persona’. El sabedor ya no se definirá por formas determinantes: sujeto o sustancia, sino por las partículas que le pertenecen en determinadas relaciones de movimiento, de afectación (de afectar y ser afectado). El sabedor se diluye en el dinamismo de los afectos y de los grados que configuran una individuación distinta de la del sujeto. O como indican Deleuze y Guattari: ‘Si hemos imaginado la posición de un Yo fascinado es porque la multiplicidad hacia la que tiende, ruidosamente, es la continuidad de otra multiplicidad que actúa sobre él y lo distiende por dentro. Por eso el yo sólo es un umbral, una puerta, un devenir entre dos multiplicidades’ que se imbrican en el sabedor y generan acontecimientos de devenir). Por ende, hay en estos enunciados un devenir-jaguar que da cuenta de actos en los cuales un sujeto (el *sinchiwaira*) es desubjetivado por componentes afectivos que circulan de acuerdo con las transmisiones moleculares (todas las dimensiones mentales del Jaguar) de las que él hace parte” (Rivera Zambrano, 2017: 160).

forma de ejércitos nacionales que limitan estrechamente los devenires del guerrero. La Iglesia no cesará de quemar a los brujos, o bien de reintegrar a los anacoretas en la imagen dulcificada de una serie de santos que ya sólo tienen con el animal una relación extrañamente familiar, doméstica. Las familias no cesarán de conjurar al Aliado demoníaco que las corroe, para regular entre ellas alianzas convenientes (Deleuze y Guattari, 2010: 253).

De igual modo apunta:

Hay toda una política de los devenires-animales, como también hay una política de la brujería: esta política se elabora en agenciamientos que no son ni los de la familia, ni los de la religión, ni los del Estado. Más bien expresarían grupos minoritarios, u oprimidos, o prohibidos, o rebeldes, o que siempre están en el borde de las instituciones reconocidas, tanto más secretos cuanto que son extrínsecos, en resumen, anómicos. Si el devenir-animal adopta la forma de Tentación, de monstruos que el demonio suscita en la imaginación, es porque se acompaña, tanto en sus orígenes como en su empresa, de una ruptura con las instituciones centrales, establecidas o que tratan de establecerse (Deleuze y Guattari, 2010: 252).

El devenir animal es fuente de una producción diferencial que ha de ser cooptada o exterminada por la Iglesia o el Estado, con el fin de conjurar los afectos en los que se constituye: afectos asignificantes y asubjetivos que desbordan la moral disciplinar articulada en una corporalidad sensomotora. El devenir animal es motor interior de la génesis de cuerpos cuya arquitectura afectiva escapa a la rostridad como proceso de significación y subjetivación. El devenir animal encarna en un cuerpo libre cuya singularidad es la dimensión fundamental de lo menor o minoritario. Tribus, manadas, formaciones artísticas, espirituales o político-sociales irreductibles a la forma de la Iglesia o el Estado, que hacen patente la fuerza de su natalidad en la creación de territorios rebeldes, tienen en el devenir animal un umbral ontogenético de su articulación.⁸

⁸ Salzano: "Lo cierto es, entonces, que la naturaleza, tal y como la viven Deleuze y los brujos, es un monstruo fuera de bestiario. Pero no existe más regla que la que ella misma se impone, y siendo esta regla gravitatoria, en cierto sentido, secundaria con respecto a su velocidad de fuga, este monstruo es menos un anormal (trans-

Es en este contexto que Deleuze lleva a cabo una consideración en relación al sentido del quehacer filosófico. La filosofía no tiene como cometido apuntalar la arquitectura del Estado rehén de la axiomática capitalista. La filosofía no tiene como objeto legitimar el andamiaje conceptual de una modernidad capitalista abocada a la captura y sujeción de los flujos libres o no codificados. Por el contrario, la filosofía encuentra su cumplimiento al llamar la emergencia de movimientos menores o minoritarios en los que se constituye el pueblo. Llamar al pueblo que falta es la tarea de una filosofía que no se inclina ante los altares de poder, sino que pugna por la promoción de un cuerpo social articulado en afecciones activas.

Para Deleuze, filosofía y pueblo se articulan en una sinergia en la que el pueblo brinda a la filosofía los afectos e intuiciones que ésta articulará en conceptos determinados, y donde la filosofía le brinda al pueblo conceptos que invitan al pueblo a ganarse como pueblo. Filosofía y pueblo se engarzan en un círculo virtuoso en el que la promoción de una comunicalidad compuesta por multiplicidades actuantes, es la satisfacción de la sustancia como causa inmanente.⁹

gresión de una regla previa, y por eso, categorizable en relación con ella) que un anomal, positivo y primario (devenir o diagonal de universo que no se explica por aquello de lo que se desvía)” (cit. en Lee y Ficher, 2009: 16).

⁹ Véase Hardt: “La investigación de la naturaleza del poder le permite a Deleuze dar sustancia al discurso materialista y elevar la teoría de la práctica al nivel de la ontología. El fundamento del ser reside pues, tanto en el plano corporal como en el mental, en la compleja dinámica de la conducta, en las interacciones superficiales de los cuerpos” (Hardt, 2004: 22).

Asimismo, véase Hardt “Con todo, el rodeo que hace Deleuze no es sólo un ataque, es también el establecimiento de un nuevo terreno: la intuición temprana de un proyecto político positivo que va cobrando forma en virtud del largo recorrido que seguiremos: de Bergson a Nietzsche y finalmente a Spinoza. Deleuze necesita una ontología positiva para establecer una teoría positiva de la ética y la organización social” (Hardt, 2004: 29).

Véase Mengue: “En rigor, la política deleuziana pasa fundamentalmente por la doble cuestión del devenir fascista y de la máquina de guerra, esto es, no tanto por la instauración de una buena organización, por la articulación del todo o de un completo como, a una parte por el diagnóstico de aquellas condiciones de jerarquización entre lo molar y lo molecular, lo menor y lo mayor, el CsO y los estratos, etcétera, bajo los cuales un orden cualquiera puede —y efectivamente lo hace— devenir fascista y por otra, por la exploración y la experimentación colectiva de aquellas condiciones que podrían permitirnos operar una cierta generalización de la línea de fuga, esto es, por la implementación de una guerra sin batallas orientada, a cada momento, hacia la elaboración de un conjunto de condiciones que tiendan a hacer posible cada

Deleuze subraya:

El pueblo es interior al pensamiento porque es un “devenir pueblo” de igual modo que el pensamiento es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado. El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y los libros de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente (Deleuze y Guattari, 2009b: 111).

Asimismo, señala:

Pero hay también otra razón por la que “pensador privado” no es una buena expresión: pues si bien es cierto que este contra-pensamiento habla de una soledad absoluta, es una soledad extraordinariamente poblada, como el propio desierto, una soledad que ya enlaza con un pueblo futuro, que invoca y espera a este pueblo, que sólo existe gracias a él, incluso si todavía no existe.... “Carecemos de esta última fuerza, a falta de un pueblo que nos empuje. Buscamos ese apoyo popular...” Todo pensamiento es ya una tribu, lo contrario de un Estado (Deleuze y Guattari, 2010: 382).

Para Deleuze la filosofía encarna el canto del ritornelo que afirma la vida o el plano de inmanencia en la producción del pueblo como territorio afectivo. El pueblo, en tanto que fuerza menor o minoritaria, se constituye como producción diferencial que otorga sentido a una filosofía dotada de una dimensión vital. Filosofía y pueblo aparecen como expresiones complementarias de la vida que escapa a su captura y codificación por la axiomática capitalista y se resuelve en la producción de afectos activos que otorgan una dimensión material a la práctica de la libertad. La tribu, la manada, el pueblo, se levantan junto con la filosofía contra un Estado que despliega

vez más, la composición de una pluralidad de vidas en continuo estado de variación” (Mengue, 2008: 24).

la axiomática capitalista codificando el cuerpo vivo para extraer de éste una plusvalía y un trabajo útil.¹⁰

Es en este orden de reflexiones que Deleuze, toda vez que critica el arco Descartes-Kant-Hegel y su corolario en la filosofía de Heidegger, ve en Spinoza un contrapensador indio que hace efectiva la forma de la filosofía como producción de singularidades. Spinoza es para Deleuze un autor que logra incardinar a la filosofía en el plano de inmanencia, para dar lugar a una creación de conceptos, no al servicio del Estado como dispositivo de dominación, sino que atiende a una producción afectiva activa que aparece como anarquía coronada. Spinoza indio, de la mano de los indios tarahumaras, planta cara a una metafísica occidental tutelada por la figura del Uno trascendente.

Deleuze apunta al respecto:

Finalmente, ¿no sería la *Ética* el gran libro sobre el CsO? Los atributos son los tipos o géneros del CsO, sustancias, potencias, intensidades Cero como matrices productivas. Los modos son todo lo que pasa: las ondas y vibraciones, las migraciones, umbrales y gradientes, las intensidades producidas bajo tal o tal tipo sustancial a través de la matriz (Deleuze y Guattari, 2010: 159).

De igual modo suscribe:

Relectura de Heliogáblalo y de los Tarahumaras. Pues Heliogáballo es Spinoza, y Spinoza, Heliogáballo resucitado. Y los Tarahumaras es la experimentación, el peyote. Spinoza, Heliogáballo y la experimentación tienen la misma fórmula: la anarquía y la unidad son una y la misma cosa, no la unidad de lo Uno, sino una unidad más extraña que sólo se dice de lo múltiple. Precisamente lo que los dos libros de Artaud expresan: la multiplicidad de fusión, la fusibilidad como cero infinito, plan

¹⁰ Véase Beaulieu: “Deleuze y Guattari otorgan valor político a la experimentación de los devenires. Éstos constituyen desviaciones del poder mayoritario. Los devenires siempre implican una desterritorialización del régimen molar (Sujeto o Estado) que cancela aquellas capacidades de generar afectos y ser afectado en un gran número de formas: ‘Devenir minoritario es un asunto político. Así, artistas menores, escritores y filósofos –aquellos que encuentran y expresan devenires minoritarios– juegan un papel político cuando, siguiendo cierto orden de necesidad de acuerdo con Deleuze y Guattari, anuncia un pueblo por venir y una nueva tierra” (Beaulieu, 2011: 77).

de consistencia. Materia en la que no hay dioses (Deleuze y Guattari, 2010: 163).¹¹

Deleuze nos regala un Spinoza que camina de la mano de los indios tarahumara. La desestratificación en tanto que abolición del régimen de significación y subjetivación, se constituye en una toma de contacto de la conciencia con la vida como plano de inmanencia, que se resuelve como devenir indio: un devenir molecular que libera la producción deseante de la captura efectuada por el rostro de Cristo como dispositivo de dominación. La anarquía coronada deleuziana se encarna en un Spinoza indio que hace efectiva la forma del inconsciente como máquina de guerra capaz de plantar cara a la modernidad cristiana y capitalista.

Para Deleuze, Spinoza es el príncipe de los filósofos, en tanto señala el contenido fundamental de la interioridad entre *physis* y *nous* que tiene lugar en el amor intelectual a Dios. El amor aparece en ese sentido como clave última para hacer inteligible la forma de la intuición, en tanto vínculo del consciente con el inconsciente, afirmación del inconsciente en el consciente y afirmación del inconsciente por un consciente que se endereza como capacidad de autodeterminación. El amor es el motor interior de una libertad que da satisfacción a la forma de lo real como vida o causa inmanente. Spinoza como príncipe de los filósofos es el personaje conceptual que hace inteligible el sentido fundamental de la ontología vitalista y materialista deleuziana.

Deleuze señala al respecto:

Quien sabía plenamente que la inmanencia sólo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de ordenadas intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier. Hizo el movimiento infinito, y le confirió al pensamiento velocidades infinitas en el tercer tipo de conocimiento, en el último libro de la *Ética*. Alcanzó en él velocidades inauditas, atajos fulminantes que ya sólo cabe hablar de música, de tornado, de vientos y de cuerdas. Encontró la única libertad en la inmanencia (Deleuze y Guattari, 2009a: 49).

¹¹ Véase el capítulo “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”.

El tercer género de conocimiento spinoziano es el corazón de la emergencia de la libertad como una diferencia de segundo grado, es decir, la intuición como intuición volitiva tiene como núcleo el afecto puro del amor, como nervio de la vida que se expresa como poder creativo. La diferencia deleuziana es fundamentalmente amorosa, en tanto que afirmación de la vida como causa inmanente que se toma a sí misma y se ordena como un autoafecto que es gobierno de sí y capacidad de autoderminación. Spinoza es para Deleuze el príncipe de los filósofos, dado que plantea la feliz afirmación de la vida en una intuición como vaivén entre ser y pensar, entre inconsciente y consciente, que se sustrae a toda captura por un dispositivo o aparato que reduzca su función productiva a alguna instancia exterior o trascendente: la autonomía moral es para Spinoza, según Deleuze, rasgo fundamental del amor intelectual a Dios. La ciencia intuitiva spinoziana encuentra en el afecto puro del amor el núcleo de la afirmación de la vida como libertad. Amor y libertad aparecen como registro de experiencia del tercer género de conocimiento, en la que el cuerpo vivo encuentra la afirmación de su propia potencia. Spinoza restituye al cuerpo una capacidad creativa que aparece como bastión de resistencia frente a los embates de aquellos órdenes políticos y sociales que, al fomentar las pasiones tristes, hacen de la esclavitud el marco fundamental de la producción de subjetividades.

Es de este modo que Deleuze se refiere al afecto puro del amor, en el plano de un devenir animal que planta cara a la rostrificación cristiana y sus diversas reformulaciones en el seno de la modernidad capitalista: la conquista y producción inconsciente que implica la intuición deleuziana tiene en el animal amoroso un momento importante de su determinación como fundamento de una política de la resistencia. Los animales amorosos son para Deleuze agenciamientos subversivos que se constituyen como líneas de fuga frente a la modernidad capitalista.

Deleuze señala al respecto:

Es una cuestión de velocidad, incluso *in situ*. ¿No es eso también deshacer el rostro o como decía Miller, ya no mirar a los ojos ni mirarse en los ojos, sino a travesarlos a nado, cerrar los ojos y convertir el propio cuerpo en un rayo de luz que se mueve a una velocidad cada vez mayor? Por supuesto se necesitan todos los recursos del arte y del arte más elevado. Se necesita toda una línea de escritura, toda una línea de pictorialidad,

toda una línea de musicalidad... Pues gracias a la escritura se deviene animal, gracias al color se deviene imperceptible, gracias a la música se deviene puro y sin recuerdos, a la vez animal e imperceptible: amoroso (Deleuze y Guattari, 2010: 191).

De igual modo suscribe:

Convertir la conciencia en una experimentación de vida, y la pasión en un campo de intensidades continuas, una emisión de signos partículas. Construir el cuerpo sin órganos de la conciencia y del amor. Utilizar el amor y la conciencia para abolir la subjetivación: “para devenir el gran amante, el magnetizador y el catalizador, hay que tener sobre todo la sabiduría de no ser más que el último de los idiotas”. Utilizar el Yo pienso para un devenir animal, y el amor para un devenir-mujer del hombre (Deleuze y Guattari, 2010: 137).

Devenir animal es para Deleuze el plano de la producción del afecto del amor en tanto dimensión material de la formación de carácter. El amor encuentra en el devenir animal el espacio inextenso de una producción diferencial que burlando los mecanismos de dominación de la significación y la subjetivación, se constituye como fuerza germinativa de la construcción de líneas de fuga y espacios de resistencia frente a la axiomática capitalista. Los animales amorosos deleuzianos se constituyen como corazón de la emergencia de formas menores o minoritarias que al afirmar su gesto diferencial, plantan cara a ejercicios diversos tristes del poder, que escamotean al cuerpo vivo su propia potencia. Los animales amorosos deleuzianos son cuerpos libres que afirman la vida sin verse reducidos a los diversos procesos de rostrificación de la axiomática capitalista.

Spinoza indio y animales amorosos, se trenzan en la filosofía de Deleuze mostrando algunos de los relieves de una filosofía que llama al pueblo a ganarse como tal, justo al cultivar una producción afectiva en la que la afirmación del cuerpo vivo aparece como nervio material de la práctica de la libertad. El cuerpo vivo, al constituirse como ámbito expresivo y constitutivo de la vida como causa inmanente, encuentra en el animal amoroso una producción deseante en la que la filosofía llama al pueblo que falta. Los animales amorosos son filósofos indios que le restituyen al pensamiento su objeto fundamental: el cultivo del cuerpo vivo como alma de una cultura que tiene como objeto fundamental la práctica de la libertad. Spinoza indio y Spinoza brujo se amalgaman con la figura del devenir animal

amoroso como divisa fundamental de una ontología política en la que la producción de pueblo es la respuesta mayor ante los embates de la axiomática capitalista que al incoar en los cuerpos pasiones tristes, minan de origen la propia práctica de la libertad.

Referencias

- Badiou, A. (2002), *Deleuze, el clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires.
- Beaulieu, A. (2011), "The Status of Animality in Deleuze's Thought", en *Journal for Critical Animal Studies*, vol. IX, núms. 1 y 2, Institute for Critical Animal Studies, pp. 69-88.
- Buchanan, B. (2008), *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, Suny, Madrid.
- Castro Serrano, B., y C. Fernández Ramírez (2017), "Deleuze y la política del rostro (rostridad): alcances sobre el Estado", en *Revista de Humanidades*, núm. 26, julio-diciembre, Universidad Nacional Andrés Bello, pp. 41-68.
- Deleuze, G. (1986), *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona.
- (1987), *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Madrid.
- (2013), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, G., y F. Guattari (2009a), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona.
- (2009b), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- (2010), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- Eliade, Mircea (2001), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México,
- Esposito, R. (2009), *Tercera persona*, Amorrortu, Madrid.
- García, H. (1958), "El yagé, caapi o ayahuasca. Un alucinógeno amazónico", en *Revista de la Universidad Nacional de Colombia*, núm. 23, Universidad Nacional de Colombia, pp. 59-76.
- Hardt, M. (2004), *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires.
- Heredia, J. M. (2011), "Deleuze, von Uexküll y la Naturaleza como música", en *A Parte Rei, Revista de Filosofía*, núm. 75, mayo, pp. 1-8.
- Lee, M., y M. Ficher (2009), *Deleuze y la brujería*, Las Cuarenta, Buenos Aires.

- Marrati-guénoun, P. (1999), “L’animal qui sait fuir. Deleuze: politique du devenir, ontologie de l’immanence”, en L. Mallet (ed.), *L’Animal autobiographique*, Galilée, París, pp. 197-214.
- Mengue, P. (2008), *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires.
- Rivera Zambrano, J. A. (2017), “‘Yo soy jaguar’. Una lectura cruzada entre la filosofía y la antropología sobre los enunciados con contenido animal en las comunidades Inga y Kamëntsa”, en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 28, Universidad de los Andes, pp. 153-170.
- Sauvagnargues, A. (2006), *Deleuze. Del animal al arte*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Serratos, F. (2017), “El devenir animal del sujeto femenino: Tarazona, Lispector, Braidotti”, en *Noésis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 26, núm. 51, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, pp. 94-106.
- Uexküll, J. (2012), *Cartas biológicas a una dama*, Cactus, Buenos Aires.
- Zourabichvili, F. (2006), *El vocabulario de Deleuze*, Atuel, Buenos Aires.

TERCERA PARTE
ONTOLOGÍA DIFERENCIAL
Y LIBERTAD

FILOSOFÍA, CREENCIA Y RELIGIOSIDAD A PARTIR DE SPINOZA Y DELEUZE

*Axel Cherniavsky**

A fines de 2019 y comienzos de 2020 comprendimos por las malas, gracias a una pandemia que se extendió en pocas semanas por todo el planeta, que ya no podemos plantear nuestros problemas ni en términos individuales ni en términos nacionales o internacionales. Nuestros problemas son planetarios. Algunos de ellos tal vez sean económicos, es decir, tal vez conciernen a la administración de la riqueza. Otros son sin duda políticos, es decir, conciernen a la obtención y conservación del poder. Pero por más urgentes que sean, ni unos ni otros parecen los primeros, en el sentido que si ningún ser humano estuviese dispuesto a dañar a otro, ni la administración de la riqueza ni la obtención y conservación del poder constituirían verdaderos problemas desafíos técnicos, sin duda, pero no genocidios invisibles y constantes. Nuestros problemas fundamentales son afectivos, éticos si se quiere, pero no en la medida que suponen la

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina; Universidad de Buenos Aires; Centro de Investigaciones Filosóficas e Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”.

obediencia o desobediencia a una ley moral, sino un determinado deseo que puede tomar la forma del amor o el odio.

No hay muchas fuerzas verdaderamente globales que hayan hecho de estos elementos –del amor y el odio– sus objetos, pero la religión es una de ellas. Todavía la miramos con desconfianza, iluministas, progresistas, positivistas. Todavía recordamos las guerras de religión que no vivimos, las atrocidades que alentaron, avalaron o permitieron las Iglesias y seguimos concluyendo que a fin de cuentas los dioses nos separaron más de lo que nos unieron. La filosofía especialmente, porque tal vez por haber nacido tan pegada a la religión, debió hacer tanta fuerza para separarse de ella. Pero en este momento en el que sólo nos podemos permitir pensar en fuerzas globales –si queremos ser realistas– y en el que de una vez por todas hay que tomar los problemas por su raíz –si queremos ser eficaces–, tal vez debamos preguntarnos en qué medida las religiones que conocimos y la religión tal como la conocemos hoy agotaron las posibilidades de la religiosidad o, dicho de otro modo, qué formas de religiosidad podríamos intentar construir en el futuro.

¿No creer en un dios implica ceder toda forma de creencia? (Y no es evidente que en términos pragmáticos el capital no funcione como una divinidad). ¿No admitir la existencia de otro mundo implica renunciar a lo sagrado? (Y no es evidente que en términos semánticos la vida biológica individual no constituya nuestro valor supremo). ¿Renunciar a la razón implica renunciar al progreso? (Pero entonces no podríamos explicar que a veces nos exterminemos de acuerdo con una mecánica tan racional). De hecho, tal vez seamos más religiosos de lo que creemos y entonces no deberíamos preguntarnos cuál podría ser la religión del futuro sino cuál es nuestra religión del presente. Creemos en la aspirina, creemos en el individuo, creemos en la propiedad, creemos en las patrias. ¿Pero *debemos* creer en eso? ¿Nos hace *bien* creer en eso? La religión tal como la conocemos no es algo simple sino un conglomerado de elementos diversos: la creencia, la trascendencia, la liturgia, lo sagrado, la divinidad. ¿Pero toda religión debe conservar todos los elementos que hasta ahora la constituyeron a la religión como tal y conservarlos del mismo modo? Las ciencias, las artes, los saberes, las prácticas se transforman incesantemente, perdiendo algunos de los elementos que parecían más esenciales e incorporando nuevos que parecían por siempre desterrados. Una nueva religión podría volver sagrado e incluso divino el amor, sin que el amor abandonase la faz de la tierra. Una nueva

religión podría devolvernos la fe en el mundo y esa fe, lejos de condenarnos a la resignación, podría darnos la fuerza para transformarlo.

