

SEBASTIÁN AMARILLA  
GEORGINA BERTAZZO  
GONZALO SANTAYA (EDS.)

# **LAS POTENCIAS DEL CONTINUO**

DELEUZE:  
ONTOLOGÍA  
PRÁCTICA 3

**RAGIF** EDICIONES

**SEBASTIÁN AMARILLA** investiga el rol de la biología y la embriología en la filosofía de Gilles Deleuze. Ha publicado artículos en la quinta compilación *Deleuze y las fuentes de su filosofía* (junto a María de los Ángeles Ruíz), en el libro *Deleuze at the End of the World* (editado por Dorothea Olkowski y Julián Ferreyra) y en el libro *Introducción en Diferencia y repetición (Ontología práctica II)*. En el año 2019 fue parte del Comité organizador de las Terceras Jornadas “Deleuze: Ontología Práctica”, de las que surge este libro. Participa de La Deleuziana desde el año 2016 y es miembro del grupo colaborador de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*.

**GEORGINA BERTAZZO** es estudiante avanzada de la licenciatura en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Fue adscripta en la materia Antropología Filosófica bajo el proyecto de investigación titulado: *La individuación deleuziana y la idea biológica: una crítica a la concepción esencialista de lo humano desde una perspectiva de género*. Integra junto a otros miembros de La Deleuziana el PIP-CONICET “Deleuze 1968-1980: Continuidades

**ANABELLA SCHOENLE**  
**DANIEL W. SMITH**  
**OLGA DEL PILAR LÓPEZ**  
**GERMAN E. DI IORIO**  
**BRENT ADKINS**  
**SEBASTIÁN AMARILLA**  
**PATRICIA CASTILLO BECERRA**  
**GEORGINA BERTAZZO**  
**JUAN P. SOSA**  
**ISABELLE GINOUX**  
**CRISTÓBAL DURÁN**  
**JAY LAMPERT**  
**JUAN ROCCHI**  
**JUAN MANUEL SPINELLI**  
**RANDY HAYMAL ARNES**  
**SOLANGE HEFFESSE**  
**VIRGINIA EXPOSITO**  
**PATRICIO LANDAETA MARDONES**  
**DOROTHEA OLKOWSKI**

**SEBASTIÁN AMARILLA**  
**GEORGINA BERTAZZO**  
**GONZALO SANTAYA (EDS.)**

# **LAS POTENCIAS DEL CONTINUO**

DELEUZE:  
ONTOLOGÍA  
PRÁCTICA 3

**RAGIF** EDICIONES

**RAGIF** EDICIONES

VOLUMEN 3 DE LA SERIE DELEUZE: ONTOLOGÍA PRÁCTICA  
dirigida por Rafael Mc Namara.

Este libro fue realizado en el marco de los Proyectos de Investigación PIP-CONICET 2017-2019 “La relación entre Idea e intensidad: el enigma de la ontología de Gilles Deleuze a partir de sus fuentes”, UBACYT 2018-2020 “Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena”, dirigidos por Julián Ferreyra.

RAGIF EDICIONES

Dirección Postal: Paraguay 3745 3° B (1425) – CABA – Argentina

EDICIÓN

Sebastián Amarilla - Georgina Bertazzo - Gonzalo Santaya

DISEÑO DE COLECCIÓN

Juan Pablo Fernández

IMAGEN DE TAPA

Buster Keaton en *The Cameraman*, 1928

IMÁGENES DE CARÁTULAS

*The Cameraman* (1928) film dirigido por Buster Keaton y Edward Sedgwick

ILUSTRACIONES DEL CAPÍTULO “3”

Roger Pincay

Es como si una materia intensa se liberase, un *continuum* de variación, aquí en los tensores internos de la lengua, allá en las tensiones internas de contenido... Asistimos a una transformación de las sustancias y a una disolución de las formas, paso al límite o fuga de contornos, en provecho de las fuerzas fluidas, de los flujos, del aire, de la luz, de la materia que hacen que un cuerpo o una palabra no se detengan en ningún punto preciso. Potencia incorporal de esa materia intensa, potencia material de esa lengua.

GILLES DELEUZE y FÉLIX GUATTARI

Las potencias del continuo : Deleuze : ontología práctica 3 / Anabella Schoenle... [et al.] ; editado por Sebastián Amarilla ; Georgina Bertazzo ; Gonzalo Santaya ; ilustrado por Roger Pincay.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF

Ediciones, 2021.