Por todos estos motivos tiene sentido examinar la forma en que Deleuze y Spinoza abordaron la religión y su relación con la filosofía. El primero las volvió irreconciliables y sin embargo afirmaba que era necesaria una creencia en este mundo. Probablemente lo hacía pensando, entre otras cosas, en lo que el segundo llamaba una “experiencia de la eternidad” y “el amor intelectual de Dios”, porque sabemos que para Spinoza esa experiencia se realizaba en la vida y que Dios no era otra cosa que la naturaleza. Sin duda, para dar cuenta de esta influencia, Deleuze bautizó a Spinoza como “el Cristo de los filósofos”. Tal vez en sus filosofías podamos hallar entonces los componentes para construir una nueva forma de religiosidad.

Para muchos, el spinozismo constituía un ateísmo. Spinoza habría purificado la filosofía de la religión y habría conservado cierto vocabulario simplemente por prudencia. En efecto, en los capítulos XIV y XV del *Tratado teológico-político*, Spinoza defiende la independencia de la teología respecto de la filosofía, de la fe respecto de la razón. Entre ambas no puede existir ningún comercio ni parentesco, siendo el objetivo de una la verdad, y los de la otra, la obediencia y la piedad; una interroga la naturaleza; la otra, la Escritura (Spinoza, 2003: 318).

En el marco de esta perspectiva, la interpretación que realiza Spinoza del mito de Abraham resulta muy significativa. A todos los filósofos anteriores y posteriores, generalmente les intriga el contenido del mito, los atrapa su absurdidad. El enigma que intentan resolver es cómo, por qué razones, Abraham accede a sacrificar a Isaac. Sin embargo, Spinoza no lo considera en sí mismo sino como caso de un problema más general, el del don profético. Su inquietud concierne a la veracidad de la revelación. ¿Qué sostiene al respecto? Tras examinar detenidamente la Escritura –fiel a su método histórico y crítico– y encontrar que la revelación ocurre por palabras o por figuras, o por ambas a la vez, concluye que los profetas no necesitaron de un intelecto superior al de los otros hombres, sino simplemente una imaginación más viva (Spinoza, 2003: 85). Una prueba, a sus ojos, es que por ejemplo Salomón, mucho más sabio que todos los

hombres, no poseyó el don profético e, inversamente, hombres incultos, sin formación alguna, “e incluso mujercillas” (Spinoza, 2003: 96) como Agar, la esclava de Abraham, sí lo hicieron. ¿Por qué Spinoza intenta explicar la revelación a través de la imaginación y no del intelecto? Porque de este modo la revelación no implicaría ninguna certeza. Prueba de ello, razona Spinoza, es que los profetas siempre necesitan signos que confirmen sus visiones. En pocas palabras, la interpretación spinozista del mito de Abraham resulta significativa porque muestra cómo Spinoza aspiraría a separar definitivamente filosofía y religión; cómo en su obra comenzaría a producirse el divorcio entre la una y la otra; cómo, en síntesis, ya podríamos reconocer ahí el germen de la Ilustración.

No obstante, el vocabulario, los conceptos y los motivos religiosos inundan la filosofía de Spinoza que no sólo ofrece una interpretación de la Escritura, sino que en ciertas ocasiones piensa con ella o a partir de ella. Es el recurso al mito de Adán, en este caso, el que permite ilustrar esto, porque Spinoza recurre al mito de Adán de dos maneras distintas, según sea objeto de interpretación en sí mismo o ejemplo y referencia de tesis spinozistas. Así, en el marco del *Tratado teológico-político*, Spinoza se pregunta si debemos concebir a Dios como un legislador o un príncipe universal que prescribe leyes a los hombres y a la naturaleza (Spinoza, 2003: 144). En tal caso, el gesto adánico encerraría una contradicción: si Dios es todopoderoso y prohibió a Adán la ingesta del fruto prohibido, ¿cómo pudo suceder que Adán lo haya comido? Spinoza resuelve el problema proponiendo pensar las máximas divinas, no como leyes universales, sino como consejos dirigidos a los hombres expresando así verdades eternas, como la composición o no composición del cuerpo humano con el veneno. No obstante, en la *Ética* la figura de Adán interviene en el marco de un problema distinto. No está en cuestión la naturaleza de las máximas divinas, sino la de los hombres libres. Entre otras cosas, ellos se definen por no forjar nociones del bien y del mal, al menos por el tiempo que permanezcan libres. El primer hombre, Adán, constituye entonces un ejemplo de ellos: habría forjado nociones del bien y del mal sólo luego de pecar, sólo después de comer la manzana. Observamos así que los usos del mito adánico son distintos y que de hecho aparece entre ambos una incongruencia. En el *Tratado teológico-político*, Adán encarna la figura del ignorante, del esclavo, pues necesita de los consejos divinos; pero en la *Ética*, encarna la figura del hombre libre, pues no forja nociones del bien y del mal an-

tes de pecar. La incongruencia se explica por el hecho de que el mito posee una función diferente en un caso y otro: objeto de interpretación en sí mismo en el *Tratado teológico-político*, funciona como ejemplo o como una suerte de disparador conceptual para nuevas ideas en la *Ética*, mostrando que, al margen de una separación explícita entre la filosofía y religión, existe en la obra de Spinoza un recurso a las figuras y escenas bíblicas para desarrollar su propia filosofía.

¿Implica esto que Spinoza estaba interesado en proponer un nuevo judaísmo, una especie de judaísmo racional? Uno podría verse tentado de seguir esta dirección al pensar en el método de lectura spinozista, que sienta las bases para la exégesis histórica y la crítica posterior. En efecto, sabemos que Spinoza consideraba que el Antiguo Testamento había sido escrito para el vulgo y que, por lo tanto, no podía ofrecer los fundamentos filosóficos en que se apoyan sus verdades, que sólo podía expresarlas al modo de máximas o leyes, mediante imágenes que sólo el filósofo podría posteriormente decodificar haciendo uso exclusivamente de la razón (Spinoza, 2003: 300). Con su lectura de los textos sagrados, en particular de los mitos que encontramos en la Torá, Spinoza podía entonces estar intentando construir una nueva visión del judaísmo –un judaísmo racional depurado de elementos fantásticos, un judaísmo resistente a la interrogación de la razón y por lo tanto, a su juicio, coherente con su propia filosofía–. Sin embargo, debemos recordar las críticas que Spinoza formulaba a la metodología de Maimónides, que interpretaba la Biblia alegóricamente para hacerla concordar con la filosofía aristotélica. Según Spinoza, esto es doblemente perjudicial: en tanto filósofo, porque no le permite pensar con libertad; en tanto exégeta, porque lo condena a forzar el sentido del texto, a “torturar la Escritura” (Spinoza, 2003: 83). *Escépticos* va a llamar a quienes someten la fe a la razón; *dogmáticos*, a quienes someten la razón a la fe (Spinoza, 2003: 320). Estas consideraciones deberían conducirnos, por lo tanto, a no confundir el proceder de Spinoza con una refundación o una reinterpretación del judaísmo.

¿Cómo comprender entonces la relación entre la filosofía y la religión en Spinoza? ¿Cómo hacer coexistir la separación explícita de la filosofía y la religión y el recurso a motivos, figuras y conceptos religiosos en el marco de su propia filosofía?

En el fondo, lo que debemos preguntarnos es si la eliminación de toda trascendencia de la ontología implica necesariamente un abandono de toda forma de religiosidad o, en otras palabras, si todo

lo que aleja a Spinoza del judaísmo lo separa definitivamente de todo concepto de religión, y si lo que lo acerca implica aceptar tal concepto dogmáticamente. En este sentido, creemos que, gracias a la lectura y empleo de la filosofía de Spinoza por parte de Deleuze, es posible identificar en la filosofía de Spinoza –pero también en la de Deleuze– componentes de una nueva forma de religiosidad. Pensamos en lo que Spinoza denominaba una “experiencia de la eternidad” (Spinoza, 2000: 257) y el “amor intelectual de Dios” (Spinoza, 2000: 262); y en lo que Deleuze llamó una “creencia en este mundo” (Spinoza, 2000: 225). En efecto, en cada uno de estos elementos es posible observar cómo un componente tradicionalmente religioso es extraído del campo tradicional de la religión para ser utilizado en lo que constituiría una nueva forma de religiosidad.

Comencemos por el caso de las expresiones de Spinoza. Se observará que cada una de ellas se construye sobre una oposición: entre la experiencia y la eternidad en el caso de la primera; entre el amor y la intelectualidad en el caso de la segunda. En efecto, pareciera que la eternidad, que Spinoza no concibe como un tiempo infinito sino como la ausencia de tiempo, en principio no podría ser objeto de ninguna experiencia, porque toda experiencia se desarrolla en el tiempo. Sin embargo, justamente lo que la expresión designa es el hecho de que, bajo ciertas condiciones, una experiencia de la eternidad es posible. Se trata de una experiencia en la vida, en el tiempo, de una existencia que no está completamente sometida al tiempo; una experiencia, en cierto sentido, del aspecto atemporal de nuestra esencia, de nuestra alma, pero en cierto sentido de nuestro cuerpo también, que es el objeto de ella. Otro tanto sucede con el amor intelectual de Dios. Constituye la cumbre del conocimiento, la línea de meta del saber. No obstante, consiste en un amor, aun si no se trata de un amor convencional, de un amor por un objeto, sino de un amor por el todo o, mejor dicho, del amor que el todo siente por sí mismo pero que, en la medida que ese amor se expresa también a través nuestro, nosotros tenemos la posibilidad de experimentar. Ahora bien –y esto es lo más importante–, en la medida en que, para Spinoza, Dios no es otra cosa que la Naturaleza, la totalidad de lo real, ese amor que es la forma suprema del conocimiento, no concierne a un más allá, a un reino de los cielos, sino a nuestro mundo. Tanto la experiencia de la eternidad, entonces, como el amor intelectual de Dios implican tomar un componente tradicionalmente religioso –la eternidad y el amor de Dios, respectivamente– para

darles un uso terrenal, por decirlo de alguna manera; la eternidad se vuelve objeto de una experiencia en la vida, y el amor de Dios se transforma en un amor racional por el mundo.

También lo que Deleuze llama una “creencia en este mundo” involucra la extracción de un elemento tradicionalmente religioso –la creencia, en este caso– para ser empleado de una forma que tenderíamos a pensar como eminentemente no religiosa. En efecto, tradicionalmente la creencia, al igual que el *amor dei*, no concierne al más acá, sino al más allá, a una vida *post mortem*. Deleuze, sin embargo, la dirige a este mundo e insiste en el hecho de que este mundo es el único que hay. En cierto sentido, la creencia en este mundo es el concepto que en la filosofía deleuziana sustituye al amor intelectual de Dios, porque del mismo modo que ese amor está dirigido a la naturaleza, la creencia en cuestión está dirigida, en el marco de la filosofía deleuziana, a este mundo. Existen diferencias, sin embargo, porque para Deleuze la creencia no es demostrable geoméricamente. Todo lo contrario: es lo único que nos queda cuando todo atenta contra la razón, cuando ya no hay razones para confiar. Para Spinoza, amar la naturaleza es un gesto totalmente racional, superracional si se quiere. Surge espontáneamente del paulatino conocimiento de las afecciones, de las nociones comunes luego, y finalmente de la esencia de las cosas. En cambio, para Deleuze creer en este mundo es un gesto profundamente irracional. Por eso tal vez debamos pensar que, en el fondo, la creencia en este mundo es producto de una lectura cruzada de Spinoza con Kierkegaard. En efecto, cuando Kierkegaard interpreta el mito de Abraham, ya no se interesa por la veracidad de la revelación, sino en por qué pudo llevar a Abraham hasta el punto de sacrificar a su hijo. Y la respuesta es que sólo la fe pudo haberlo hecho. Atento al texto bíblico, Kierkegaard observa que Abraham no espera beneficio alguno de su filicidio. Esto es lo que lo distingue de Agamenón, que sacrifica a Ifigenia para aplacar la furia divina y conseguir la protección de su gente. Tampoco lo mueve el temor, pues nada podría ser peor que perder a Isaac. Retomando un tópico presente en el *Talmud* (Cohen, 1970: 101), Kierkegaard afirma que no es con el deseo o la pasión aquello con lo que Satán tienta a Abraham, sino justamente con la razón, con el deber. Su decisión, por lo tanto, inaugura una esfera distinta a la de la ética: la esfera de la fe (Kierkegaard, 1987: 15 y 23). Y es esa esfera la concernida por lo que Deleuze llama una “creencia en este

mundo”, porque si bien esta creencia está dirigida a este mundo, no constituye un gesto racional.

El amor intelectual a Dios y la creencia en este mundo se distinguen por su racionalidad e irracionalidad, pero comparten el hecho de concernir al más acá y no al más allá. Poseen un segundo elemento en común: ambos funcionan como una suerte de fuerza transformadora. ¿A qué nos referimos? Al haberse esmerado en distinguir filosofía y religión gracias al concepto de inmanencia, Deleuze recupera el motivo religioso de la creencia, es de esperarse que sea bajo una nueva luz. Y efectivamente, la creencia en este mundo funciona de un modo distinto a la creencia en Dios, pues no pone en juego la existencia del objeto de la creencia. Creer o no creer en Dios significa creer o no que existe. En cambio cuando la creencia concierne a este mundo, su existencia no está en juego. Creer o no creer en este mundo significa creer o no creer que vale la pena creer en él. Ahora bien, si su existencia no está en juego, de todos modos esa misma creencia sí concierne a su modo de ser. No es el mismo mundo aquel en el que creemos que aquel en el que no. Para ilustrar esta dimensión de la creencia, tal vez se pueda pensar en la creencia en uno mismo. Cuando creo en mí, no es que yo paso a la existencia. Pero sí me transformo por completo. De un hombre lleno de dudas paso a ser un hombre confiado. No es el mismo hombre el que cree en sí que el que no, tal como no es el mismo mundo aquel en el que creemos y aquel en el que no creemos. Lo mismo ocurre con el amor intelectual de Dios. En la última proposición de la *Ética*, Spinoza deduce que la beatitud –otro nombre para el amor de Dios– no es una recompensa de la virtud sino la virtud misma (Spinoza, 2000: 268). ¿A qué se refiere? A que no llegamos a ella educando nuestro deseo, sino a que es ella, en parte, la que nos da la fuerza para hacerlo. En otras palabras, la beatitud no consiste en un premio por haberse transformado uno a sí mismo y al mundo. Si el mundo fuese perfecto, la beatitud sería superflua. La beatitud consiste en el esfuerzo por transformar al mundo, en la aceleración de una lógica por la cual el mundo y yo nos afectamos de manera virtuosa: yo al mundo, el mundo a mí, yo a mí mismo a través del mundo y el mundo a sí mismo a través mío.

En síntesis, en la filosofía de Spinoza y en la de Deleuze –en el caso de la segunda en parte gracias al uso que hace de la primera– es posible detectar, además de los consabidos esfuerzos por independizar la filosofía de la religión, algunos componentes que, sin restaurar las formas clásicas de la religión, permiten pensar una nueva forma de religiosidad: una relación afectiva –del orden del amor o de la fe– con la naturaleza o este mundo, y con su fuerza para transformarlos.

Respecto del caso de Spinoza, quizá sea la carta a Oldenburg de septiembre u octubre de 1665, el texto donde mejor exprese la que creemos ser su posición respecto al problema de la relación entre la filosofía y la religión. Ahí Spinoza escribe:

Estoy redactando un tratado sobre mis opiniones acerca de la Escritura. Las razones que me mueven a ello son: 1. Los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impide que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de la mente de los más sensatos; 2. La opinión que tiene de mí el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a desecharla en cuanto pueda; 3. La libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores (Spinoza, 1988: 100).

La primera razón, los prejuicios de los teólogos, no debería disuadirnos de buscar en la interpretación teológica de la Escritura una forma de judaísmo. La segunda, “la opinión que tiene de mí el vulgo”, debería disuadirnos de pensar la filosofía de Spinoza como un ateísmo sin reservas, sin matices. La tercera, “la libertad de filosofar”, si bien no hace mención directa a los elementos que a nosotros nos condujeron a hablar de una cierta forma de religiosidad, sí traza el perímetro del terreno en donde hay que buscarla.

Junto con el caso de la filosofía deleuziana, el de la filosofía spinozista revela que más allá de las religiones que de hecho una filosofía critique, o más allá de un concepto general de la religión del que una filosofía pretenda distanciarse, una nueva filosofía puede implicar una nueva forma de religiosidad. Esta nueva religiosidad, en los casos de Spinoza y Deleuze, parece implicar la convicción de que este mundo es el único que existe, pero también la posibilidad de que puede transformarse. Parece implicar que si esa transforma-

ción involucra al conocimiento o al pensamiento, involucra también una forma de amor o de fe que parece excederlos de un modo u otro. El amor y la fe no son ni unilaterales ni bilaterales, sino propiamente universales, porque consisten más bien en una fusión con el mundo o la Naturaleza porque si el mundo o la Naturaleza constituyen el objeto del amor y de la fe, constituyen al mismo tiempo su fuente. Al mundo se ama y en el mundo se cree, en el mundo se ama y dentro del mundo se cree, pero el amor y la fe son también el corazón del mundo. Deben ser definidos con la mayor precisión posible porque si desde Jesucristo hasta John Lennon todos vamos a estar de acuerdo en que nada más puede salvarnos, también es posible matar y morir por ellos. Finalmente, tal vez también el amor y la fe deban reinventarse, a cada segundo y en cada rincón del universo, si queremos que se expanda aun cuando se contraiga.

Referencias

- Cohen, A. (1970), *Le Talmud*, Payot, París.
Deleuze, G. (1985), *Cinéma 2. L'image-temps*, Minuit, París.
Kierkegaard, S. (1987), *Temor y temblor*, Tecnos, Madrid.
Spinoza, B. (1988), *Correspondencia*, Hiperión, Madrid.
_____ (2000), *Ética*, Trotta, Madrid.
_____ (2003), *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid.

LA MODERNIDAD DE DELEUZE: UN CARTONERO TRAZANDO SU LÍNEA DEL UNIVERSO

*Julián Ferreyra**

Deleuze nunca aspiró a un corte con sus predecesores o a una refundación de la filosofía. Ésa es una de sus diferencias específicas con gran parte de las principales figuras que le fueron contemporáneas (y con la tendencia mayoritaria de la filosofía de su época, muy marcada por la influencia de Heidegger). Por el contrario, Deleuze abrevó sin cesar en los filósofos que lo precedieron, tomándolos como fuentes clave, como insumos imprescindibles para la construcción de su propio pensamiento. Es cierto que podemos encontrar en su obra severas críticas a la historia de la filosofía, pero éstas apuntan *a)* al intento de definir un canon incuestionable (dejando fuera otras plumas, otras orientaciones, otras formas de pensar), y sobre todo *b)* a la pretensión de establecer una interpretación ortodoxa y dogmática, de trazar el camino correcto y único de la interpretación, de fijar

* Universidad de Buenos Aires; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina); Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

el espíritu único de tal o cual filósofo. Deleuze rompe entonces en un doble sentido con la historia de la filosofía: por una parte, rescatando sin cesar las figuras oscuras, los “perdedores” de esa historia, los condenados al olvido, construyendo una suerte de historia esotérica (dada la influencia que Deleuze ha tenido en el escenario filosófico, esto ha generado que muchas figuras que eran esotéricas o menores adquirieran importancia y relevancia); por otra parte, se negó siempre a leerlos como decían los manuales, y estableció en cada caso una nueva perspectiva.

Deleuze se considera (como Foucault en *Las palabras y las cosas*,¹ como la estética cuando habla de literatura o arte “moderno”) plenamente *moderno*: “El pensamiento *moderno* nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el de los simulacros” (Deleuze, 1968a: 1). Se trata de la primera página de *Diferencia y repetición*, y la caracterización de modernidad allí consignada engloba claramente el proyecto filosófico deleuziano: construir un pensamiento a partir de la diferencia y la multiplicidad, sobre las ruinas de la representación y el desplome de las identidades. Por supuesto, Deleuze no ignora que la historia de la filosofía considera “moderno” al pensamiento que se inicia con Descartes, encuentra su cumbre en Kant y se continúa hasta la muerte de Hegel. Precisamente por eso, acuñar el término “moderno” para su proyecto filosófico no tiene nada de ingenuo. La modernidad es mucho más de lo que nos cuentan los manuales.

Pero aun caracterizando la “modernidad” en los términos de la historia de la filosofía, Deleuze *también* es moderno o, más precisamente, *posmoderno*. *Posmodernos* no son, a mi entender, “aquellos que rompieron con la modernidad” sino los “pensadores originales que se situaron en las secuelas” de la modernidad, y que proponen una inversión que es también dependencia.² Podríamos decir, más

¹ “El umbral de una modernidad de la cual no hemos aún salido” (Foucault, 1966: 15).

² Me baso en el sentido del prefijo “post” que algunos comentaristas han sostenido en torno a los “poshegelianos” (tengamos en cuenta que Deleuze recurre a ese prefijo para caracterizar a Spinoza y a Leibniz como “poscartesianos”, y a Schelling, Fichte, Hegel, Maimon y Novalis como “poskantianos”). De acuerdo con Rockmore, por ejemplo, la categoría reúne a “pensadores originales que se sitúan en las secue-

allá del rechazo de Deleuze (o la célebre ironía de Foucault: “¿A qué llaman posmodernidad? No estoy al tanto” [Foucault 2001: 1265]), que la categoría de posmoderno le aplica con toda justeza, en tanto la modernidad es una fuente clave de su propio pensamiento (en ese sentido, dependencia), pero al mismo tiempo la somete a una inversión (*renversement*). Su *crítica*, en todo caso, consiste en el doble desplazamiento que aplica a todas sus fuentes: rescatar figuras olvidadas y realizar una interpretación heterodoxa de los grandes consagrados, buscando otros énfasis, otros conceptos. Me concentraré en estas páginas en lo segundo, es decir, de qué manera Deleuze recupera las figuras canónicas de la modernidad filosófica, incluso aquellas que por momentos ataca con inclemencia, con un peculiar *twist* interpretativo. Trataré de mostrar que una de las premisas básicas de su trabajo con las fuentes (tomarlas positivamente, constructivamente, trayendo los fragmentos que pueden ser elementos vitales para el pensar, y nunca para criticar, destruir, humillar) se cumple *incluso* en los casos donde podemos encontrar afirmaciones que parecieran refutarla (cuando Deleuze episódicamente critica, destruye, humilla): Descartes y Hegel. Para que esto tenga sentido, los enmarcaré en los dos momentos de la modernidad a los que pertenecen, dos momentos clave según la propia historia de la filosofía (la cual después de todo, acuñó el término y gusta de los conceptos generales para agrupar y etiquetar la diferencia): su inauguración en el siglo XVII y su cierre con el idealismo alemán de la bisagra entre los siglos XVIII y XIX, con particular atención en una de las fuentes más amadas por Deleuze (y por nosotros los deleuzianos), Spinoza, de quien nadie puede negar su profunda pertenencia a la modernidad más ortodoxa.

Deleuze y la modernidad temprana

Descartes y la *bêtise*

Dicen los manuales que Descartes es el punto de inicio de la modernidad, con su postulación del *Cogito* como principio de toda certeza. Ya no Dios, sino Yo, la secularización en marcha, y todo lo que ven-

las del hegelianismo” (Rockmore, 1993: 164). Boyle, por su parte, es el que habla de una “inversión que es también dependencia” (2013: 17-18).

dría, para bien y para mal, y de lo cual todavía somos hijos. En el mismo sentido en que dije más arriba que Deleuze es *posmoderno*, también sería un *poscartesiano* (como dice él que lo son Spinoza y Leibniz [Deleuze, 1968b: 302]), un “pensador original que se sitúa en las secuelas” de Descartes y que propone una inversión que es también dependencia, y no uno que rompió limpiamente con la sombra del autor de las *Meditaciones metafísicas*. Sin embargo, ¿no debería Deleuze rechazar de plano al “filósofo del sujeto por excelencia”, en la saga del pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX?³ Sin duda, Descartes es objeto de críticas, objeciones e ironías por parte de Deleuze. No por ello deja de tener un lugar clave. Tengamos en cuenta, sin ir más lejos, que el primer ejemplo de concepto (en sentido técnico, aquello cuya creación caracteriza a la filosofía) en *¿Qué es la filosofía?* es, precisamente, el *Cogito* (Deleuze y Guattari, 1991: 29). Y no por casualidad, ya que el *Cogito* encuentra en *Diferencia y repetición* un desarrollo significativo. El devenir, el desplazamiento del *Cogito*, de Descartes a Kant, y de Kant a los poskantianos, conduce, en última instancia, a Deleuze mismo y a su “*Cogito* para un yo disuelto” (Deleuze, 1968a: 4).⁴

Dentro de la topología de *Diferencia y repetición*, el lugar del *Cogito* cartesiano es peculiar: en el capítulo 2, luego de exponer la segunda síntesis del tiempo, y cerrarla con uno de esos geniales *cliffhangers* que caracterizan esta novela policial de la filosofía: “a menos que exista una tercera síntesis el tiempo” (Deleuze, 1968a: 115). Acto y seguido (símbolo de separación de apartado de por medio) señala que el *Cogito* cartesiano trabaja con dos valores lógicos (exclusivamente): “la determinación (yo pienso) implica una existencia indeterminada (yo soy, porque ‘para pensar hay que ser’) –y precisamente lo determina como la existencia de un ser pensante: yo

³ Para Descombes, la crítica del sujeto cartesiano es un rasgo definitorio de esa etapa del pensamiento francés: “Llamamos ‘subjetum’ (o ‘soporte’) a un ente cuya identidad es lo bastante firme para permitirle soportar, en todos los sentidos de la palabra (sostener, servir de fundamento, resistir la prueba), el cambio, es decir, la alteración. El sujeto sigue siendo el mismo, mientras que se modifican las cualidades accidentales. Desde Descartes, el más subjetivo de todos los sujetos es aquel que está seguro de su identidad, el *ego* del *ego cogito*: también se reserva una cualidad de la subjetividad para la conciencia” (Descombes, 1988: 106-107).

⁴ A continuación de esa fórmula, Deleuze pone sobre el asador una de las definiciones clave de su perspectiva filosófica: “Creemos en un mundo donde las individuaciones son impersonales, y las singularidades, pre-individuales” (Deleuze, 1968a: 4).

pienso entonces soy, yo soy una cosa que piensa—” (Deleuze, 1968a: 116). El problema (que será el que Kant, los poskantianos y Deleuze mismo intentarán resolver en sus reformulaciones del *Cogito*) es que Descartes, por precipitación (¡gran enemigo del pensamiento, la precipitación!), no asignará “la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable” (Deleuze, 1968a: 353).

Lo llamativo es que cuando recapitula esta historia del *Cogito* en la conclusión de *Diferencia y repetición*, volviendo sobre el problema de la ausencia de un tercer valor lógico (lo determinable), lo hace en respuesta a una singular pregunta: “¿Es el *Cogito* una *bêtise*?” (Deleuze, 1968a: 353). Si bien no ofrece una respuesta categórica, el planteo involucra el cogollo de la cuestión que acabo de plantear: “Lo indeterminado y la determinación permanecen iguales sin avanzar, uno adecuado siempre al otro” y el *punch-line* “que se permita un instante ver en Bouvard y Pécuchet la salida del *Discurso del método*” (Deleuze, 1968a: 353). El libro de Flaubert es para Deleuze el caso paradigmático de la *bêtise* (1968a: 198). ¿Y por qué insisto tanto en la *bêtise*? ¿Por qué es importante que el *Cogito* cartesiano roce la *bêtise* y que su salida y culminación aparezca en esos dos personajes tan peculiares de Flaubert?

La *bêtise*, concepto que Deleuze introduce sucintamente en el tercer capítulo de *Diferencia y repetición* en torno a la crítica del postulado del error,⁵ es ese momento terrible, horroroso, que tiene lugar cuando la imagen dogmática del pensamiento estalla, y las categorías de la representación entran en crisis terminal. Los supuestos explícitos e implícitos de la *doxa* fallan, las categorías con las que éstos ordenan el mundo y el pensamiento se desmoronan (Deleuze, 1968a: 169) y “*todas las determinaciones se hacen crueles y malvadas*” (1968a: 198). El fondo sube a la superficie, sin que el pensamiento pueda darle forma ni figura (Deleuze, 1968a: 197-198). La oscuridad emerge incontrolable y amenaza con cubrirlo todo, devorarlo todo, arrastrarlo todo a un “fondo universal digestivo y legumi-

⁵ A diferencia del error, que es un desvío del pensamiento del cual éste debe apartarse para encontrar el camino recto hacia la verdad, la *bêtise* es trascendental, una estructura del pensamiento como tal: cuanto *mejor* pensamos, más *bêtes* nos volvemos. El término ha sido traducido como “necedad”, “estupidez” y “bestiada”; cada una de estas opciones sacrifica algo de la riqueza del término francés, que es de uno habitual, implica en efecto una estupidez, pero remite materialmente a los animales (en tanto “bestias”).

noso” (1968a: 196). Inexorable, ya que no es un error del que podemos apartarnos, sino una “estructura del pensamiento en tanto tal”.

No hay que pensar por esto que Deleuze abrace un nihilismo decadente, un schopenhauerismo radical. *Esa oscuridad no es otra cosa que la Diferencia, la pura diferencia, la mayor distinción donde no podemos ver nada*. La claridad, por su parte, exige distinción (Deleuze, 1968a: 325; Ferreyra, 2019a). Detengámonos un instante en este postulado: lo distinto es oscuro, y lo claro es confuso. El contrapunto con Descartes salta inmediatamente a la vista: Deleuze está impugnando directamente la alianza de claridad y distinción cartesiana, como criterio de verdad. La claridad y la distinción, lejos de aliarse, se oponen, ya que sólo ganamos claridad a costa de confusión (algo nos resulta claro cuando ponemos entre paréntesis las diferencias –distinciones– que lo constituyen: “Ah, esto es un perro”, “Ah, este soy yo”, exigen acallar el rumor de las diferencias que disuelven sin cesar toda identidad fija).

¿Es esto directamente una crítica a *toda* la modernidad temprana? En absoluto, ya que Deleuze se inspira, para invertir la alianza cartesiana entre lo claro y lo distinto, en otro protagonista de la modernidad temprana –Leibniz– para engendrar esta inversión.

Las pequeñas percepciones son oscuras y confusas. Lo que expreso claramente, lo claro, se produce cuando integro pequeñas percepciones. Así pues, extraigo algo claro de todo fondo oscuro. Es una operación muy extraña. En Descartes eso nunca sucede. Es propiamente leibniziano: lo claro es lo que se extrae del fondo oscuro; más aún, no hay claridad que no se extraiga de un fondo oscuro (Deleuze, 2006: 327).

Si la emergencia del fondo con la *bêtise* no implica un nihilismo decadente, esto es porque precisamente ese fondo oscuro es la fuente de las determinaciones; no sólo es principio de disolución sino también (y sobre todo) de *génesis*. Sólo es necesario *integrar* esas distinciones (confundirlas). Tal es la génesis de las individuaciones e incluso las regularidades de la extensión (siempre sobre ese fondo precario), “elevadas por un instante a su forma precaria” (Foucault, cit. en Deleuze, 2014: 288, quien a su vez se refiere a Cuvier).

Deleuze se detiene largamente, en sus clases sobre el autor de la *Monadología*, en el contrapunto con Descartes, y señala también que el *fondo* leibniziano va a contrapelo de la concepción “clásica” cartesiana que privilegia la *forma* (Deleuze, 2006, 321). Todo parece entonces confirmar el *juicio* sumario contra Descartes, su condena

radical, su expulsión de la tierra de la filosofía. El *Cogito* no sería más que la afirmación del quinto postulado de la imagen dogmática del pensamiento (lo claro y distinto como criterio para apartarnos del “error” como enemigo del pensamiento), el privilegio de la *forma* como molde de lo idéntico que aprisiona la diferencia, en suma, el inicio de la historia de un largo error, que sólo puede ser subsanado por una fría espada que le corte la cabeza (*Cogito* fisurado). Sin embargo, ahí es donde la pregunta “¿es el *Cogito* una *bêtise*?” toma toda su dimensión. Descartes privilegia la forma y la claridad, pero hay algo en su filosofía, *en su Cogito mismo*, que nos arrastra hacia el fondo, que lleva a disolver esas formas, que devela esa oscuridad que es condición ontológica de la claridad, esa oscuridad donde viven las diferencias salvajes.

El *Cogito* es una *creación conceptual*, y como tal genera una *novedad* en el ámbito del pensar. Más precisamente, el *Cogito* pone en jaque las antiguas certezas, las *formas de la representación clásica*. Tal es el inicio del capítulo 3 de *Diferencia y repetición*: Descartes rechaza los presupuestos objetivos (por ejemplo, la definición de hombre como animal racional, que presupone como si se conocieran explícitamente los conceptos de razonable y de animal), pero no escapa a los presupuestos subjetivos o implícitos (“se supone que cada uno sabe sin concepto lo que significa yo, pensar, ser” [Deleuze, 1968a: 169]). En ese desplazamiento de los presupuestos objetivos a los implícitos, Descartes inicia una caída (de las formas animales, a las vegetales, a la cloaca), cuya culminación será la *bêtise*, el fondo universal digestivo y leguminoso.⁶ Devela así la oscuridad que gruñía detrás de la certeza del *Cogito*, apenas maquillada por aquellos que todo sabemos “sin concepto”. Faltarán solamente Bouvard y Pécuchet para que la *bêtise* se refleje en la *bêtise* y “ya no pueda soportarse” y el fondo empiece a transformarse en una potente máquina de determinación, la Idea propiamente deleuziana.⁷

⁶ “Cuando el poeta satírico recorre todos los grados de la injuria, no se queda en las formas animales, sino que emprende regresiones más profundas, de los carnívoros a los herbívoros, y termina por desembocar en una cloaca, sobre un fondo universal digestivo y leguminoso” (Deleuze, 1968a: 196).

⁷ “Entonces una facultad lamentable se desarrolló en su espíritu, la de ver la *bêtise* y no poder ya soportarla” (la obra *Bouvard y Pécuchet* [Flaubert, cit. en Deleuze, 1968a: 198]).

Spinoza y el problema de la expresión

El trabajo de Deleuze sobre Spinoza es transversal a toda su obra. El filósofo holandés es una inspiración radical, desde *Nietzsche y la filosofía* (1962) hasta “La inmanencia: una vida...” (1995), con un rol clave en *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*. En *El Anti-Edipo* es más marginal, pero su presencia es explosiva: la famosa frase sobre “por qué luchamos por nuestra servidumbre como si se tratara de nuestra salvación” inspira de alguna manera todo el libro de 1972.⁸ La importancia de Spinoza es notoria hasta el final de la obra, incluyendo los más encendidos e hiperbólicos elogios que se encuentran en *¿Qué es la filosofía?*, donde lo define como el “Cristo” (Deleuze y Guattari, 1991: 59) y el “príncipe” (Deleuze y Guattari, 1991: 49) de los filósofos.

Pero basta tomar las obras que Deleuze dedica específicamente a Spinoza para tener un cuadro importante de su arco intelectual. La primera es *Spinoza y el problema de la expresión*, publicada en 1968, es decir, de manera casi simultánea a sus dos primeras obras en nombre propio (*Diferencia y repetición*, también del ‘68, y *Lo lógica del sentido*, de 1969). Luego tenemos la bella y breve *Spinoza: filosofía práctica* (1970), una de mis favoritas, sin duda, cuya primera edición es de pocos años más tarde que la del problema de la expresión pero que tiene su edición corregida y aumentada en 1981 (en realidad, aumentada en cierta medida, ya que también fue abreviada, en tanto se eliminó la selección de textos –antología– de Spinoza hecha por el propio Deleuze y a la cual los escritos del francés servían de prólogo en la edición original). La parte aumentada de la segunda edición de *Spinoza: filosofía práctica* es el resultado del extraordinario curso sobre Spinoza brindado en París entre 1980 y 1981, que la editorial Cactus publicó en castellano bajo el título *En medio de Spinoza*. Este “regreso a Spinoza” es sintomático. En “el medio” tienen lugar el trabajo conjunto con Guattari en los años setenta y los cursos de carácter más experimental e interdisciplinarios de esa década (publicados por Cactus bajo el nombre *Derrames, entre el capitalismo y la esquizofrenia*, en dos volúmenes). Mi hipótesis es que este regreso a Spinoza fue la manera que tuvo Deleuze de responder a la recepción que había tenido *Mil me-*

⁸ “El problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): ‘¿Por qué los hombres luchan por su servidumbre como si se tratara de su salvación?’” (Deleuze y Guattari, 1972: 36-37).

setas, publicado en 1980, esto es, una interpretación –aún vigente, por cierto– excesivamente anarquizante de su pensamiento, como si la tarea ético-política se limitara a hacer fluir, desterritorializar, establecer conexiones rizomáticas, etcétera. A través de su lectura de Spinoza, Deleuze hará énfasis en la necesidad de *organizar los encuentros*, para no estar sometidos a la contingencia del primer género de conocimiento. En otros términos: señalará que las lecturas anarquizantes y espontaneístas de su propia filosofía no son otra cosa que supersticiones contemporáneas o, en el mejor de los casos, una religiosidad cuya importancia espiritual no quiero de ninguna manera ningunear, pero que no puede ser aplicada en el terreno ético y político (que es lo que habitualmente hacen esas lecturas que no ceso de criticar).

La apología y el rol neurálgico de Spinoza no deja, por tanto, lugar a dudas. Tampoco el carácter *moderno* de su figura. Y tampoco, finalmente, la imbricación del spinozismo en el pensamiento *propio* de Deleuze. Detengámonos para avanzar en este punto en *Spinoza y el problema de la expresión*. Se trata de la tesis complementaria de Deleuze, defendida en 1968 bajo la dirección de Ferdinand Alquié bajo el título “La idea de expresión en la filosofía de Spinoza” (la tesis principal para su doctorado fue *Diferencia y repetición* –la tesis complementaria era una segunda tesis que en aquel momento los doctorandos franceses debían redactar para evitar escribir la principal en latín–). Dice el biógrafo de Deleuze, François Dosse, que esta investigación ya estaba terminada a finales de los años cincuenta. Es decir, que el libro sobre Spinoza *precedería* a toda la producción de los años sesenta, abriendo la serie de monografías en lugar de cerrarlas.

Se trata de un libro complejo, sobre todo en su primera parte, donde encontramos un texto muy distinto de *Spinoza: filosofía práctica* y los cursos de París VIII; mucho más denso y hostil (el famoso “bizcocho al que le hace falta manteca” con el que el psicólogo argentino Óscar Masotta condenó al estilo de escritura de Deleuze). En realidad, esto varía siguiendo la topología del libro. Yo suelo recomendar empezar por la tercera parte: la teoría del modo finito, donde nadie puede decir que falte manteca. Después de todo, la *carga* de Deleuze en la filosofía spinozista es claramente sobre la teoría de los modos, al punto en que en *Diferencia y repetición* indica que “la sustancia debería decirse ella misma *de los modos*, solamente *de los modos*” (1968a: 59). ¡Tantas cosas hermosas en esa tercera parte de

Spinoza y el problema de la expresión: el problema del mal; el énfasis sobre la fórmula “nadie sabe lo que *puede* un cuerpo”, y la “concepción ética del mundo” que este no *saber* sobre el *poder* nos abre; la correspondencia entre la capacidad de ser afectado y la relación característica del modo finito!

Sin embargo, todas esas bellezas pueden ser insumos para construir una versión *posmoderna* de Spinoza (incluso anti-moderna). Para analizar el diálogo con la modernidad que nos propone este libro, hay que emplazarse en el tema nuclear del libro de Deleuze, y que justamente indica el título: *la expresión*.⁹ La expresión es lo que pone directamente en diálogo a Spinoza con el medievo (diálogo esencial en la constitución de la modernidad temprana) y lo que le permite, al mismo tiempo, establecer sólidos lazos con Descartes, y a partir de esos lazos volverse contra él. “No hay duda de que Spinoza toma aquí su punto de partida en un dominio cartesiano. Pero lo que acepta de Descartes, y lo que rechaza, y sobre todo lo que acepta para volverlo contra Descartes, debe ser evaluado cuidadosamente” (1968b: 22). La discusión es en extremo compleja, y lleva hacia el problema de la distinción real contra la distinción numérica (para Descartes la distinción numérica puede ser real –hay sustancias con el mismo atributo–, pero para Spinoza no). Las cuestiones técnicas del debate no son relevantes aquí, pero sí la conclusión, ya que es neurálgica para la ontología deleuziana: “[la distinción real] se vuelve capaz de expresar la diferencia en el ser” (1968b: 32). Todo el problema de la inmanencia y la univocidad en Deleuze está contenido en este debate como en una crisálida: la univocidad del ser exige que sea *la misma voz para todos los entes* (“una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil vías” [1968a: 388-389]), mientras que la filosofía de la diferencia implica que el ser es diferencia.¹⁰ Allí el concepto de *expresión* se vuelve operativo.

Si bien en el lenguaje cotidiano podemos observar que una “expresión” siempre implica un “expresado” que se distingue de él, el giro deleuziano es pensar un *expresado* que no existe fuera de su *expresión*, es decir, la inmanencia entre dos elementos: “Inmanen-

⁹ En este pasaje retomo en forma resumida algunos desarrollos que pueden encontrarse en extenso en Ferreyra (2019b).

¹⁰ Remito para el problema de la univocidad a Pachilla (2020).

cia de la expresión en lo que se expresa, y de lo expresado en la expresión” (Deleuze, 1968b: 300). Ahora bien, ése es el sentido más elemental de la expresión, que está inmediata y necesariamente acompañado por complejas articulaciones. En todos los casos, se observa, la Sustancia es *lo expresado*. Dado que la Sustancia es necesariamente una (según la célebre proposición XIV de *Ética I*), toda la teoría spinozista de la expresión parece confirmar la crítica *más explícita* que Deleuze le dirige a su maestro holandés: la prioridad de lo Uno respecto de la múltiple: “La sustancia spinozista aparece como independiente de los modos, y los modos dependen de la sustancia pero como de otra cosa. La sustancia debería decirse de los modos, únicamente *de los modos*” (Deleuze, 1968a: 59). Según esto, en Spinoza la univocidad estaría ligada a una filosofía de la identidad (la identidad de la sustancia Una), mientras que la inversión deleuziana consistiría en conciliar univocidad y diferencia poniendo la multiplicidad (los modos) en el corazón de la ontología. En ese sentido, Spinoza sería la pesada carga que el burro filosófico debería dejar atrás en lugar de insistir en llevarla sobre su espalda, un índice más de la exigencia de la ruptura con la modernidad y no un aliado para indagar en el corazón del problema deleuziano de la coexistencia (y exigencia recíproca) de la diferencia y la univocidad.

Sin embargo, hay más de un motivo para poner en duda que la lectura de Spinoza que hace Deleuze en 1968 suponga una identidad en la Sustancia, y más de mil motivos para pensar que Spinoza está más cerca del un niño que juega con los sentidos que del burro que carga con la historia de un error. En primer lugar, la *independencia* (“la Sustancia spinozista aparece como independiente” [Deleuze, 1968a: 59]) contradice el sentido más básico del concepto de expresión (lo expresado no es independiente de la expresión, y los modos son una forma de la expresión, la tercera). En segundo lugar, la crítica supone una concepción estática del Ser (poniendo en los modos el aspecto dinámico y múltiple). Sin embargo, en la primera forma de expresión, los atributos son “la constitución de la Sustancia misma” (1968b: 168). Tal es una de las originalidades de la interpretación deleuziana: los atributos no son *propiedades* o *aspectos* de la Sustancia (la extensión y el pensamiento no son dos *aspectos* o radios que surgen desde el centro de una esfera infinita). No son la vía de la emanación. Los atributos son, según Deleuze, *constitutivos*. Potencia de *existir* de la Sustancia misma, ya que la Sustancia *existe* en

tanto que se expresa en sus atributos, y éstos implican, por lo tanto, un auto-desarrollo de la Sustancia (su *en sí*) y ponen la diferencia y las relaciones en el Ser mismo. Si bien esto puede ser controversial desde el texto spinoziano (la distinción entre las definiciones III y IV de *Ética I*: la Sustancia existe en sí y el atributo es aquello “percibido por el entendimiento” de la Sustancia), no lo es para Deleuze, quien identifica explícitamente la potencia de existir con la auto-constitución de la Sustancia por los atributos (Deleuze, 1968b: 107).

A través del rol que Deleuze asigna a los atributos, la Sustancia no es estática, como la interpretaban por ejemplo los idealistas poskantianos, sino que su modo de existir es el auto-desarrollo. Auto-desarrollarse es auto-diferenciarse. Por lo tanto, la crítica deleuziana (“la Sustancia debería decirse de los modos, únicamente *de* los modos”) no se aplica a Spinoza. Por el contrario, a partir del peculiar rol que atribuye Deleuze a los atributos, también en la *Ética* “lo uno se dice de lo múltiple” (Deleuze, 1968a: 59); la Sustancia es ella misma múltiple, y determinar esa multiplicidad es el rol de los atributos. La Sustancia es un Todo que no está dado, sino que “le es propio cambiar sin cesar o hacer surgir algo nuevo” y así hace posible la *creación* (Deleuze, 1983: 20).¹¹

Exactamente el rol de las Ideas en *Diferencia y repetición*: constitución y determinación de lo expresado a través de un juego de relaciones. Ahí lo expresado es *lo virtual*, un plexo de Ideas como conjunto de relaciones diferenciales entre puras diferencias, diferencias que no son *nada* fuera de su relación, relaciones que varían en forma incesante en virtud de las diferencias que las constituyen. Así como en la lectura de Deleuze de Spinoza los atributos son lo que permite que la Sustancia sea creación, que sea “lo que se hace” y no lo que meramente *es*, la Idea es lo que permite que la univocidad del plano de inmanencia deleuziano pueda ser creativa. No hay por lo tanto un *reversement* categorial de *Spinoza y el problema de la expresión a Diferencia y repetición* en este punto. Existe, sí, en el segundo, una *profundización* del análisis ontológico (en ese gesto –tan a contramano de cierto heideggerianismo– de sumergirse en

¹¹ Estas precisiones que Deleuze realiza mucho años después del 68, en sus primer libro sobre cine, tienen plena aplicación para comprender el carácter no-estático de la Sustancia en Spinoza y la univocidad en *Diferencia y repetición*.

las determinaciones del ser, de chapotear en ese pantano con entusiasmo y alegría). La *forma* de esa determinación le da un espesor ontológico que enriquece la propuesta de Spinoza, sin dejar de tener vínculos con ella (las relaciones se nutren de las nociones comunes como “relación característica”, mientras que las singularidades son como “partes” de la potencia de Dios).

En torno a la expresión, de una *forma expresiva* a la otra, de los atributos a las ideas, a los modos, en el libro sobre Spinoza lo ontológico, lo gnoseológico y lo práctico se anudan. Son todas *expresiones* de la Sustancia. El plano gnoseológico y el ontológico aparecen ligados como *dos lados o mitades de lo absoluto*, y el plano *práctico* se liga también con los dos anteriores, dado que Deleuze repetirá una y otra vez la fórmula “potencia de *existir y actuar*” (Deleuze, 1968b: 103),¹² y en una oportunidad dirá, como si fuera equivalente, “potencia absoluta de producir o de actuar” (1968b: 164). El pan-expresionismo aferra así todas las dimensiones. Podríamos creer que este nudo es la *realización* de la inmanencia en su más alto grado (la velocidad infinita del tercer género del conocimiento). Sin embargo, el pasaje de una potencia a la otra resulta en extremo precipitado: existir es conocer e inmediatamente actuar y producir.

¿Qué nos autoriza a tales pasajes, a tal pan-expresionismo? Esta vinculación supuestamente natural sólo esta garantizada por el cepo de la representación. Y dado que el nudo remite a que son todas formas de la *expresión*, sólo superar el pan-expresionismo permite superar verdaderamente la imagen dogmática del pensamiento.

Para ello es necesario distinguir los *correlativos* de la expresión: *envolvimiento y explicación* (Deleuze, 1968b: 11-12). Por una parte, *envolvimiento* es el más medular, ya que es el que permite distinguir la expresión de sus “competidores” (emanación, creación, revelación, significación, representación, trascendencia). Es el *envolvimiento* lo que evita una alienación entre la Sustancia y sus propias determinaciones, entre la Sustancia y sus producciones. A través del *envolvimiento*, la *expresión* evita la emanación o la significación, evita por lo tanto la pérdida o degradación progresiva de lo uno en lo múltiple, evita la relación extrínseca entre lo Uno y lo

¹² Fórmula tomada del *Tratado breve* que Deleuze no vacila en usar también para la *Ética*.

múltiple escindidos, y hace posible el sentido más básico de la expresión: que los planos de la ontología no se escindan: los modos son la misma sustancia, sólo que envuelta, plegada; son una variación topológica, no una euclediana. Por otra parte, la *explicación* es lo que permite que la Sustancia se manifieste en cada uno de los modos, lo que hace que todas las cosas sean Dios. Dado que no hay —en principio y según esta primera caracterización— oposición entre el envolvimiento y la explicación, la Sustancia puede *explicarse* en el mundo sin dejar de estar *envuelta* en él. Los correlativos dan cuenta así de la relación recíproca de lo múltiple y lo Uno: la explicación es *la manifestación de lo Uno en lo múltiple*, mientras que el envolvimiento es *la forma en que la expresión múltiple permanece inmanente a lo que expresa*.

Contra la letra del libro sobre Spinoza, la expresión quedaría reservada a la forma en que se produce el universo modal (tercera forma de la expresión spinozista), pero no para el aspecto constitutivo de la Sustancia (ontológico y gnoseológico), vinculado con la vida propia de lo expresado. El pan-expresionismo donde todas las determinaciones expresan la Sustancia una se transformaría en la constitución de lo expresado por un lado (un Uno que es esencialmente múltiple a través de relaciones diferenciales y recíprocas, como la Idea en *Diferencia y repetición*), mientras que la expresión concerniría a la producción de las esencias de modos a través del envolvimiento. La *explicación* (y no la expresión), finalmente, daría cuenta de su pasaje a la existencia. El cepo de la cuádruple razón suficiente ha sido “*renversé*”, destruido e invertido, para dar lugar al mundo de la Diferencia, donde cada concepto (no sólo los que hemos sistematizado aquí sino también aquellos que viven entre los desplazamientos) expresa uno de los movimientos que tejen lo real de lo cual somos un pliegue que no deja de latir. Encontramos así una inversión deleuziana del spinozismo que va más allá de una reivindicación de la multiplicidad, para dar cuenta de la forma en que nos individuamos, actuamos y nos relacionamos con lo absoluto.

En su recuperación de Spinoza, Deleuze nuevamente aparece como *posmoderno*: una inversión que también es dependencia. No sería posible el expresionismo propiamente deleuziano sin una profunda reflexión (y “descubrimiento”) del expresionismo spinozista. Al mismo tiempo, la inversión del spinozismo retoma y prolonga, y no rompe o se opone, con la que traté en el apartado anterior en torno a Descartes. Spinoza sostiene la complicidad de lo claro y lo dis-

tinto, y su *panexpresionismo* supone una *claridad* que se expande a lo largo de la realidad, y en todo caso se oscurece en la medida en que se despliega el universo modal.¹³ Al romper con el panexpresionismo, Deleuze también rompe con la claridad, pensando la univocidad como el fondo oscuro donde todas las voces cantan al unísono. La claridad exigirá la confusión de ciertas voces, el acallamiento del rumor de las diferencias. En ese camino, Deleuze seguirá apoyando sus botas en las huellas de la modernidad, con la que no cesa de dialogar fervorosamente.

Deleuze y la “clausura” de la modernidad

Poskantismo: del condicionamiento a la génesis

La historia de la filosofía suele ponerle fecha de cierre a la modernidad en el idealismo alemán, con Kant como centro de gravedad —y luego, con distintos énfasis, extendiéndose hasta los “poskantianos”, básicamente Fichte, Schelling y Hegel—. Allí sí no habría dudas de que la modernidad se cierra para dar lugar a la filosofía llamada contemporánea y sus avatares, con Nietzsche, Marx y Schopenhauer; con el surgimiento de la filosofía analítica —y de su sombra sobre las más altas ambiciones de nuestra disciplina—; con el neo-kantismo, la escuela de Frankfurt y la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX (donde entraría nuestro Deleuze, junto con Foucault, Derrida, Althusser, Badiou y tantos otros), entre otros movimientos que agitaron las aguas del pensamiento en América Latina, Italia, Alemania, Estados Unidos (con su literatura comparada y su *theory*) y muchos otros rincones del globo. Deleuze, como ya dijimos en las primeras páginas de este capítulo, no cree que la modernidad se haya cerrado, sino que considera que su obra es plenamente moderna, una modernidad donde la identidad falla, los simulacros emergen, y las diferencias se liberan de su cepo para bien y para mal.

Para Deleuze, la historia del *Cogito* encuentra en Kant un episodio crucial. Ahí, entre lo indeterminado (el “yo soy”) y la determinación (el “yo pienso”) aparece “la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable por la determinación” (1968a: 116). Esta forma es

¹³ “El despliegue es la ley del pensamiento claro y distinto” (Deleuze, 2014: 260).

la forma del tiempo, el tiempo en línea recta que fisura y retiene los elementos dispersos del mundo. El problema, la insuficiencia, la falla kantiana es el “*empirismo*”: el tiempo es todavía una forma vacía, pura, homogénea, donde se reúnen elementos aislados, externos, inconmensurables. *Por eso* “Kant encarnaba esos momentos en Ideas distintas: el Alma es sobre todo lo indeterminado, el Mundo, lo determinable, y Dios, el ideal de la determinación” (1968a: 221). Las tres Ideas (distintas) de la razón son consecuencia de un esquema todavía empírico (aceptar lo “dado” como dato último, irrefutable). Ése será, según Deleuze, el gran reproche de los poskantianos (1968a: 221). Es necesario articular los tres valores, lo indeterminado, lo determinable y la determinación para alcanzar “el punto de vista de la génesis”. Y allí es donde los poskantianos se lucirán, aun a riesgo de caer del otro lado del desfiladero del pensamiento: el dogmatismo que “colma lo que separa” (1968a: 221).

Este “colmar lo que separa” encasilla al poskantismo como una nueva filosofía de la identidad donde las diferencias quedan atenuadas por una fuerza aún mayor que la de la identidad clásica, y que quedaría resumida en el movimiento que va desde el Yo = Yo de Fichte al Yo *no es* no-Yo de Hegel. Lo dice con claridad en su curso de 1983:

“Yo no es no-yo”. Es asombroso porque quiere decir que el yo solo se plantea como idéntico a sí oponiéndose a un no-yo. Es ciertamente no cartesiano, es la filosofía poskantiana. Es el yo = yo de Fichte: la autoposición del yo implica la oposición del yo con un no-yo. El yo sólo se sitúa como yo por negación del no-yo [...] La identidad sintética es la operación por la cual el pensamiento se eleva a la potencia de lo existente y toma posesión de lo existente. ¿Y qué es la identidad sintética? Es el principio de no-contradicción [...] Cuando dice que “las cosas no se contradicen” está diciendo algo sobre las cosas. No solamente dice algo sobre las cosas, sino cómo nacen y se desarrollan (Deleuze, 2011: 588).

Si uno se limita a los términos empleados, en una lectura maniquea de lo que significa pensar, rápidamente encontrará en este pasaje de las clases (¡sobre cine!) de Deleuze una impugnación del poskantismo. Identidad analítica en Fichte, identidad sintética en Hegel... Sólo formas a través de las cuales la representación somete a la diferencia al primado de lo Uno, en forma cada vez más sutil, más diabólica. Pero si atendemos a la última frase de la cita, podemos sospechar que hay *algo que rescatar* en momento poskantiano

de la filosofía, algo con lo cual construir. Pensar “cómo nacen y se desarrollan las cosas” remite al “principio de génesis” que Deleuze reconocía al poskantismo en *Diferencia y repetición* (1968a: 221). Existe un principio de génesis en el Yo = Yo de Fichte y también en el principio de no-contradicción de Hegel (aunque, veremos, en su *más allá* ontológico, el Concepto).

Detengámonos en primer lugar en el Yo = Yo de Fichte. Esa fórmula aparece en la obra más célebre del filósofo alemán, el *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* de 1794. Ahí se observa que esa fórmula, lejos de implicar una identidad monolítica del Yo, señala una peculiar actividad, una actividad previa (ontológicamente) a toda subjetividad o conciencia a la que Fichte designa en las primeras líneas del texto como *Thathandlung* (Fichte, 1975: 13). Esa actividad es la que constituye el peculiar *Cogito* fichteano, poniendo en movimiento la máquina de la determinación, lo determinable y lo indeterminado. A esta actividad Deleuze le reconocerá toda su importancia en el último escrito que publica en su vida “La inmanencia: una vida”: “una actividad que no remite ya a un ser, sino que no cesa de ponerse como una vida” (Deleuze, 2003: 361). En una nota de pie de página, Deleuze remite esta afirmación a Fichte (con una cita de una obra de la misma época que el *Fundamento...*, la *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia*).¹⁴

Este movimiento tampoco es ajeno al problema de la luz y la oscuridad. En su periodo berlinés (es decir, en la etapa de la producción fichteana que sucede a la del *Fundamento...*, cuando se desplaza de Jena a Berlín bajo la tormenta de la polémica del panteísmo), Fichte intentará pensar la peculiar actividad “que no cesa de ponerse como vida” en términos de luz e interpenetración (*Durchdringung*): “La luz pura se manifiesta como penetrando la génesis [*als durchdringend eine Genesis*], es decir, autogenerándose” (Fichte, 1985: 311). El principio de génesis es luz, en tanto esta luz se *expresa* y autoengendra. Ya no es aquella luz de la razón que en Descartes permitía reconocer la verdad, sino un proceso inmanente a la realidad que da cuenta de su despliegue y que permite comprender de qué manera lo Uno es en sí mismo múltiple.¹⁵ Deleuze reprochará a esta perspectiva lo mismo que, vimos, le objeta a Spinoza: atenerse todavía

¹⁴ Más detalles de la recepción de Fichte por parte de Deleuze, Ferreyra (2015).

¹⁵ Véase Ferreyra, *Luz y oscuridad* (2019a).

a un privilegio ontológico de lo Uno, considerado como luz, cuando el *prius* es lo múltiple, y la necesaria oscuridad que su infinita distinción implica. Sin embargo, dos conceptos clave de Fichte, la *Thathandlung* de Jena y la *Durchdringung* de Berlín, tienen profunda afinidad, por un lado, con la actividad que no deja de ponerse como vida que permite a la inmanencia ser eternamente múltiple, y con el carácter de *pliege* de esta actividad, de círculo que nunca se cierra, si no que produce las variaciones del mundo bajo la forma de un *Eterno retorno*, un tiempo fisurado, incesante, implacable, que contiene el secreto de nuestra muerte, pero sobre todo de nuestro nacimiento. La inversión, una vez más, es también dependencia.

Hegel, su genio y su traición

El principio de no-contradicción en Hegel, finalmente, está sometido a la misma ley: ser principio de génesis y desarrollo, y no sólo de sutura y anulación. No repasaré aquí las severas críticas que Deleuze dirige a Hegel, especialmente en *Nietzsche y la filosofía*, pero también a lo largo de su obra. Tampoco en la abundante bibliografía donde se busca hacer pie en esa enemistad como punto de entrada al pensamiento deleuziano.¹⁶ ¡Usar una enemistad, una oposición, una negación, una pasión triste como punto de entrada a Deleuze! Simplemente desopilante, terriblemente desalentador. Sí vale señalar la crítica principal, la más rigurosa, la única donde Deleuze cita literalmente al autor de la *Ciencia de la lógica*. Ocurre en *Diferencia y repetición*, capítulo 1, donde Deleuze realiza una peculiar prope déutica a su pensamiento, alternando los estadios de la representación con los relámpagos de la inmanencia. Hegel es el representante de una de las formas de la representación *órgica*, la de lo infinitamente grande (Leibniz, por su parte, es el representante de la representación *órgica* de lo infinitamente pequeño). Esta forma de la identidad es maliciosa (es decir, no tan frontal como la orgánica de Aristóteles), porque finge querer abrazar las diferencias, todas las diferencias, en toda su sutileza, pero sólo para traicionarlas, para hacerlas fundirse en la infinitud.

¹⁶ Remito para ello, y para profundizar en el breve pantallazo de la relación entre Deleuze y Hegel que realizo en estas páginas, remito a Ferreyra (2020).

En la contradicción se encuentra entonces superada la simple identidad de los contrarios, como identidad de lo positivo y lo negativo. Puesto que lo positivo y lo negativo no son lo Mismo de la misma manera; ahora el negativo es a la vez el devenir del positivo cuando el positivo es negado, y el retornar de lo positivo cuando se niega a sí mismo o se excluye [...] Así, la diferencia es empujada hasta el límite, es decir hasta el fundamento, que es al mismo tiempo su retorno o su reproducción, y su aniquilación (Deleuze, 1968a: 64-65).

El retorno de Hegel (*Rückkehr*) es el más engañoso Eterno Retorno: lo positivo vuelve a sí a través de la máxima oposición, y *aparenta* progresar, pero su desarrollo, su engendrarse, es sólo una ilusión, un fenómeno. Ahora bien, ¿qué tipo de historia de lo Mismo implica el retorno hegeliano? El círculo es un camino inexorable a la aniquilación, el retorno a un ser que es en realidad nada. Como los ciclos de Joaquín de Fiore, donde el Nuevo Testamento repite al Antiguo Testamento, introduciendo modificaciones e incluso progresos, pero a su vez será repetido por el Testamento Eterno, donde estallará el Apocalipsis, donde la redención y la aniquilación, la vida divina y la indiferencia tendrán su abrazo inexorable (De Flore, 1928).¹⁷ Lo que pasaba en Descartes con la mismidad de *Cogito* se retoma en Hegel con el retorno: lo que se ve detrás de los ciclos de la repetición hegeliana, lo que se trasluce en cada cuadro del drama de la lógica, la naturaleza y el espíritu, es el fondo que gruñe, el mismo al cual nos lanzaba la *bêtise*. Descartes y Hegel se encuentran y dan la mano de una punta a la otra de la modernidad: la determinación y lo indeterminado se funden, una vez de manera inmediata, una vez a través de infinitas mediaciones, para revelar el fondo leguminoso, la oscura noche donde todas las vacas son negras (como Hegel le reprochaba, tan injustamente, a Schelling en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*).¹⁸ Es el nihilismo absoluto del cual habla Deleuze en una de sus clases de 1983 (en la cual la filosofía de la

¹⁷ Agradezco a Gonzalo Santaya y su trabajo con Joachim de Flore como fuente de *Diferencia y repetición* por esta referencia (De Flore, cit. en Deleuze, 1968a: 379).

¹⁸ “Cuán injusta la crítica de Hegel en este aspecto, sobre las vacas negras. De los dos filósofos, es Schelling el que sabe hacer surgir la diferencia de la noche y de lo idéntico con resplandores más finos, más variados, más terroríficos” (Deleuze, 1968a: 246).

historia de Hegel es una de las perspectivas en cuestión, aunque no llega a desarrollarla).

El fondo de las cosas es la mascarada, la mascarada universal. El fondo de las cosas es que todos somos buenos para la muerte. El fondo de las cosas es que somos títeres, y que detrás de nuestra manera de ser títeres está la nada [...] Le digo “lindo día”. Y él se ríe, y se dice “¡Pobre tonto!, crees que es un lindo día, pero no lo es. De acuerdo, está lindo, pero ¿y después? ¿Qué veo detrás de ese ‘está lindo’? ¿Qué es esta mascarada?”. Le digo: “¿Cómo están tus hijas?”. Y allí llega a la cima de su carcajada, que no tiene que ver con la ingratitud de las hijas con relación al padre; es una carcajada cósmica... “Mis hijas... yo vi, yo fui hasta el final”. Ir hasta el extremo de todo (Deleuze, 2011: 264-265).

A través de la sucesión de figuras, a través de su bello detenerse en cada aspecto de la naturaleza, de la historia de la humanidad, de los animales mismos... se trasluce ese fondo apocalíptico al que todo conduce. Es la *bêtise* más extrema, el “nihilismo absoluto” (2011: 264). Es la luz divina que absorbe finalmente toda la oscuridad del mundo en un crisol universal. Vemos allí la terrible consecuencia del pensamiento que privilegia la luz: conduce en última instancia a una oscuridad de la cual no hay retorno, porque es un puro efecto, que como tal no puede nunca ser vivificado.

Y sin embargo, en esas mismas clases de 1983, Deleuze dirá que Hegel es un “filósofo genial” (Deleuze, 1983: 572), precisamente porque encontró el principio de génesis. Podríamos pensar que para Deleuze es una genialidad decadente, nihilista, apocalíptica. Y probablemente así lo sea. Y sin embargo, desde mi punto de vista —y yendo a contracorriente de la visión de Deleuze— la genialidad de Hegel va más allá. Deleuze suele decir que cuando leemos e interpretamos a un filósofo, es todo una cuestión de énfasis, de dónde ponemos nuestros acentos. El francés se suma a una larga tradición exegética que considera que el núcleo de la ontología hegeliana es la *Lógica de la Esencia* (el segundo libro de la primera parte de la *Ciencia de la lógica*). Allí está, después de todo, la contradicción, como parte de las esencialidades o las determinaciones de la reflexión. Sin embargo, es para mí claro que la potencia del sistema hegeliano reside en la *Lógica del Concepto* (el tercer libro de la *Ciencia de la lógica*).

En efecto, la Lógica de la Esencia es lo que caracteriza el “entendimiento”, que Hegel abraza por su “realidad afectiva”, pero al que combate por su insuficiencia. Ahí reinan las oposiciones, y también la fuerza que las lleva a resolverse en la identidad originaria. El círculo de lo mismo, el camino en línea recta hacia el punto de partida (falsamente enriquecido). Allí reina, en definitiva, la contradicción donde “la diferencia es empujada hasta el límite, es decir hasta el fundamento, que es al mismo tiempo su retorno o su reproducción, y su aniquilación” (Deleuze, 1968a: 64-65). Pero no ocurre lo mismo con la Lógica del Concepto (y mucho menos con la forma en que ésta anuda todas las dimensiones ontológicas en el silogismo de silogismos que cierra la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*).¹⁹

En el concepto “la idea se pone eternamente como fin y siendo activa produce su efectiva realidad” (Hegel, 1997: 295). El concepto de Hegel puede ser interpretado, entonces, como eterna vivificación de la materia en un círculo que nunca se cierra sobre sí mismo. Todas las *traiciones* que, según Deleuze, el poskantismo comete cuando había rozado el verdadero movimiento del pensamiento (“este movimiento roza al máximo el verdadero movimiento del pensamiento, pero también es lo que lo traiciona al máximo” [Deleuze, 1968a: 254]), se disuelven desde esta perspectiva: el concepto no funciona como imperativo moral y no tiene al ser empírico como su hipótesis implícita, sino que afirma en cada manifestación la potencia de la Idea, como realidad efectiva ante la cual nos hallamos y tenemos que operar nuestras verdaderas elecciones. No hay entonces una única realidad a la que debemos resignarnos. Como Deleuze le reconocía a Schelling, también en Hegel la diferencia surge de la noche con resplandores finos, variados, y terroríficos (1968a: 246). No hay un apocalipsis al final de una rueda circular del tiempo, sino un continuo engendrar (y perecer) en los pliegues expresivos de la Diferencia.

El transcurrir del tiempo empírico depende de la extraña temporalidad del concepto que lo vivifica y que, lejos de “colmar lo que se-

¹⁹ “El tercer silogismo es la Idea de la filosofía, la cual tiene la razón que se sabe, lo universal absoluto, como [término] medio, que se escinde en espíritu y naturaleza, y [lleva] aquel a presuposición como proceso de la actividad subjetiva de la idea, y [lleva] ésta [naturaleza] a extremo universal como proceso de la idea que está-siendo en sí objetivamente” (Hegel, 1997: 604).

para”, con el dogmatismo que Deleuze reprocha a los poskantianos, hace surgir Ideas como hormigas de la grieta entre la indeterminación y lo determinado. De la misma manera, de la interpretación que se apodera de ella depende que la *Ciencia de la lógica* se transforme en letra muerta o sea eternamente vivificada por el pensamiento filosófico.

El Hegel de una Lógica que se enrolla y desenrolla en espirales sin otro fin que la declinación de sus matices [...] El Hegel que intentamos proponer, ese Hegel que no intenta a cualquier costo, en provecho de la mayor contradicción, desconsiderar las series y que habla positivamente de los “estados intermedios”, este Hegel que no está obnubilado por la transparente reversibilidad de toda relación, sino que sabe también tomar en cuenta una unilateralidad siempre desequilibrada a través de la cual la diferencia sólo existe en tanto se hace valer como tal, este Hegel es quizás demasiado deleuziano, o no es posible más que leído a través de Deleuze. Y así es. Pero, ¿hay acaso otro Hegel que las “fuerzas que se apropian de él”? (Simont, 1997: 297).

Conclusión

La inmensidad viene de la conexión de los fragmentos que la componen [...] La línea del universo empalma los pedazos del fondo de la calle, de la calle al lago, a la montaña, al bosque. Empalma el hombre y la mujer, y el cosmos. Conecta los deseos, los sufrimientos, las confusiones, las pruebas, los triunfos, las pacificaciones. Conecta los momentos de intensidad como puntos por los cuales pasa (Deleuze, 1983: 263-264).

Que cada uno haga su línea del universo. Esto también es metafísica. Que cada uno descubra, por ejemplo, aquello sobre lo cual va a deslizarse, dónde va a enterrarse para camuflarse. Que cada uno encuentre sus trazos rugosos, que cada uno encuentre su manera de desaparecer gracias a sus líneas del universo. No hay dos líneas del universo que sean estrictamente semejantes (Deleuze, 2011: 305-306).

A lo largo de estas páginas, fuimos marchando entre autores que aparecían como enemigos de Deleuze, no en tanto figuras globales y obras cuya interpretación se encuentra soldada, sino entre fragmentos dispersos, pedazos de pensamiento flotando en un espacio

vacío. Fuimos suma, trazando una línea del universo, atravesando a Descartes, a Spinoza, a Fichte, a Hegel, como momentos de intensidad, deseos, sufrimientos, pruebas. Mostramos cómo Deleuze a veces empalma con ellos, a veces se camufla, a veces siente el peligro: “que las líneas del universo no sean más que líneas de fuga que conducen a la muerte” (2011: 306). En esta larga caminata a través de las fuentes modernas del autor de *Diferencia y repetición*, pudimos sentir cómo la oscuridad gruñía y latía detrás de la membranosa pared con la cual cada uno de esos filósofos ha intentado separarla de la luz de la razón. Como un cartonero de conceptos, a lo largo de su obra Deleuze va juntando en los callejones de la modernidad retazos para armar algunos conceptos clave de su propia ontología. Revolviendo en la claridad y distinción del *Cogito* cartesiano, encuentra la *bêtise*, y con ella se asoma a la negra noche de las diferencias, variaciones y multiplicidades que ésta enciende. En Descartes observa que cuánto mayor es la *certeza*, cuanto mejor pensamos, más fuerte es el tsunami que arrastra con las categorías con las que pensamos el mundo. En Spinoza rescata un tesoro escondido entre otras palabras y otros conceptos que la tradición había preferido priorizar: la expresión que debe cómo la oscuridad y sus distinciones pueden engendrar la confusión necesaria para dar lugar al mundo con sentido que experimentamos. Entre los residuos de los poskantianos, se asomó al punto de vista de la génesis que late en la grieta entre la determinación y lo indeterminado. La actividad que no cesa de ponerse como vida de un lado al otro de la fisura del Yo = Yo de Fichte puede transformarse en el pliegue que permite modulaciones impensadas para las formas clásicas de la determinación, con sólo empalmar con el espíritu barroco. En Hegel, finalmente, cubierto de la mugre y el hedor de las críticas a la Lógica de la esencia en las que Deleuze se detiene por demás, avizoré la posibilidad de un concepto diferencial que vivifica los “estados intermedios”. Así, a lo largo de esta línea rugosa, Deleuze no se mostró tanto como un crítico de la modernidad, sino como un cartonero de esos vibrantes siglos de la filosofía, develando la fragilidad y la magia de nuestra posibilidad de pensar si fin, desliziándose, camuflándose, y hasta desapareciendo.

Referencias

- Boyle, N. (2013), "General Introduction: the Eighteenth and Nineteenth Centuries", en K. Ameriks (ed.), *The Impact of Idealism, The Legacy of Post-Kantian German Thought, vol. I*, Universidad de Cambridge, Nueva York, pp. 1-40.
- De Flore, J. (1928), *L'évangile éternel*, Rieder, París.
- Deleuze, G. (1968a), *Difference et répétition*, Universidad de Francia, París.
- _____ (1968b), *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, París.
- _____ (1983), *L'image-mouvement*, Minuit, París.
- _____ (2003), *Deux régimes de fous et autres textes*, Minuit, París.
- _____ (2006), *Exasperación de la filosofía*, Cactus, Buenos Aires.
- _____ (2011), *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, Cactus, Buenos Aires.
- _____ (2014), *El poder. Curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, G., y F. Guattari (1972), *L'anti-Œdipe*, Minuit, París.
- _____ (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, París.
- Descombes, V. (1988), *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid.
- Ferreira, J. (2015), "La determinabilidad, de Fichte a Deleuze, o la *Thathandlung* como afirmación de la diferencia", en *Endoxa*, núm. 36, Facultad de Filosofía-Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 161-179.
- _____ (2019a), "La doble vida de la luz: involucramiento y creación en Fichte y Deleuze", en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 36, núm. 3, Universidad Complutense de Madrid, pp. 725-745.
- _____ (2019b), "Deleuze y el problema de la expresión", en *Revista Cuadernos Espinosanos*, núm. 41, Universidad de Sao Paulo, pp. 137-152.
- _____ (2020), *Hegel y Deleuze: danza turbulenta*, La Cebra, Adrogué (en prensa).
- Fichte, J. G. (1975), *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, Aguilar, Buenos Aires.
- _____ (1985), *Wissenschaftslehre 1804/2*, en R. Lauth et al. (eds.), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (II/8)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt.

- Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses*, Gallimard, París.
- _____ (2001), *Dits et écrits vol. II*, Gallimard, París.
- Hegel, G. W. F. (1997), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid.
- Pachilla, P. (2020), “Univocidad”, en M. Soich y J. Ferreyra (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía, Buenos Aires, pp. 21-31.
- Rockmore, T. (1993), *Before and After Hegel*, Universidad de California, Los Ángeles.
- Simont, J. (1997), *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze*, L’Harmattan, París.

DELEUZE: DEVENIR IMPERCEPTIBLE (EN EL LENGUAJE)

*Bily López**

A modo de introducción

Sin duda, el *devenir* es uno de los conceptos más hermosos y potentes en el pensamiento de Gilles Deleuze. Junto con él, y no sólo por adición, sino por la fuerza que le es propia, *devenir-imperceptible* puede ser considerado como uno de los más acabados intentos del pensador francés para hacerle frente al presente.

Esta tarea tiene por lo menos dos sentidos relevantes. Por una parte, remite a pensar y a examinar la actualidad, su constitución, sus procedencias, sus potencialidades. Por otra, implica advertir que el presente es una construcción de la metafísica de la identidad y la presencia que ha buscado a toda cosa estatizar el mundo, la existencia, la vida. Pensar el presente, pues, implica examen, crítica y propuesta. Deleuze lo lleva a cabo.

Frente a una tradición filosófica que, salvo contadas excepciones, se ha mostrado reacia a pensar y asumir el cambio, Deleuze construye una propuesta filosófica del devenir que invierte por completo

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

el platonismo —es decir, la metafísica de la identidad y la presencia— y posibilita pensar el acontecimiento en su singularidad, en su multiplicidad, en sus conexiones, en su propio devenir.

En las líneas que siguen se intenta mostrar muy brevemente cómo está conformada la tradición metafísica a la que hace frente el pensamiento de Deleuze, cuál es su procedencia, cuáles sus urdimbres, sus motivaciones, cómo es que el ser se separó del tiempo, cómo construyó una cierta forma de la experiencia fincada en el conocimiento estático y seguro, y cuáles son las implicaciones vitales de ello. Frente a esto, se expone la necesidad vital de un pensamiento que devuelva el acontecimiento, la multiplicidad y el devenir a la existencia. Se intenta mostrar cómo es que el devenir, y aún más el devenir-imperceptible planteado por Deleuze, es una forma de proponer una ontología alternativa a la metafísica de la identidad y la presencia construida en la filosofía a lo largo de su historia. En este camino se muestra el relevante papel que juega el lenguaje en la construcción de una empresa de esta magnitud.

La quietud, la presencia

La vida nunca ha sido estática ni ha tenido un solo sentido. Nunca. No obstante, un empeño incansable y milenario por experimentarla desde la estabilidad, lo unívoco y lo seguro parece haber dominado a Occidente desde hace muy largo tiempo.

Cierta cultura, cierta educación, cierta forma del conocimiento y cierta comprensión de la existencia que se ha tramado durante milenios, nos permiten percibir el mundo como algo determinado, seccionado, regular, estático, más o menos calculable y predecible. Pareciera que la humana racionalidad ha intentado estabilizar a toda costa el implacable devenir y la errática experiencia; pareciera que los seres humanos nos hemos empeñado en descifrar el mundo desde códigos que nos permitan calcular, medir, pesar y determinar la existencia toda hasta en sus más ínfimos detalles.

En este sentido, el complejo proceso histórico de invención, construcción y sofisticación de la *episteme* en la historia del pensamiento occidental da cuenta no sólo de la artificialidad de la verdad y de la contingente disposición y clasificación de lo ente —como ha sabido mostrar Foucault (2001)—, sino también de un persistente *pathos* o inclinación por la quietud y la seguridad que ella comporta. En

efecto, conocer bajo la forma en que la humanidad en general ha comprendido el conocimiento a lo largo de la historia consiste en determinar lo ente, seccionarlo, detenerlo, disecarlo, abstraerlo de sus flujos, sus dinámicas y sus conexiones para determinar su ser, su esencia (*ousía*); conocer de esta manera produce formaciones de la experiencia que posibilitan la percepción de regularidades, de leyes, de formas fijas que si bien sufren variaciones, conservan cierta mismidad; en este sentido, el humano conocimiento brinda algún tipo de seguridad, de certeza constante respecto de lo ente; evita que nos hundamos en la vorágine de la multiplicidad fugaz y cambiante de las singularidades, construyendo regularidades que apaciguan la incertidumbre propia de la existencia. Por ello, mirado críticamente, conocer no es nunca un asunto que ataña exclusivamente al conocimiento, sino que siempre comporta una ética, una política, una forma de la experiencia; el conocimiento está relacionado, pues, con un *modo de ser*. Fue Nietzsche (2000b; 2000c) quien supo advertir que cierto carácter fincado en la debilidad aprendió a abrirse paso en la historia de Occidente por medio del conocimiento –o de cierta forma de él–, instaurando con ello valores, prácticas, anhelos, conceptos y determinaciones que, parapetándose en lo bello, lo bueno y lo verdadero, encontró la manera de imponer formas de existencia e ideales culturales que no han hecho sino negar la vida en todas sus potencialidades. Platonismo y cristianismo –nombres genéricos con los que el pensador alemán engloba la tradición cultural y filosófica de Occidente– no hacen sino negar esta vida para poder afirmar otra inexistente, ideal en numerosos sentidos (Nietzsche, 2000a: 57-58). Negar la vida, en este sentido, consiste en negar el cambio, la multiplicidad, la relacionalidad y el devenir; implica negar el cuerpo, sus furores, sus manías, sus pasiones; negar la embriaguez, el azar, la oscuridad y el sinsentido de la existencia mediante la exaltación de una razón ciclópea que, por la vía del conocimiento, se quiere a sí misma como el eje estático en el que se articulan todos los goznes del universo.

De Platón a Kant, pasando por pensadores mayores como Agustín y Descartes, la tradición filosófica racionalista más influyente en la historia de la filosofía no ha escatimado esfuerzos para hacer de la vida y la existencia algo estable, apacible, soportable, acaso feliz. Determinar *lo que es* desde un concepto de ser como algo único, eterno e inmutable (Parménides, 2008) delineó desde hace más de 25 siglos el destino del pensamiento occidental, que, desde entonces,

desde esa forma de comprensión del ser y del conocimiento, se ha insistido una y otra vez en la prudencia, la templanza y la felicidad como resultado de un cuidado del alma y de un ocultamiento del cuerpo promovidos por cierta forma del conocimiento y la razón. Vale la pena detenerse algunas líneas en la procedencia de este sesgo para mostrar su constitución más elemental.

Bajo el sello parmenídeo, y frente a una problemática política específica —a saber, la compleja crisis de los siglos V y IV a.C. en Atenas—, Platón emprendió la que acaso sea la más impresionante y monumental cruzada filosófica para generar criterios firmes que sirvieran como fundamentos en la toma de decisiones pragmáticas al interior de la ciudad. Ante el relativismo producido por diferentes formas de la retórica y la sofística, así como ante las numerosas pugnas discursivas que se gestaron en esos años entre diferentes tipos de relatos para dirigir la existencia tanto de los individuos como de las ciudades, Platón consideró pertinente concentrar el problema en el ámbito del conocimiento, de modo que para saber si algo es bueno o malo, justo o injusto, lo más conveniente es conocer qué es *lo* justo y *lo* injusto, *lo* bueno y *lo* malo, por sí y en sí mismos. La introducción del artículo determinado neutro en la reflexión filosófica le permitió a Platón concebir un género de entidades que no están entre nosotros como sí lo están *la* silla y *el* árbol, pero que están en otra región —en teoría— neutra que abarca las determinaciones generales, arquetípicas, necesarias para que una cosa sea lo que es. Se trata del concepto, la idea o la forma (*idea, eidos, morphé*).

Con audacia mayúscula, Platón encontró la manera de establecer que la realidad real de las cosas (*ousía*) —la relativa a las formas o ideas— no se percibe por medio de los sentidos (*aisthesis*) sino por medio del pensamiento (*noesis*). A través de diferentes técnicas argumentativas supo mostrar la necesidad de las ideas para la intelección de los entes. Ellas, vale la pena apuntarlo, aparecen en numerosos diálogos platónicos bajo el sello del ser parmenídeo, es decir, bajo el sello de la unidad, indivisibilidad y la permanencia. En este sentido, al crear esta región inteligible como fundamento de lo sensible, Platón tuvo que echar mano de una concepción del alma (*psyché*) cercana al orfismo para que las ideas, tal y como él las había planteado, pudieran ser aprehendidas por esta entidad

inmortal, permanente e idéntica a sí misma.¹ Así como los sentidos del cuerpo aprehenden los objetos del mundo, el alma aprehende las ideas o formas de esos objetos con el pensamiento. Como se puede ver, en la colusión de alma e ideas se generan supuestos ontológicos de no poca monta para la teoría platónica, así como para la filosofía toda. El pensador de las espaldas anchas se enfrentó a ellos y sus diferentes vertientes, de manera aporética, en los así llamados diálogos de autocrítica. No obstante el problema mayor no está en la teoría y sus inconsecuencias o dificultades conceptuales, sino en la praxis que se desprende de una cierta valoración que se sigue de estos presupuestos. Desde diálogos tempranos, como la *Apología de Sócrates* (2000a) o *Gorgias* (2000c), hasta textos mayores como *Fedón* (2000b) o *República* (2000d), se puede encontrar la insistencia platónica en afirmar que la vida que vale la pena vivirse es aquella fundada en la reflexión y el pensamiento, alejada de los placeres del cuerpo y sus inconstancias e inconsistencias. El cuidado de uno mismo, desde este punto de vista, concierne al cuidado del alma, pues ella es la que conoce, la que es inmortal, la que trasciende —la que importa—. Por supuesto que en el pensamiento de Platón hay también una fuerte atención al cuerpo y sus cuidados —su educación—; no obstante, parece que el platonismo ha prestado más atención a las expresiones dramáticas en las que Platón presenta al cuerpo como cárcel del alma (Platón, 2000b: 75) que a las discusiones que el mismo pensador griego entabló al respecto. Por ello, desde este momento de la historia, la experiencia en Occidente dio un viraje en el que el valor de la existencia dejó de estar fundado en la totalidad de la vida para centrarse en su conocimiento, en su determinación, en el cálculo meticuloso ansioso de seguridades, de certezas y tranquilidades; no es casual que la prudencia (*phrónesis*) y la moderación (*sophrosyne*), en el pensamiento platónico, estén siempre posibilitadas por el saber verdadero (*episteme*).

En este sesgo epistemologizante de la experiencia, la esencia (*ousía*) y sus diferentes interpretaciones o variaciones a lo largo de

¹ Existen numerosos estudios que muestran cómo el alma es un concepto complejo y multívoco en la antigüedad griega, y cómo Sócrates y Platón le dieron un sentido filosófico y en cierto modo extravagante para su tiempo. El más notable, por supuesto, es el de Erwin Rohde (2006); y también puede consultarse el de John Burnet (1990).

la historia se volvieron definitivas para el pensamiento y la vida en Occidente. Lo que ha importado, desde entonces, es la determinación de lo ente bajo el signo de la presencia (*parousía*), aquello que está delante, ante uno, presente, de manera esencial. Heidegger (2001) ha sabido diagnosticar este sesgo y ha mostrado —entre otros— el peligro de la sustancialización del sujeto (*hypokeimenon*) en la época moderna bajo el signo de la representación. Esencia, presencia, presentación y representación son, en este sentido, variaciones de esta inclinación que ha buscado determinar el ser de lo ente desde lo inteligible, permanente e inmutable, y que ha orientado la experiencia hacia una especie de quietud anhelada y, no obstante, jamás alcanzada.

No es éste el lugar para hacer un seguimiento detallado de lo que ocurre con esta inclinación —con este *pathos*— en diferentes pensadores a lo largo de la historia de la filosofía. Baste con apuntar que el ideal de una vida fundada en el conocimiento, y que aspira a la prudencia, la moderación y la templanza por medio del buen uso de la razón en la determinación de la voluntad, es un ideal que, si bien nace con Platón bajo los presupuestos arriba explicitados, se sostiene con diferentes variaciones a lo largo de la historia y tiene una brillante culminación en el proyecto filosófico kantiano. En efecto, a partir del trabajo crítico de la filosofía kantiana, que busca establecer qué es el hombre (Kant, 2000: 92), se crea una forma de la subjetividad con límites, alcances y funcionamientos bien establecidos que, de respetarse, no tienen otro camino más que la felicidad y el progreso (Kant, 1997). No es fortuito que la empresa crítica de Kant comience con la *Crítica de la razón pura* (2009), es decir, con el análisis de la facultad de conocer, pues es a partir de ahí, del establecimiento de las facultades subjetivas para la construcción del conocimiento, que Kant construye las bases para el análisis de la facultad de desear (Kant, 2005) y de la facultad de sentir que hay en el sujeto (Kant, 1991). Textos como la *Antropología en sentido pragmático* (2014) o *El conflicto de las facultades* (2004) muestran generosamente las semejanzas del pensamiento kantiano con el platónico en el sentido que aquí se ha esbozado; en ellos se puede encontrar siempre el llamado a la prudencia, al control de uno mismo, a la seguridad y a la tranquilidad de ánimo que brinda el conocimiento certero, el cual garantiza el buen uso de la razón. Y aunque el giro copernicano operado por Kant en el orden de la metafísica le impide seguir hablando de ideas en el sentido platónico, así como también

le impide buscar el ser de lo ente en la trascendencia, la unidad y permanencia de *lo que es*, se traslada en su pensamiento hacia la trascendentalidad ahistórica de las formas puras de la sensibilidad y el entendimiento que hacen posible la naturaleza (Kant, 1999: 179-183). La inmovilidad e identidad de las ideas trascendentes, pues, se desplazan hacia la trascendentalidad del sujeto, sosteniendo y reforzando ese carácter nacido en el pensamiento platónico en torno al conocimiento como artífice de la quietud, identidad y permanencia de lo ente, de la vida, de nosotros mismos, tan anheladas y perseguidas durante tanto tiempo.

El devenir

Acaso fue Hegel quien advirtió la necesidad ineludible de concebir el ser no como presencia, identidad y permanencia, sino como diferencia, movimiento y devenir. La lectura que el pensador alemán llevó a cabo de la tradición filosófica de Occidente le permitió construir un sistema de pensamiento que operó diferentes síntesis en torno de muchos de los problemas filosóficos más apremiantes en la historia de la filosofía, entre ellos la escisión entre ser y devenir. Para él, “la tarea de la filosofía consiste en unificar estas presuposiciones, en poner el ser en el no-ser: como devenir; la escisión en lo Absoluto: como aparición fenoménica; lo finito en lo infinito: como vida” (Hegel, 1989: 16).

Por supuesto que Hegel no ha sido el primero en pensar la diferencia, el movimiento, la relacionalidad y el devenir. Se puede mencionar a Heráclito, a Aristóteles, a Demócrito, a Lucrecio, a Spinoza, y a muchos otros como sus antecesores; pero por circunstancias que van de las lecturas teologizantes a la censura deliberada, Hegel se destaca entre todos ellos como el pensador que, en el siglo XIX, llevó a cabo la que quizá sea la empresa filosófica más sistemática realizada en Occidente a lo largo de toda su historia.

Cuando Hegel introdujo el tiempo en el pensamiento sobre el ser—llevando a cuevas una lectura muy específica de la tradición filosófica fincada en la teleología misma de esa tradición— fue capaz de concebir al ser, no como presencia sino como movimiento, no como identidad sino como diferencia, no como eternidad sino como finitud. Para Hegel, las cosas no son, sino que están llegando a ser. Están siendo. Eso significa que están dejando de ser algo y simultánea-

mente están llegando a ser algo más. Su ser es cambio, proceso, devenir. En el pensamiento del catedrático de Berlín, el principio lógico de identidad y no contradicción –fundamento del pensamiento parmenídeo y de la tradición mayor de la filosofía– se trastoca radicalmente por medio de la invención de una lógica dialéctica que tiene como meta aprehender no la abstracción de la idea, sino lo concreto de la realidad. Decir que A es igual a A –considerado como el principio supremo del pensamiento– “no es más que la ley del entendimiento abstracto” (Hegel, 1999: 214), pues en la vida, en la experiencia, la cosas nunca son idénticas a sí mismas, sino que están en un permanente proceso de cambio. Por ello, es necesario rebasar la abstracción y concebir que todo A que es concebido como tal está dejando de ser B y, simultáneamente, está llegando a ser C. A través de la dialéctica, cuyo motor es la negatividad, Hegel encuentra la manera de hacer inteligible el movimiento en el ser de las cosas, de explicar los procesos formales de diferenciación en la construcción de lo ente, de la experiencia, de nosotros mismos. Por ello Hegel parte de la totalidad comprendida como “la esencia que se completa mediante su desarrollo” (Hegel, 1998: 16), y su labor filosófica se concentra en mostrar los procesos de construcción y diferenciación dentro de ese desarrollo.

No sin cierto grado de paradoja, el mismo *pathos* por la síntesis que le permitió resolver salomónicamente diferentes problemáticas generadas por la tradición filosófica –como la distinción entre sujeto y objeto, inmanencia y trascendencia, empirismo e idealismo, etcétera– lo obligó a decantar sus obcecadas pasiones por la diferencia hacia la identidad. La idea, afirma Hegel, “es el pensamiento no en cuanto formal, sino como la totalidad que se desarrolla a sí misma de las determinaciones y leyes propias del pensamiento [totalidad], que él se da a sí mismo” (Hegel, 1999: 125). Esta concepción de la totalidad en la que ella se auto-pone y se brinda su propia ley, sumada a la tesis de que lo racional es real y lo real racional (Hegel, 1985: 14), siembran un campo en el que los procesos de cambio y diferenciación del devenir se orientan hacia la identidad de la totalidad, la cual ha llegado a ser la que ha sido desde el principio, ya que “el resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el *comienzo es fin*” (Hegel, 1998: 17). En este sentido, se desprende una lectura –sin duda posible, pero no la única– en que la diferencia

queda subsumida a la identidad del absoluto. “A decir verdad, la dialéctica no libera lo diferente; sino que, por el contrario, garantiza que siempre estará atrapado” (Foucault, 1999: 32). Además de esta sujeción de la diferencia a la identidad –que no es cosa menor–, la lectura generalizada del hegelianismo aprendió a ver en el espíritu objetivo un peligro fundamental en múltiples sentidos. Cierta interpretación de la teleología, de la necesidad del proceso y de la objetividad del espíritu, así como los diferentes problemas que la comprensión de estos conceptos lleva consigo en el orden de lo ético-político que se puede concebir a partir de ella como algo predestinado y fatal, obligó al pensamiento occidental a buscar alternativas para aprehender y explicar el devenir más allá de la necesidad, la objetividad y la teleología planteadas por el hegelianismo.

No obstante, y aun contando con la férrea oposición que encontró en la filosofía posterior –piénsese en Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Benjamin o incluso Marx–, uno de los grandes méritos de Hegel consiste en haber obligado a la filosofía a pensar el tiempo en conjunto con el ser, es decir, el cambio, el movimiento, el devenir. En esta doble necesidad que se impone por pensar el devenir, pero, simultáneamente, por hacerlo de manera no dialéctica, no sintética, no necesaria, en suma, no hegeliana, emerge –entre otros de su misma generación– el pensamiento de Deleuze.

Desde *Lógica del sentido* (1994) se puede respirar un fuerte aroma de cambio respecto de la ontología y la metafísica occidentales, un posicionamiento franco ante la incapacidad del pensamiento filosófico para aprehender el devenir. Tanto en la trascendencia, como en la inmanencia y la trascendentalidad de estilo kantiano –modelos metafísicos u ontológicos generados en la filosofía–, lo que se escapa, lo que huye en todo momento, es el devenir. Ésta parece ser la denuncia que recorre todo el libro. En él ya no se trata de pensar qué es *lo que es* o *lo que hay*, sino *lo que pasa*, *lo que se hace*. Se trata de pensar, precisamente, el acontecimiento. Y “pensar el acontecimiento puro es proveerle, en primer lugar, su metafísica” (Foucault, 1999: 16). Pero se trata aquí de una metafísica que no sólo huye, sino que revienta e imposibilita la identidad y la presencia al estar “librada tanto de la profundidad originaria como del ente supremo” (Foucault, 1999: 14). Con ello, Deleuze se desmarca de la metafísica denunciada por Heidegger, pero simultáneamente se desmarca de

Heidegger mismo, pues la “profundidad originaria” planteada por el pensador de Messkirch le sigue pareciendo a Deleuze incapaz de dar cuenta del acontecimiento en su singularidad y potencialidad. En suma: “La filosofía de la representación, del original, de la primera vez, de la semejanza, de la imitación, de la fidelidad, se disipa” (Foucault, 1999: 15). Y con ello se abre paso alegremente una metafísica u ontología de la materialidad de los incorpóreos.²

Si bien el devenir es un tema constante en el pensamiento de Deleuze, y si bien lo aborda con numerosas estrategias –que van de la paradoja a la imagen del movimiento– y a partir de diferentes autores –de Lucrecio o Bergson a Nietzsche o Proust–, en *Lógica del sentido* se traza con toda claridad un camino que apunta hacia el devenir-imperceptible que motiva este texto y que responde generosamente a la problemática trazada en las líneas previas. Por ello vale la pena detenerse brevemente en algunos asuntos relevantes de este libro en torno al devenir, y así mostrar, al menos como tránsito, uno de los caminos que tiene diferentes vertientes en el pensamiento del pensador francés.

La acción del devenir en este texto es “esquivar el presente” (Deleuze y Guattari, 1994: 25). El tiempo no se divide más en presente, pasado y futuro, sino que es comprendido como simultaneidad permanentemente bifurcada, tendida simultáneamente en pasado y futuro, sin presente alguno. Entre el pasado y el futuro, el devenir tira “en los dos sentidos a la vez” (Deleuze y Guattari, 1994: 25). Alicia crece y decrece simultáneamente. Al hacerse infinitamente pequeño, el espacio se vuelve infinitamente grande. Mientras vivimos, estamos muriendo. Al dividirse, las células se multiplican. La paradoja es relevante porque es la afirmación de los dos sentidos a la vez. No hay un único sentido, no hay esencia. Lejos de la asignación de presentes y sujetos, “el puro devenir, lo ilimitado” (Deleuze y Guattari, 1994: 26), esquivo la idea, el modelo y la copia. No hay originales, ni presencias, ni presente. El devenir está ahí, corriendo en diferentes direcciones simultáneas, sólo hay que saber aprehen-

² En tanto que metafísica y ontología se han encargado, a lo largo de la historia, de pensar el ser, no parece necesario hacer una distinción radical entre ellas; sobre todo tomando en cuenta que las distinciones que se han hecho a lo largo de la historia obedecen a intereses o críticas específicas que, desde luego, no avanzan en el mismo sentido. En tanto que ambas toman distancia de lo dado para pensar *lo que es*, aquí se toman en el mismo sentido.

derlo en su movilidad. Más allá del buen sentido y el sentido común —que afirman distribuciones y sentidos fijos, así como mismidades—, fundadores en este sentido de toda *doxa*, el devenir está a la espera de ser descubierto más allá de ella, es decir, en la *para-doxa* descubridora del acontecimiento.

Desde la primera serie de paradojas de *Lógica del sentido* se sabe que el yo, el mundo y Dios —sostenes de la identidad y la presencia— son la triple condición para no poder pensar el acontecimiento, y que justo por ello “en el lenguaje de los acontecimientos, se pierde toda identidad” para aquella trinidad (Deleuze y Guattari, 1994: 27). Como “el acontecimiento es coextensivo al devenir, y el devenir mismo, coextensivo al lenguaje” (Deleuze y Guattari, 1994: 32), las series de paradojas en este libro están dedicadas a desentrañar esta triple relación acontecimiento-devenir-lenguaje con la finalidad de mostrar que la triada yo-mundo-Dios no es sino resultado del sentido común y el buen sentido, fundadores de la estupidez. Así, de lo que se trata es de mostrar la emergencia del sentido a través de la triada acontecimiento-devenir-lenguaje.

Los acontecimientos dependen de los cuerpos, de sus roces, de sus mezclas. Pero no son corporales, no existen, sino que insisten o subsisten. Deleuze reitera que los acontecimientos no son reductibles a los estados de cosas ni a sus mezclas, sino que están más relacionados con los efectos en el orden de lo incorporal y, en este sentido, con el lenguaje. Por ello, el sentido “es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas”, al mismo tiempo que “el acontecimiento es el sentido mismo” (Deleuze y Guattari, 1994: 44). En efecto, el acontecimiento-sentido se efectúa en el orden de lo incorporal material en el movimiento asimismo incorporal que se opera entre las proposiciones del lenguaje sobre las cosas. Por ello, “podemos proponer un cuadro del desarrollo del lenguaje en superficie y de la donación de sentido en la frontera de las proposiciones y las cosas” (Deleuze y Guattari, 1994: 97). El sentido es lo expresable de las proposiciones, pero sin confundirse con ellas, ni con estado de cosas alguno. Así, aprehender el devenir consiste en una doble operación en la que, por una parte, las proposiciones expresan el sentido y, por otra, éste se muestra irreductible a una única dirección. Ahí está el acontecimiento, palpitante, pleno de sentidos. Correr, llover, hacer, caminar. El infinitivo del verbo sabe aprehenderlo.

Por otra parte, el acontecimiento se inscribe sobre eso que Deleuze llama superficie metafísica (*surface métaphysique*) o campo

trascendental (*champ transcendental*), al que concibe como “la frontera que se instaura entre los cuerpos tomados en conjunto y en los límites que los envuelven, por una parte, y las proposiciones cualesquiera, por otra” (Deleuze y Guattari, 1994: 138). Este campo trascendental es de suma importancia en la ontología o metafísica deleuziana puesto que es a través de él que se opera la inversión del platonismo, es decir, la difuminación del yo, del mundo y de Dios, que han impedido aprehender el acontecimiento. En el campo trascendental se produce el sentido puro, es decir, las singularidades, “independientemente de los individuos y las personas que los encarnan o efectúan” (Deleuze y Guattari, 1994: 146). Esto es de suma importancia porque “lo que es impersonal y preindividual son las singularidades libres y nómadas” (1994: 150). Así se puede observar que el acontecimiento-devenir no depende de una conciencia ni de una esencia ni de una sustancia ni de presencia alguna, sino que, en tanto singularidades, están “liberadas de los límites de los individuos y de las personas” (1994: 159) en su propia superficie metafísica carente de esencialidad y creada por ellas mismas. Los acontecimientos son impersonales, preindividuales, neutros.

El arborear de los árboles, el caminar de la caminata, el iluminar de la luz... El devenir se juega en el sentido que asigna el verbo en la proposición. La oralidad del lenguaje deja de ser ruido y se transforma en lenguaje gracias a la operación incorpóral del acontecimiento en la que los cuerpos y las proposiciones se mezclan y asignan un sentido. Para Deleuze, como para Nietzsche, el orden gramatical que nos obliga a pensar con base en la estructura sujeto-predicado, nos ha engañado todo este tiempo: ha confundido el orden gramatical con categorías ontológicas. “El filósofo prisionero de las redes del lenguaje”, decía (Nietzsche, 1974: 58). No obstante, tanto para Deleuze como para Nietzsche “es propio del lenguaje, a la vez, establecer límites y sobrepasar los límites establecidos” (Deleuze, 1994: 32). Por ello, el pensador francés se empeña en analizar las relaciones que se dan en la proposición –a saber: designación, manifestación y significación– para mostrar que el sentido no está en ninguna de ellas, sino en una cuarta dimensión que es la expresión. Ésta “se funda sobre el acontecimiento como entidad de lo expresable o de lo expresado” (Deleuze, 1994: 188). Así, como el acontecimiento no sólo pasa sino que hace, Deleuze aprende a ver en el verbo, y particularmente en el verbo en infinitivo, la expresión más preclara del acontecimiento

puro, pues es justamente eso: pura expresión. “El infinitivo puro es el Aión, la línea recta, la forma vacía o la distancia; no implica ninguna distinción de momentos, pero no deja de dividirse formalmente en la doble dirección simultánea del pasado y el porvenir” (1994: 191). En este sentido, “el verbo infinitivo expresa el acontecimiento del lenguaje, siendo el mismo lenguaje un acontecimiento único que se confunde ahora con lo que hace posible” (1994: 191).

Lo que interesa destacar en este brevísimo recorrido por los itinerarios del devenir en *Lógica del sentido* es, en primer lugar, el interés insistente del pensador francés por pensar el devenir; en segundo lugar, la ontología desustanciadora y despersonalizante que se pone en marcha a través de la relación devenir-acontecimiento-lenguaje que opera una disolución de la tríada yo-mundo-Dios; y en tercer lugar, la potencia del lenguaje en la creación de los acontecimientos-devenires.

Así, junto con Foucault, podríamos terminar este breve recorrido afirmando lo siguiente:

Una metafísica del acontecimiento incorporeal (irreductible, pues, a una física del mundo), una lógica del sentido neutro (en vez de una fenomenología de las significaciones y del sujeto), un pensamiento del presente infinitivo (y no el relevo del futuro conceptual en la esencia del pasado), he aquí lo que Deleuze, me parece, nos propone para eliminar la triple sujeción en la que el acontecimiento, todavía en nuestros días, es mantenido (Foucault, 1999: 21).

Devenir imperceptible

En *Mil mesetas* (2006), escrito en colaboración con Félix Guattari, el devenir continúa siendo de importancia radical; pero las determinaciones con las que se le piensa se desplazan ligeramente respecto de lo planteado en *Lógica del sentido*. Por una parte, si bien es cierto que en toda la obra de Deleuze hay una preocupación política de fondo, en la serie *Capitalismo y esquizofrenia* –compuesta por *El Anti-Edipo* (2009) y *Mil mesetas*– ella se vuelve más patente y frontal. Por otra parte, el tipo de ontología que aquí se ejecuta es una ontología trascendental histórica con inclinaciones hacia la inmanencia que es necesario leer cuidadosamente para poder advertir sus implicaciones en el ámbito de lo político. Por estas razones,

en esta última parte del texto se esbozará el tipo de ontología en torno al devenir que se plantea en *Mil mesetas*, para explorar, en un segundo momento, su relación con el devenir-imperceptible y el lenguaje, así como algunas de sus implicaciones políticas.

Lo primero que debe mencionarse es que en este libro continúa la insistencia deleuziana en la multiplicidad, la singularidad, la relacionalidad, el devenir y el acontecimiento como conceptos decisivos para liberar la vida y el pensamiento de la metafísica de la identidad y la presencia. En este sentido, desde la introducción del libro se habla del rizoma como una analogía para mostrar el tipo de ontología que se propone y se despliega a lo largo del libro. Para Deleuze y Guattari, la filosofía mayor ha concebido la “realidad” y a sí misma desde modelos de pensamiento similares a la arborescencia, es decir, desde modelos que implican un núcleo a modo de fundamento esencial desde el cual se desprenden diferentes ramificaciones accidentales o no esenciales. Se piensa en el árbol, en diferentes tipos de raíces que tienen un núcleo, un centro con pequeñas ramificaciones. “El árbol ya es la imagen del mundo, o bien la raíz es la imagen del árbol-mundo” (Deleuze y Guattari, 2006: 11). Se piensa en las categorías, en los géneros, en las humanas organizaciones de lo real en las que se ha intentado hacer que todo emerja de un centro común. “Los sistemas arborescentes son sistemas jerárquicos que implican centros de significancia y de subjetivación, autómatas centrales como memorias organizadas” (Deleuze y Guattari, 2006: 21). Por ello, opuesto al sistema arborescente ostentado por el pensamiento occidental, que “jamás ha entendido la multiplicidad” (2006: 11), Deleuze y Guattari proponen una comprensión rizomática de la “realidad”, es decir, una comprensión sin centro, heterogénea, múltiple, interconectada de diferentes modos, sin jerarquías, fragmentable y mapeable. Se trata de borrar el centro, el fundamento, y de pensar la constitución de “lo real” con base en la conectividad de lo heterogéneo. No se trata de renunciar a la ontología o a la metafísica, sino de construir una de ellas que sea capaz de aprehender lo heterogéneo, lo múltiple y cambiante.

En este sentido, el rasgo despersonalizante o desubstanciador —diríase con Foucault: neutro— que se construía a través de lo que en *Lógica del sentido* Deleuze llamó superficie metafísica (*surface métaphysique*) o campo trascendental (*champ transcendental*), en el que se inscribían los acontecimientos, se transforma en *Mil mesetas* en un nuevo concepto que aquí, junto con Guattari llaman “plano de

consistencia o plano de inmanencia” (*plan de consistance o plan de inmanence*). Se trata de un plano, de una superficie de inscripción, de un territorio de lo ontológico en el que se pueden localizar los flujos y las intensidades que construyen un cuerpo, sus conexiones, sus variaciones, sus devenires. Toda “realidad” es susceptible de ser cartografiada en su propio plano de inmanencia. Aquí ya no se trata de incorporeales y de sus conexiones con la materialidad, sino que se trata de los flujos y sus combinaciones. Lo que se puede ver en un plano de inmanencia son los flujos, sus cortes, sus intensidades. “Todo ‘objeto’ supone la continuidad de un flujo, todo flujo, la fragmentación del objeto” (Deleuze y Guattari, 2009: 15); se trata de “flujo de cabellos, flujo de baba, flujo de esperma, de mierda o de orina producidos por objetos parciales, constantemente cortados por otros objetos parciales, que a su vez producen otros flujos, cortados por otros objetos parciales” (2009: 15). Cada “objeto”, cada singularidad es susceptible de ser capturada en su propio plano de inmanencia, el cual será tan variable como las conexiones que conforman la singularidad en cuestión. “Hablaemos, pues, de un plano de consistencia de las multiplicidades, aunque ese ‘plano’ sea de dimensiones crecientes según el número de conexiones que se establecen en él” (Deleuze y Guattari, 2006: 14). Una mesa, un árbol, un edificio, una comunidad, una persona, todo tiene su propio plano de inmanencia. Así lo afirma Deleuze: “Hay que llamarlo ‘plano de inmanencia’. No hay nada fuera de ese plano. Ese plano está por todas partes. Todo está sobre ese plano. ¡Ustedes, yo, la sala, todo, todo el mundo!” (Deleuze, 2011: 29).

El plano de inmanencia, pues, cartografía el rizoma o, mejor dicho, segmentos del mismo; muestra las singularidades compuestas por multiplicidad de conexiones. Pensadas las singularidades a través de los flujos, no hay esencias, ni sustancias, ni presencias, mucho menos permanencias, identidades. Cualquier singularidad es siempre un conjunto que depende de su propia composición advenediza y cambiante para ser lo que es. La más mínima variación en el plano de inmanencia, la sustracción o adición de un flujo, el aumento o la disminución de una intensidad, el más pequeño desplazamiento en las coordenadas del plano implica, *ipso facto*, un cambio en la singularidad, es decir, un devenir.

Cuando las singularidades son cuerpos, y, más aún, cuando los cuerpos son cuerpos de eso que conocemos como cuerpo humano, es decir, cuando se trata del ente que en cada caso somos nosotros

mismos –en el vocabulario heideggeriano–, se debe tomar en cuenta que así como hay flujos materiales de diferentes tipos de corporalidad –ojos, manos, pelo, saliva–, también hay flujos abstractos componiendo dichos cuerpos –como la moralidad, el saber y las leyes–; de modo que los cuerpos, en su plano de inmanencia, no sólo están constituidos por flujos materiales, sino también inmateriales. Se trata de corporalidades –subjetividades– expansivas y contractivas, mutantes, en devenir. Un cuerpo es, simultáneamente, “el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud”, así como “el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz, bajo tal poder o grado de potencia” (Deleuze y Guattari, 2006: 264). Un cuerpo libertino y uno puritano difieren más por sus diferencias en los flujos de moralidades, creencias y saberes, que por las variaciones en sus flujos de manos, piernas, ojos o genitales. Si a un cuerpo adulto, responsable y trabajador se le sustraen por un momento los flujos de trabajo, responsabilidad y seriedad, y se le agregan algunos flujos intensos de juego, despreocupación e inmensa alegría, ese cuerpo deviene niño. Si a un cuerpo justo que dice la verdad se le sustraen los flujos de cuidado y empatía, y en su lugar se le agregan flujos de frialdad y arrogancia, puede con mucha facilidad devenir en un cuerpo profundamente hiriente. Se trata de pequeños desplazamientos en el plano de inmanencia que definen la empiricidad. Se trata de conjuntos aconteciendo de diferentes maneras. Así lo dicen en *Mil mesetas*: “El lobo, o el caballo, o el niño dejan de ser sujetos para devenir acontecimientos, en agenciamientos que son inseparables de una hora, de una estación, de una atmósfera, de un aire, de una vida” (2006: 266). No hay entes aislados, no hay esencias. Hay conjuntos y conexiones. No hay presencias. Hay devenires. “Devenir es un rizoma” (2006: 245).

Todo cuerpo humano –esto es, toda subjetividad– es un conjunto en devenir que deviene múltiple dependiendo del lugar en el que esté, la ropa que vista, hacia dónde se dirija, con quién esté, y qué deseos se estén tramando en su impersonal cuerpo sin órganos. Un solo individuo deviene diferentes cosas a lo largo de su vida, incluso a lo largo de un solo día. Por la mañana se puede devenir holgazán, al despertar y no hacer nada más que contemplar las grietas en el techo. Tras un flujo de caféina y lectura estimulante, se puede devenir máquina de pensar; incluso máquina escritora, si el pensamiento se junta con el deseo de fluir en la escritura. Horas

después se puede devenir crítico de cine, mirando alguna película en la televisión. Se puede devenir niño al reír, al jugar, al comer. Se deviene amante, al amar. Se deviene fontanero al arreglar un desperfecto en la plomería. Todo en diferentes registros, variaciones, singularidades. Un ser humano no es tal, es un acontecimiento en conjunto con los flujos con los que se conecta. “Una multiplicidad se define por el número de sus dimensiones; no se divide, no pierde o gana ninguna dimensión *sin cambiar de naturaleza*” (Deleuze y Guattari, 2006: 254). No hay naturaleza fija. No hay esencia. Hay funcionamientos. Hay acontecimientos. Eso que llamamos ser humano es tan sólo series de acontecimientos en los que diferentes tipos de multiplicidades tienen lugar.

De esta forma, es fácil advertir que la multiplicidad y el devenir acontecen de manera inevitable. Sin embargo, paradójicamente, “lo múltiple hay que hacerlo” (Deleuze y Guattari, 2006: 12). Aunque “cada individuo es una multiplicidad infinita” (2006: 258), y por ello se encuentra en un perpetuo devenir-otro, hay, ciertamente, formaciones deseantes que intentan a toda costa detener el devenir. El pensamiento arborescente es una forma de la comprensión que así lo hace, pues corta e ignora flujos, conexiones. La metafísica mayor del pensamiento occidental lo ha hecho de la misma manera, como se mostró en el apartado inicial de este texto. El resentimiento lo hace: él es detención de afectos, paralización, trata de impedir a toda costa el devenir. La identidad personal se quiere idéntica a sí misma, no admite intromisiones, cambios, mutaciones. La felicidad, esa felicidad que nos enseña la cultura, busca también detención, perpetuidad, quietud. Una comunidad definida como tal establece sus metas, sus costumbres, sus identidades, y cualquier cosa que las trastoque es percibida de inmediato como una amenaza. “Una sociedad puede codificar la pobreza, la penuria, el hambre. Lo que no puede codificar es aquella cosa de la cual se pregunta al momento en que aparece: ‘¿Qué son esos tipos ahí?’” (Deleuze, 2006: 21). La diferencia es inquietante, la multiplicidad amenazante, sospechosa. A nadie le gusta ver tipos extraños en donde no estaban antes. “En un primer momento se agita entonces el aparato represivo, se intenta aniquilarlos” (Deleuze, 2006: 21). Nada más tranquilizante en la débil existencia que la garantía de que las cosas no van a cambiar, que nada ni nadie irrumpirá incluso en las más regulares miserias. La quietud, como se ve, es un peligro en diferentes sentidos. Es el auténtico peligro. Por ello hay que poner en marcha el devenir, de-

venir deliberadamente, construir agenciamientos que no sólo permitan pasar a los flujos, sino que se propicien su paso alegre, intensivo.

Devenir-otro, devenir-animal y devenir-mujer son algunos de los devenires que más se exploran en *Mil mesetas*. Cada uno de ellos tiene sus peculiaridades. Sin embargo, la forma más acabada del devenir y su asunción es el devenir-imperceptible. “Lo imperceptible es el final inmanente del devenir, su fórmula cósmica” (Deleuze, 2006: 280). En él se trata de la despersonalización absoluta. Contra la grandeza del yo, del ego, del sujeto y de la conciencia, devenir imperceptible es abandonar toda sustanciación en la comprensión de nosotros mismos, abandonar sus delicias, sus felicidades, sus ejercicios de poder, sus ansias de reconocimiento, su resentimiento y su necesidad de venganza. Devenir imperceptible es “crear multitud” (2006: 281), es crear zonas de indiscernibilidad, de vecindad entre los entes, fomentar sus conexiones, sumar flujos. Se trata, por supuesto, de una forma de la comprensión, pero también se trata de crear nuevas experiencias alejadas de los modelos de representación mayores en Occidente —el triunfador, el perdedor, la competencia—; se trata de alejarse de lo fijo, de lo quieto, de la presencia, de lo representable; se trata de crear experiencias singulares, moleculares, múltiples, conectivas, irrepresentables. Devenir imperceptible es disolver la metafísica de la identidad y la representación en la comprensión del mundo, del yo y de Dios, y en este sentido es también una forma de la revolución, es la inversión final del platonismo, la alegría de la anarquía. Devenir-imperceptible es una experiencia ontopolítica en la que el yo deja de ser relevante y lo importante es el movimiento, las manadas, las conexiones, su flujo perpetuo, el cultivo y el cuidado de la diferencia. Yo no importo, importa el flujo, la conexión, el devenir. Yo sólo importo en la medida en la que todo lo otro adquiere relevancia, pues me constituye.

La importancia del lenguaje en este devenir es capital. En los “Postulados de la lingüística” de *Mil mesetas* se hace un análisis del papel que ocupa el lenguaje en los agenciamientos, es decir, en las disposiciones del deseo que se generan al interior del cuerpo sin órganos (CsO) en su multiplicidad: “El CsO es el *campo de inmanencia* de deseo, el *plano de consistencia* propio del deseo” (Deleuze y Guattari, 2006: 159). Según los autores, el lenguaje no es comunicativo, sino que “es transmisión de palabra que funciona como consigna, y no comunicación de un signo como información” (Deleuze y Guattari, 2006: 83). El lenguaje ordena, establece, dirige, no comunica infor-

maciones. No se trata, entonces, de un instrumento, ni de un medio, sino de un operador u agente político. En este sentido, “en la medida en que un enunciado realiza un acto y que el acto se realiza en el enunciado” (Deleuze y Guattari, 2006: 84), el lenguaje conforma de palmo a palmo los enunciados que construyen un agenciamiento cualquiera, pues al no comunicar sino consignar, el lenguaje establece las direcciones o coordenadas de todo deseo. Esto significa, entre otras cosas, que “no hay significancia independiente de las significaciones dominantes, no hay subjetivación independiente de un orden establecido de sujeción. Ambas dependen de la naturaleza y de la transmisión de consignas en un campo social determinado” (Deleuze y Guattari, 2006: 85). El lenguaje, entonces, se encuentra en un juego permanente donde su funcionamiento no depende de un significado ni de un significante, ni de una estructura, ni de un estado de cosas por designar, sino que ese funcionamiento, precisamente, consiste en operar el sentido singular que compone cada agenciamiento. Ello quiere decir que el lenguaje construye “realidades”, agenciamientos y estados de cosas. Muy a tono con lo expuesto en *Lógica del sentido*, en *Mil mesetas* se afirma que “la paz y la guerra son estados o mezclas de cuerpos muy diferentes; pero el decreto de movilización general expresa una transformación incorporal e instantánea de los cuerpos” (Deleuze y Guattari, 2006: 86). Es decir, que el mero decreto, que el mero llamado, que la simple consigna sobre un estado de cosas las transforma y dispone en sentidos específicos. “Los cuerpos tienen una edad, una madurez, un envejecimiento; pero la mayoría de edad, la jubilación, tal categoría de edad, son transformaciones incorporales que se atribuyen inmediatamente a los cuerpos, en tal o cual sociedad” (Deleuze y Guattari, 2006: 86). Con ello se puede apreciar la singularidad y multiplicidad del lenguaje. Una palabra no es nada por sí misma, pues depende de una sociedad, de un estado de cosas, de una situación; en suma: de diferentes flujos con los que se conecta para operar en un sentido determinado. “Toda consigna debe ser deducida de la suma de particularidades de una situación política determinada” (Deleuze y Guattari, 2006: 88). Más aún, depende también de sus tonos, de su volumen, de su enunciación y su pronunciación.

El lenguaje y sus variaciones construyen en este sentido los diferentes devenires de las singularidades que somos nosotros mismos. En un solo día, un individuo construye sus agenciamientos en diferentes lenguas. “Sucesivamente, hablará como ‘un padre debe hacerlo’, luego como un patrón; a la amada le hablará con una lengua

puerilizada; al dormirse se sumerge en un discurso onírico, y bruscamente vuelve a una lengua profesional cuando suena el teléfono” (Deleuze y Guattari, 2006: 97). Un mismo individuo es muchos individuos diferentes contruidos por lenguas diferentes. La lingüística clásica es al lenguaje lo que el platonismo a la realidad: busca regularidades, estructuras, permanencias, y en su camino se olvida de ver las diferencias que la constituyen. Por eso Deleuze y Guattari recurren con frecuencia al tartamudeo, a la lengua extranjera que se puede crear en toda lengua. Se trata de poner en variación el sistema de las variables de una lengua cualquiera. Se trata de romper con el uso mayoritario de la lengua, con el uso representativo, el modélico. Se trata de hacer que una lengua vibre de tal manera que con sus mismos códigos pueda decir lo que le está vedado en sus usos mayoritarios. Devenir imperceptible en la lengua significa que “cada uno debe encontrar la lengua menor, dialecto o más bien idiolecto, a partir del cual convertirá en menor su propia lengua mayor” (Deleuze y Guattari, 2006: 107). Por eso Deleuze y Guattari escriben un libro sobre Kafka. Por eso a Deleuze le gusta tanto citar a Proust diciendo que “las obras maestras están escritas en una especie de lengua extranjera” (2006: 101). Por eso su fijación con la literatura y su puesta en marcha del devenir. Porque, para él, “escribir es un asunto de devenir” (Deleuze, 1997: 11).

En este sentido, para remarcar la importancia que tiene el lenguaje en el devenir imperceptible que plantea Deleuze, vale la pena llamar la atención sobre la escritura y, en particular, sobre la literatura. Para el pensador francés, escribir es un proceso en el que se deviene múltiples cosas; “escribiendo, se deviene-mujer, se deviene-animal o vegetal, se deviene-molécula hasta devenir-imperceptible” (Deleuze, 1997: 11). Escribir no es copiar ni calcar una presunta realidad, “no es contar los recuerdos, los viajes, los amores y los lutos, los sueños y las fantasías propios” (1997: 13), sino que tiene que ver exactamente con el sentido inverso de ello. La literatura, como le gusta a Deleuze, “sólo empieza cuando nace en nuestro interior una tercera persona que nos desposee del poder de decir Yo” (1997: 13). Atrás se decía que hay diferentes estrategias para intentar frenar el devenir, para ocultarlo o despreciarlo. Escribir sería una manera de ponerlo en marcha.

Escribir tiene que ver con el movimiento, con la creación de agenciamientos y singularidades; tiene que ver con usar la lengua de tal forma que impulse y construya devenires, acontecimientos. En este sentido, el escritor posee una fortaleza que los filósofos –según Niet-

zsche— perdieron desde hace largo tiempo. El escritor trabaja con la vida, a campo traviesa. “De lo que ha visto y oído, el escritor regresa con los ojos llorosos y los tímpanos perforados” (Deleuze, 1997: 15). Lo que el escritor ha visto son las presencias, los procesos detenidos, las identidades, la exclusión de lo diferente y lo múltiple, la negación de la vida. Frente a ello, la literatura “se presenta entonces como una iniciativa de salud” (Deleuze, 1997: 14) que busca reactivar los procesos detenidos, diluir las identidades, poner en marcha, inventar nuevos conjuntos. “La salud como literatura, como escritura, consiste en inventar un pueblo que falta” (Deleuze, 1997: 15).

No se trata del yo genio creador que crea una obra maestra, sino de la singularidad creadora de singularidades, de caminos, de manadas, de multiplicidades, de afectos posibles. Se trata de perderse, de borrarse en la escritura, como se está borrado en el rizoma. Se trata de perder la importancia que se cree que se tiene, y restituírsela a todo lo otro, sin lo cual nada sería posible.

A manera de conclusión

Se puede hacer un experimento. Tomar una planta. Es una planta, se dirá. Observar cómo está insertada en la tierra, cómo se aferra, cómo se mezcla con los grumos, las piedras y con los insectos que están en la misma tierra, confundidos con ella. Reparar en el hecho de que la planta no sólo está en contacto con la tierra, sino con el aire, con la luz, con la humedad, con otros animales, con roedores, con pájaros, con otros mamíferos, incluido el ser humano. No sólo es una planta, es un conjunto, un ecosistema. Arrancar la planta, someterla a diferentes procedimientos, cosecha, extracción, desecación, trituración, destilación, añejamiento, los que se deseen, a placer. Ser un proceso de producción —entre otras cosas— económica. Consumir la planta, masticada, bebida, fumada, da igual. Sentir cómo las moléculas de la planta se integran con el cuerpo, en las papilas gustativas, en los alveolos pulmonares, en la nariz. Concentrarse en el tiempo, en el espacio, en los movimientos de las cosas, en sus conexiones. Ser un alimento sagrado. “La embriaguez como irrupción triunfal de la planta en nosotros” (Deleuze y Guattari, 2006: 17). Completar la imagen del rizoma. Sentir la conexión de la planta con el cerebro y el cielo, y el suelo. Ahora, poner atención en eso que se piensa como el propio cuerpo. Sentir sus conexiones con la ropa, con los artefactos oculares, con los libros, con la tierra,

con el aire, con la planta. Sentir vértigo. Sentir cómo las moléculas de los cuerpos intercambian sensaciones. Sentir cómo se abrazan, cómo se atraen y se repelen. Sentir cómo el cuerpo está más allá de donde siempre se nos ha hecho creer. Fundir los dedos con el teclado del ordenador, la espalda con la silla, los ojos con la pantalla, la cabeza con el cielo. Sentir cómo el cuerpo se extiende en diferentes direcciones, cómo se expande y se contrae dependiendo de sus movimientos, sus velocidades, sus conexiones y agenciamientos. Territorializar. Desterritorializar. “Conjugar los flujos desterritorializados [...]. Escribir, hacer rizoma, ampliar nuestro territorio por desterritorialización, extender la línea de fuga hasta lograr que englobe todo el plan de consistencia en una máquina abstracta” (Deleuze y Guattari, 2006: 17).

Continuar el ejercicio, prolongarlo. Abrir los brazos, las manos “dejando a las cosas seguir su propio curso” (Nin, 2011: 64) más allá de un sí mismo. “¿Alguien sabe quién soy yo?” (2011: 25). Preguntar. Responder. No importar. Alargar aún más el ejercicio. Escribir. Intentar escribir lo nunca antes escrito. O quizá no. Escribir lo más común, pero con ese tartamudeo que lo hace distinto, al fin y al cabo “es agradable hablar como todo el mundo y decir el sol sale, cuando todos sabemos que es una manera de hablar. No llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo” (Deleuze y Guattari, 2006: 9).

Referencias

- Burnet, J., y A. E. Taylor (1990), *Varia socrática*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.
- Deleuze, G. (1994), *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona.
- _____ (1997), *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona.
- _____ (2006), *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires.
- _____ (2011), *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, G., y F. Guattari (2006), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- _____ (2009), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Buenos Aires.

- Foucault, M. (1999), "Theatrum philosophicum", en M. Foucault y G. Deleuze, *Theatrum philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, pp. 7-47.
- (2001), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México.
- Hegel, G. W. F. (1985), *Filosofía del derecho*, UNAM, México.
- (1989), *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Alianza, Madrid.
- (1998), *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- (1999), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, M. (2001), "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, pp. 63-90.
- Kant, I. (1991), *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, Caracas.
- (1997), "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, FCE, México, pp. 39-65.
- (1999), *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Itsmo, Madrid.
- (2000), *Lógica. Un manual de lecciones*, Akal, Madrid.
- (2004), *El conflicto de las facultades*, Losada, Buenos Aires.
- (2005), *Crítica de la razón práctica*, FCE / Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) / UNAM, México.
- (2009), *Crítica de la razón pura*, FCE / UAM / UNAM, México.
- (2014), *Antropología en sentido pragmático*, FCE / UAM / UNAM, México.
- Nietzsche, F. (1974), *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid.
- (2000a), *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid.
- (2000b), *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid.
- (2000c), *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid.
- Nin, A. (2011), *La casa del incesto*, Alción, Córdoba.
- Parménides (2008), "Fragmentos probablemente auténticos", en *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid.
- Platón (2000a), "Apología de Sócrates", *Diálogos I*, Gredos, Madrid.
- (2000b), "Fedón", *Diálogos III*, Gredos, Madrid.
- (2000c), "Gorgias", *Diálogos II*, Gredos, Madrid.
- (2000d), "República", *Diálogos IV*, Gredos, Madrid.
- Rohde, E. (2006), *Psique. La idea del alma y la inmortalidad en los griegos*, FCE, México.

UNA POTENTE VIDA NO ORGÁNICA

*Sonia Torres Ornelas**

Empirismo trascendental

Hacia el final de su vida, Gilles Deleuze vuelve a la pregunta sobre aquello en lo que consiste un campo trascendental, refrendando la motivación filosófica y el procedimiento de un *nomadismo* que bien puede tenerse como un arte de los desplazamientos orientado a dislocar la negación, la oposición, la analogía y la semejanza, elementos con los que operan los sistemas arborescentes del *sedentarismo*. Desplazar implica mover de lugar, situar según un estatuto elaborado desde otro modo de plantear el problema de la ontología, según el cual la pregunta ¿qué es ser?, no desemboca en una respuesta satisfactoria, pues conduce a la paradoja en cuya hondura el dilema entre ser y no-ser no resulta fundamental. ¿Qué es ser?, se contrae en (?) -ser, en pregunta esencialmente incontestable a pesar de las respuestas que se le ofrezcan, porque se le ha retirado la cópula *es* que fija al ser y le impone una dirección a la respuesta.

* Universidad La Salle; Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

Indagar en qué consiste un campo trascendental no presupone la exigencia de retornar a la reflexión (Deleuze y Parnet, 2004: 5) sino hacia un plano de inmanencia que a su vez implica un empirismo que no se establece mediante la interacción de las formas del sujeto y el objeto, y que no se nutre con experiencias del mundo. Si se trata de un empirismo, parece necesario que haya algún tipo de experiencia; ¿pero qué tipo de experiencia prescinde de los espacios de yuxtaposición y de los tiempos de sucesión medida? El pensamiento tiene que violentarse a lo incierto. Una de las grandes enseñanzas de Bergson es que “no hay cosas hechas, sino cosas que se hacen y se deshacen”; hacer-se y deshacer-se es la oleada en que todas las cosas alcanzan existencia y se hunden en su propio ocaso. Hacer posible otro tipo de experiencia implica montar el pensamiento en las ondulaciones de la vida, burlar los contornos de la filosofía para asistir al estallido del pensar; desplazar la atención de los sustantivos en provecho de los verbos, sacudirse las costumbres del sedentarismo, ensayar alianzas rizomáticas, efectuar el nomadismo sin moverse de sitio.

Ese otro tipo de experiencia supone una provocación; es más que una experiencia, es una experimentación con las dosis de crueldad suficientes para demoler los edificios de la Identidad. La experimentación es entonces el movimiento del empirismo deleuzeano, un *empirismo trascendental* que supone algo salvaje y poderoso que desborda la sensación sin excluirla. En cuanto al movimiento del experimentar, es preciso decir que no es extensivo sino vibrátil: es la vibración *entre* dos sensaciones, lo que se puede entender como el paso de una a la otra sin que haya realmente una distancia entre ellas, sino sólo una diferencia cualitativa que les aporta singularidad. A propósito de lo patético en el cine de Sergei Eisenstein, Deleuze dice que se trata del paso de una cualidad a otra, del dolor a la ira, por ejemplo. Este paso cualitativo expresa un devenir a la vez ideal y sensible, un aumento o una disminución de potencia, diría Spinoza; una modulación expresable en un síntoma que se desarrolla en signo y éste en lenguaje articulado gramaticalmente.

El empirismo trascendental es un devenir, y el devenir, una vida no reducida al carácter sumario del organismo, ni a las leyes de la biología. ¿Qué tipo de vida, entonces? ¿Qué vitalismo supone? Hay, a lo largo de la obra de Deleuze, muchas líneas que permiten esbozar mapas problemáticos al respecto. En *Mil mesetas* y ya con el pensamiento convertido en arroyo Deleuze-Guattari, surge el concepto de

cuerpo sin órganos que inmediatamente sugiere una potente vida no orgánica por fuera de las filosofías de la trascendencia, en la inmanencia en sí misma, puesto que la ausencia de organización orgánica de la vida lleva al borde, a ese límite en el que se vuelven indiscernibles entre sí lo pensable y lo impensable. Al borde, en el filo del vector tiempo y espacio, en la rasgadura del tiempo en que asoma un entre-tiempo, apenas un parpadeo sin medida, una eternidad. Al borde, en el abandono de los espacios extensos y, entonces, a espacios incorporales, no abstractos.

Al borde, dando la espalda a lo establecido, a la filosofía misma, la experimentación excita y provoca la irrupción de lo absurdo en los tejidos de la lógica de lo real, la cual no admite prescindir del principio del tercero excluido. Al borde, la implicación de un campo trascendental con la inmanencia, más allá de la fórmula filosófica del Uno y lo Múltiple; un más allá que es en realidad un más acá que ya no es alcanzado por las urdimbres del entendimiento. *Más acá*, el espacio liso de la afirmación de diferencias en que los elementos se conectan prácticamente al infinito, como ocurre en el sentido textil de un *patchwork*. El espacio liso del *patchwork* muestra suficientemente que “liso” no quiere decir homogéneo; al contrario: es un espacio amorfo, informal (Deleuze y Guattari, 2000: 485) como lo es un espacio-tiempo musical, también liso, en que se ocupa sin contar, porque no está sometido por las estrías de la conciencia determinada y comprometida con la cognición. Más acá, un *spatium vital*, un chorro de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva, impersonal: duración de la conciencia sin yo (Deleuze, 2007: 347).

Hijos engendrados por la espalda

Casi perdido entre líneas, hay un comentario que hace Deleuze en torno a lo decisivo que resulta encontrar la intuición de un filósofo; al hacerlo, hay que robarla y llevarla a una filosofía matinal. El robo de intuiciones, de ideas, de conceptos, se sitúa *más allá del bien y del mal*; es un robo inocente, porque se trata de la incorporación de una virtualidad y por tanto de una actualización. Su filosofía se teje con estos robos que engendran hijos por la espalda, los cuales, al entrar en nuevas relaciones, centellean, híbridos, como ocurre con la Idea, tomada de Platón, quien le da un objeto inteligible y aporoflemático, pues es el signo de un modelo imperecedero que, cual luz

de un faro azotado por la tormenta, indica la conveniente dirección al capitán del navío. La Idea imanta al pensamiento en el sentido correcto de la *epistème*. Deleuze le confiere otro objeto a la Idea platónica, lo problemático; la presenta como estructura, pero la estructura como una función articulante que, sin perder el estatuto ideal, es inseparable de lo sensible, del fenómeno en que encarna. De la filosofía de Hume roba la intuición del sujeto embrionario, así como el haber emancipado a la Idea de la razón para colocarla en el espíritu. Prolonga el sujeto embrionario humano en una teoría de la subjetividad en el ámbito de la expresividad. El sujeto se define por un movimiento y como un movimiento de desarrollarse a sí mismo. Ése es el único sentido que se le puede dar a la idea de subjetividad: la mediación, la trascendencia. Desarrollarse es, a la vez, llegar a ser otro y reflexionarse (Deleuze y Guattari, 2000: 91). La razón es una de las afecciones del espíritu, una especie de sentimiento, en tanto que el espíritu no es sujeto, está sujetado (Deleuze y Guattari, 2000: 22). De Bergson toma la intuición de que el Todo es duración real, doblemente aspectada, virtual y actual. La duración es el dato inmediato de la conciencia, o, como el propio Bergson dice, son *los datos inmediatos de la conciencia*, puesto que la duración es un tiempo heterogéneo. A partir de un robo, pensar consiste en extraer, en remover una gota de las infinitas gotas del mar; en arrancar algo de un muestrario inmenso. Pensar implica dejar toda imagen que nos es dada por la conciencia de un yo que se representa la vida mediante la traducción de lo intensivo en extensivo.

Las tonalidades aportadas por Bergson al pensamiento de Deleuze son perceptibles en toda su filosofía; tal es el caso de la conciencia absoluta, definida como una conciencia en estado de virtualidad, que Deleuze amplía en la concepción de un campo de inmanencia pura. Al plantear una conciencia absoluta, Bergson plantea también una conciencia relativa, a la que define en términos de una multiplicidad extensiva en la cual se determina una yoidad perteneciente al mundo simbólico, en la simultánea producción de un sujeto y un objeto allende los lindes del campo de trascendencia. Exteriores al campo de trascendencia, el sujeto y el objeto no son productores sino productos; no son causas sino efectos de un campo trascendental. La conciencia virtual se conserva por derecho (*juris*), al mismo tiempo que la conciencia determinada se da por hecho (*factum*). La conciencia absoluta atraviesa el campo trascendental a una velocidad infi-

nita y difusa en todas partes, lo cual impide que sea revelada, pues toda revelación, en sentido fotográfico, es una detención y fijación.

La diferencia entre las palabras “trascendente” y “trascendental” se entiende por los entornos en que se las aplica. La primera tiene significado en la filosofía sustentada en la unidad antepuesta; la segunda alcanza sentido en la filosofía que se sirve de una criba para sustraer, en cada caso, una unidad no totalizante. Lo trascendente tiene lugar gracias a una conciencia determinada; lo trascendental está libre de conciencia, no por defecto sino por exceso, por el impulso de fuga de la trascendencia del sujeto y del objeto. Lo trascendental es inmanencia pura que, según Deleuze, tiene lugar en la ontología de Spinoza, donde la sustancia se identifica con Dios y Dios con la naturaleza. Ningún gesto apriorístico; esta identidad sustancial se va expresando gradualmente y no tiene el estatuto de sede de la inmanencia; no se trata de la inmanencia de la sustancia, sino de la inmanencia como inmanencia donde la sustancia, *Deus sive natura*, es. Al concebir que la sustancia inmediatamente expresada en atributos y sus modos “son” en la inmanencia, Spinoza da un vuelco a la concepción aristotélica de la sustancia en términos de sujeto (*tó hypokeimenon*) y de esencia (*ousía*).

La inmanencia es el campo trascendental deleuzeano al que hay que pensar como condición para que los objetos y los sujetos alcancen consistencia; es, en este sentido, un plano de consistencia en el que aquello que llega a consistir, sujeto u objeto, se diferencia del plano, pero jamás se separa de él. Esta copertenencia de la causa y sus efectos es visible en el universo de las artes, cuando Deleuze dice que la obra de arte es un finito en el que palpita lo infinito, y que, en filosofía, es preciso encontrar lo virtual en el concepto. Virtual e infinito se dicen mutuamente. En todo finito se aloja —en una contracción máxima— lo infinito. No se trata de que lo infinito excede a lo finito, sino de la rigurosa coextensividad de lo finito y lo infinito. La inmanencia no es la unidad que supera a la multiplicidad, no es aquello que le sirve de fundamento y soporte, pues no está gobernada por la lógica del Uno y lo Múltiple, del Ser y del Acto.

Función determinante del artículo indeterminado

En *La inmanencia, una vida*, el último ensayo publicado por Deleuze menos de dos meses antes de su devenir intenso, concurren dos ma-

neras de utilizar el lenguaje: una, de acuerdo con el artículo determinado, el cual, aplicado a la palabra inmanencia, circunscribe su profundidad problemática; la otra, con el artículo indeterminado, “*una vida*”, impide la generalización implícita al decir “*la vida*”. El artículo indeterminado opera como índice de lo trascendental; desplaza lo general y lo particular hacia lo singular y lo universal; la indeterminación no retiene ningún objeto y a ningún sujeto, como cuando se dice *una noche de verano*, porque una noche de verano es una vida, un momento de alegría, un exceso de calor, un derrame libidinal, una danza de luces rojizas y violáceas, un recuerdo que pronto se disuelve en un olvido, y un, y un o una y unas, y unos.

El artículo indeterminado desequilibra las identidades y permite la reescritura, en el sentido en que Maurice Blanchot la explica. Así lo hace J. M. Coetzee, en *Foe*, una re-escritura del clásico de Daniel de Foe, *Robinson Crusoe*. Quien habla en la novela del sudafricano es Susan Barton, una sobreviviente del mismo naufragio que confinó a Robinson a una isla desierta, en la que se encuentra con el asombroso y a veces asombrado nativo al que le da el nombre de Viernes (Vendredi):

Entonces, ¿quién es mi verdadera madre? Foe le responde a Susan: Tú eres un parto de tu padre. No tienes madre. El dolor que te acongoja no es el dolor de la pérdida, sino el de la carencia. Lo que esperas recobrar en mi persona es algo que en realidad nunca has tenido. ¿Un parto de mi padre?, ¡nunca había oído algo semejante! “Un parto de su padre”, ¿qué es lo que quiero decir con esto? Me despierto en un gris amanecer londinense y la frase sigue resonando aún en mis oídos (Coetzee, 2014: 91).

El artículo indeterminado lanza al campo trascendental y, al hacerlo, arranca a las cosas y a las personas de su raíz y, sin despojarlas de existencia, las expone a la insistencia. Foe, a quien pregunta aquella joven en busca de identidad, dentro de la novela de Coetzee, siente cómo al decir “un parto de su padre”, la indeterminación lo invade todo, y entonces simplemente despierta en un gris amanecer londinense, con la cabeza llena de preguntas:

La muchacha, ¿se ha ido para siempre? ¿La he expulsado, desterrado, abandonado finalmente en el bosque? ¿Seguirá recostada sobre el roble hasta que las hojas caídas acaben cubriéndola por completo, a ella y a su cesta, y todo lo que se ofrezca a la vista no sea más que un campo de tonos castaño y oro? (Coetzee, 2014: 91).

Toda vida individual, personal, es atravesada por una vida impersonal, singular, de la que se desprende un acontecimiento puro, emancipado de la contingencia de la vida interior y exterior, de la subjetividad y la objetividad de lo que ocurre. La indeterminación como índice de lo trascendental no implica una indeterminación empírica, sino una determinación de inmanencia. Preso en la indeterminación empírica, el artículo indeterminado continuará aplicándose a sujetos y a objetos. El arte de los desplazamientos lo atraviesa todo; el artículo indeterminado, en tanto que determinación de inmanencia, está en afinidad con las singularidades que Deleuze trata en el sentido de las *haecceidades* pensadas en la escolástica. Esto significa que una vida, lo impersonal, lo trascendental, no es un simple combate a la forma del yo, de la persona y del sujeto; es más bien la exigencia de pensar las condiciones por las cuales se trazan las superficies en que esas formas aparecen.

La singularidad no supone una individuación sino una vida neutra, una vida no cualificada, no organizada según criterios externos a esa vida inmanente a un hombre sin nombre, anónimo y que, sin embargo, no se confunde con nadie más, justamente gracias a que se trata de una vida singular. Lo singular, la *haecceidad*, es repetición irrepetible, repetición de una diferencia que permite hablar de esencia singular, una vida. Es notable el hecho de que Deleuze no prescinde de los conceptos y las palabras utilizadas por la filosofía; ningún término es condenado a la hoguera ni extirpado del vocabulario filosófico. Únicamente les da otro estatuto que los lleva a residir en otras regiones del pensamiento.

Una vida está en todas partes, en todos los momentos vividos por tal o cual sujeto viviente y que dan la medida de tales o cuales objetos experimentados: vida inmanente que implica los acontecimientos o singularidades que no hacen más que actualizarse en los sujetos y en los objetos. No sobreviene ni sucede, sino que presenta la inmensidad del tiempo vacío donde se percibe el acontecimiento aún futuro y ya ocurrido, en lo absoluto de una conciencia inmediata (Deleuze, 2007: 349).

Una vida no predica, en primer lugar, que hay muchas vidas; no es la formulación de un juicio cuantitativo. *Una* vida pertenece a la dimensión de la univocidad del ser, al *Aión* deleuzeano como presente siempre fuera de su sitio en la indiscernibilidad de pasado y futuro; tiempo vacío de contenido empírico, ninguna experiencia

personal que pudiera ser medida en el tiempo cronológico. En la novela *Orlando*, Virginia Woolf encuentra ese tiempo vacío:

Es posible que exista una relación de parentesco entre las cualidades, una arrastra consigo a la otra, y es aquí que el biógrafo debe hacer notar que la torpeza va, por lo regular, de la mano con el amor a la soledad. Habiendo tropezado con un cofre, naturalmente Orlando amaba los lugares solitarios, las vistas amplias y sentirse por siempre y siempre y siempre solo (Woolf, 2017: 171).

Siempre y siempre y siempre indica una fuga del tiempo pulsado y del juego de las partes extrapartes. Una vida no es en pasado, ni en presente, ni en futuro: es siempre y siempre y siempre, en el siempre de la insistencia, en el siempre del nenufar de los impresionistas, en el siempre de una tirada de dados que es siempre auténticamente una, en el sentido propio de su singularidad; en el siempre de los afectos, en esa eternidad propia de las realidades ideales que no cesan de efectuarse en cuerpos y en estados de cosas. “Siempre y siempre y siempre” no indica tiempo sino entre-tiempos (*entre-temps*), intermezzos e incluso oquedades que, como agujeros negros estelares, son capaces de devorar la vida de un individuo, de una persona, y que de hecho es preciso que la devore para que *una* vida singular borre los surcos dejados por los accidentes de un individuo, de una persona.

Una vida singular es una potente vida no orgánica, un cuerpo sin órganos que no implica la desaparición de los órganos, el corazón, la piel, el hígado, los pulmones, sino su liberación con respecto de las organizaciones sumarias que los unifican en un organismo y les imponen la norma de la igualación, a pesar de que los estudios anatómicos que presiden la clínica nos han mostrado que la piel no se confunde con el hígado, ni el corazón con los pulmones; cada órgano posee matices propios y potencias únicas: la piel envuelve, aísla y pone en contacto, se estría y se alisa, permanece en su sitio y se estremece; el corazón es musical, es un acorde, génesis de relaciones amorosas, y su baile es el del tic-tac (o simplemente tic-tic); los pulmones, máquinas de viento, y el hígado sorprendente laboratorio en el que se procesan las grasas y los taninos del vino, entre otros visitantes que entran por la boca. Deleuze habla de los bebés que, recién nacidos, parecen todos iguales, y sin embargo poseen singularidades, una sonrisa, un gesto, una mueca, acontecimientos que no son caracteres subjetivos. Los bebés están atravesados por una vida

inmanente que es pura potencia, e incluso beatitud, a través de sus sufrimientos y carencias (Deleuze, 2007: 350).

Una vida coexiste con *la* vida de un individuo estriado por eventualidades. Bergson tenía razón al pensar lo virtual y lo actual diferentes entre sí y, sin embargo, inseparables en un sólo real. Junto a Deleuze, hablar de una potente vida no orgánica, o de cuerpo sin órganos, implica hacernos cargo del anverso de las cosas palmarias, buscar su insistencia por detrás de su existencia, pues una vida no contiene más que virtualidades, está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades.

Tomando una expresión de Marcel Proust, a Deleuze le gusta decir “virtual” sin que dicha virtualidad deje de ser real, pues lo virtual no carece de realidad. Lo virtual hay que pensarlo como algo que está implicado en un proceso de actualización en un plano de inmanencia que puede ser literario, como los ejemplos que se han dado, de Coetzee y de Woolf. Un plano literario no es un corte sobre el plano de inmanencia; es, él mismo, un plano de inmanencia, una línea de fuga, como la trazada en *Informe para una Academia*, de Franz Kafka:

Señores, es un honor presentar a la Academia un informe sobre mi anterior vida de mono. Lamento no poder complacerlos; hace ya cinco años que he abandonado la vida simiesca. Este corto tiempo cronológico es muy largo cuando se lo ha atravesado galopando –a veces junto a gente importante– entre aplausos, consejos y música de orquesta, pero en realidad solo, pues toda esa farsa quedaba –para guardar las apariencias– del otro lado de la barrera (Kafka, 2011).

Lo virtual, en tanto que concepto, es un acontecimiento ideal que, en las páginas de *Diferencia y repetición*, aparece como diferencia en sí cuya insistencia es la repetición por sí, o tercer tipo de repetición, ni física, como la pensada por Nietzsche, *repetición desnuda*, ni metafísica, como la que presenta Kierkegaard, *repetición vestida*. La insistencia, que es la vibración del acontecimiento singular, es la síntesis de los dos tipos de repetición según el procedimiento de lo neutro que culmina en paradoja: ni física ni metafísica, sino física y metafísica a la vez. La diferencia en sí se actualiza al encarnar en relaciones espacio-temporales. Actualizar-se o encarnar-se quiere decir auto-diferenciarse, expresarse. Para que la actualización de lo virtual tenga lugar, es preciso que al mismo tiempo que encarna en relaciones espacio-temporales (relaciones objetivas), se actuali-

ce también en un estado de vivencia (relaciones subjetivas), pues ambos, el estado de cosas y el estado de vivencia hacen posible que la actualización ocurra. Una actualización es la convergencia de lo ideal y lo sensible, y tiene lugar en un objeto y en un sujeto a los que se les atribuye.

La serie de conceptos involucrada en la concepción de la potente vida inorgánica lleva a mapas con múltiples entradas y salidas. Así, el plano de inmanencia es virtual; por consiguiente, es inseparable de su actualización; es un plano poblado de acontecimientos que son virtualidades. ¿En dónde radica la diferencia entre lo virtual y las virtualidades? Hay en esto una relación que no es la del contenido y el continente: lo virtual no es el continente, ni las virtualidades el contenido. Se trata de un asunto que Spinoza pone sobre la mesa filosófica, pero que ya se encuentra esbozado en el pensamiento de Plotino: el de la *complicatio* y la *explicatio*. En Plotino, la *explicatio* es emanación que retorna al Uno. En Spinoza se trata de despliegue; es el *problema de la expresión* a partir del cual Deleuze formula la síntesis anómala de lo puro expresado y la expresión. Lo virtual, el plano de inmanencia, es lo puro expresado en todas sus virtualidades, que son sus propias expresiones sin las cuales no sería posible.

La potente vida no orgánica, el cuerpo sin órganos, no existe; es lo expresado en los infinitos cuerpos sin órganos, en todos los acontecimientos que lo pueblan sin saturarlo, y los cuales son expresiones, es decir, efectos que, en tanto tales, son incorporeales que tienden a incorporarse, a afectar los cuerpos y los estados de cosas. La relación que se establece entre el plano de inmanencia y los acontecimientos que lo pueblan es disimétrica, de doble sentido, pues mientras que los acontecimientos o singularidades confieren al plano toda su virtualidad, el plano de inmanencia confiere a los acontecimientos virtuales su plena realidad.

Los acontecimientos virtuales son acontecimientos que ya tienen una realidad, pero todavía no han sido actualizados; son acontecimientos indefinidos a los que no les falta nada: entran en relaciones con los elementos que les son afines, como un campo trascendental, un plano de inmanencia, una vida, singularidades. Entrar en esas relaciones es ya su actualización. Todo acontecimiento es del tipo de la herida, la cual se actualiza a la vez en un cuerpo físico y en una vivencia interior. El poeta francés Joe Bousquet encarna la herida que le sale al encuentro, porque la herida ya estaba *ahí* antes de na-

cer, sin estar todavía *ahí*, en su columna vertebral. La herida estaba esperando la puntual convergencia de un espacio y un tiempo, en el instante en que tiene lugar la sintonía de lo físico y lo psíquico.

En *El cuaderno negro*, Bousquet deja evidencia de la inseparabilidad de su vida con la herida, algo que hace de la vida que vivió *una vida*. Su invalidez es la herida, verdadero *écart* expresivo que violenta a sus lectores hacia ráfagas sonoras, odoríficas y táctiles. La herida es lo otro del placer, sin que eso otro sea el dolor, sino el deseo. El placer limita al deseo, es su aspecto sensible. Dice Deleuze: “El placer es la encarnación del deseo y por tanto su actualización”. En *La poesía del cuerpo en el amor*, Bousquet, muy cercano a lo que diría Deleuze respecto a la relación entre el placer y el deseo, resalta no la presencia cárnica del cuerpo, sino los aromas que no admiten medida (Bousquet, 1992: 18).

¿Qué herida no es de guerra, y venida de la sociedad entera comprendida en términos de singularidades impersonales? La herida en tanto que acontecimiento virtual goza de una prioridad ontológica respecto de las causas físicas. La herida antes del mundo (Deleuze, 1994: 75). Pero no se trata de la trascendencia de la herida como actualidad superior sino de su inmanencia como virtualidad en el seno de un medio; un campo de trascendencia o un plano de inmanencia, una realidad a la que no le falta nada, pero en la que no se encuentra ni el objeto ni el sujeto.

Conclusiones

El planteamiento de una potente vida no orgánica, de un cuerpo sin órganos, constituye, por sí mismo, una crítica a la axiomática capitalista, la cual opera con entidades extensivas y discurre sobre espacios estriados, incluso profusamente estriados, rugosos. El llamado de la filosofía de Deleuze es siempre hacia lo impersonal, pues es esa dimensión ya real, pero todavía no existente —en el sentido que toma del materialismo estoico, según el cual lo existente es el régimen de los cuerpos y de los estados de cosas—, la que opera como condición de hecho, puesto que lo impersonal implica lo a-significante y lo a-subjetivo: un espacio liso, libre de las estriaciones del sujeto y del objeto, y al que Deleuze llama campo trascendental.

Lo impersonal inyecta oxígeno al pensamiento, lo precipita en el acto de pensar que es esencialmente creativo, inventivo, productor

de estratos que dibujan mundos de los que los individuos son inseparables. Un mundo envuelve un sistema infinito de singularidades que van a encarnar en relaciones espacio-temporales; una singularidad puede ser captada de dos maneras: en su existencia o distribución, o en su naturaleza, que lleva implícita una tendencia de efectuación. Un mundo tiene lugar gracias a las series convergentes; otro mundo nace siempre en la periferia como lugar de divergencias. Lo impersonal desplaza de un vitalismo que se ocuparía en formular apologías a las formas biológicas y a los instintos naturales.

La consistencia de una filosofía permite comprenderla como un espacio de resonancias y de afinidades invisibles, pero susceptibles de ser intuitas. La pregunta que se hace Deleuze en torno al campo trascendental, en el ensayo *La inmanencia, una vida*, parece acoger aporías, pues distingue lo trascendental de lo trascendente, pero habla de trascendencia en la inmanencia, y de campo trascendental. Tras algunas precisiones en torno a los usos y los entornos en que estas palabras encuentran sitio y operan, se llega al punto en que no importa si se dice trascendental o trascendente o trascendencia, cuando se ha comprendido que en todos los casos implican desarrollo, despliegue, expresión, y no separación, oposición y exclusión.

El vitalismo filosófico elaborado por Deleuze es inorgánico, trasciende la vida en sus dos tonalidades, *Biós* y *Zoé*, en favor de las intensidades puras en las que reverbera la ontología de Spinoza, para quien la sustancia única, el dios-naturaleza, tiene lugar, es y está en la inmanencia; asimismo, hay golpes de timbal bergsonianos y, de hecho, la sinfonía del tiempo heterogéneo, la duración virtual, así como actual y sus infatigables actualizaciones que impiden que virtual y actual sean entidades teóricas ajenas a los cuerpos y a los estados de cosas. La duración se encaja en relaciones espacio-temporales en la extrema contracción, en un punto de convergencia de pasado, presente y futuro. Es el presente vivo el que establece la convergencia de lo virtual y lo actual, eso que Deleuze llama el nacimiento de un mundo en el beso de lo ideal y lo real, de la idea-problema y lo sensible, en la afirmación de la inmanencia, una vida.

Referencias

- Bousquet, J. (1992), *El cuaderno negro*, Martínez Roca, Madrid.
 Coetzee, J. M. (2014), *Foe*, Penguin Random House, México.

- Deleuze, G. (1994), *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona.
- _____ (2007), *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze, G., y C. Parnet (2004), *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia.
- _____, y F. Guattari (2000), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- Kafka, F. (2011), *Informe para una academia y otros textos*, Maldoror, recuperado el 26 de octubre de 2019, de <http://www.maldororediciones.eu/pdfs/maldororediciones_kafka_informe_para_una_academia.pdf>.
- Woolf, V. (2017), *Obra selecta. Las olas. Orlando. Al faro. La señora Dalloway. Los años*, Mirlo, México.

*Vitalismo deleuziano: perspectivas críticas
sobre la axiomática capitalista,*
de José Ezcurdia (coordinador),
se terminó de imprimir en septiembre de 2021.
Se tiraron 500 ejemplares.
Se utilizaron en la composición tipos
Century Schoolbook 12/16, 10/12, 8/10 puntos.
El cuidado de la edición estuvo a cargo
de David Moreno Soto y Caricia Izaguirre Aldana,
con la colaboración del Departamento de Publicaciones del CRIM.
Formación de originales: Irene Alvarado.



Vitalismo deleuziano: perspectivas críticas sobre la axiomática capitalista es la prolongación y ampliación natural de los trabajos realizados en *Vitalismo filosófico* y *la crítica a la axiomática capitalista en el pensamiento de Deleuze*. Este segundo libro, como el primero, tiene como objeto extraer y desarrollar los rendimientos éticos y políticos de la crítica deleuziana a la axiomática capitalista a partir del análisis y elucidación de la perspectiva vitalista, que es central y otorga consistencia al conjunto de la reflexión filosófica de Deleuze mismo. Como señalamos con anterioridad, la filosofía de Deleuze, toda vez que encuentra en la crítica a la axiomática capitalista la clave de bóveda en la que convergen sus diferentes planteamientos ontológicos, éticos y políticos, al mismo tiempo tiene su fundamento en una amplia lectura de la biblioteca filosófica que se ordena por el tratamiento de las tesis inmanentistas y materialistas que cultiva el vitalismo filosófico. Las intervenciones que nutren *Vitalismo deleuziano: perspectivas críticas sobre la axiomática capitalista* tienen como cometido fundamental, justo a partir de las directrices teóricas señaladas, movilizar el propio andamiaje conceptual deleuziano en función de su caracterización como un horizonte crítico de la modernidad capitalista, en la que el problema de la libertad aparece como cuestión medular.