Libro digital, PDF - (Deleuze: ontología práctica / Rafael Ernesto Mc Namara ; 3)

Archivo Digital: descarga

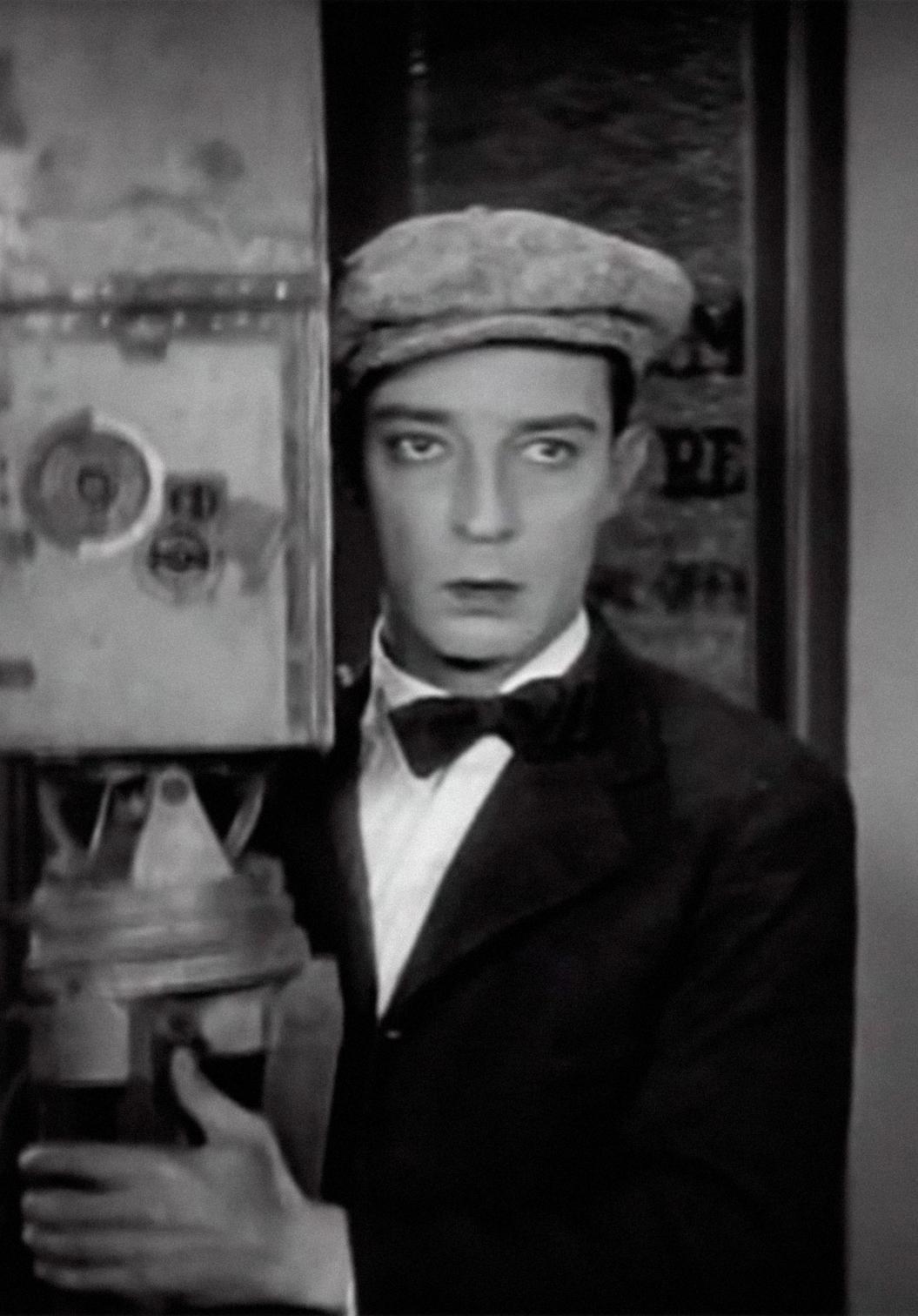
ISBN 978-987-48149-4-4

1. Filosofía Contemporánea. I. Schoenle, Anabella. II. Amarilla, Sebastián, ed. III. Bertazzo, Georgina, ed. IV. Santaya, Gonzalo, ed. V. Pincay, Roger, ilus.

CDD 111



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: “Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional”. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.



## ÍNDICE

- Página **13**    **PRÓLOGO**
- Página **31**    1. Acontecimientos: el juego de las singularidades.  
**ANABELLA SCHOENLE**
- Página **45**    2. Deleuze sobre la temporalidad y la verdad: de la pura forma del tiempo a las potencias de lo falso. **DANIEL W. SMITH**
- Página **63**    3. El artista viejo en la estética deleuziana. **OLGA DEL PILAR LÓPEZ**
- Página **81**    4. Violencia en *Diferencia y repetición*. **GERMAN E. DI IORIO**
- Página **97**    5. Dos dogmas de empirismo trascendental. **BRENT ADKINS**
- Página **113**    6. Embriontología. **SEBASTIÁN AMARILLA**
- Página **125**    7. De la ontología a la onto-nomía. **PATRICIA CASTILLO BECERRA**
- Página **141**    8. Cuerpos y órganos. Reflexiones sobre la idea biológica y el dimorfismo sexual en *Diferencia y repetición*. **GEORGINA BERTAZZO**
- Página **157**    9. Gilles Deleuze y el agenciamiento música-lenguaje. Entre la metáfora de la música como lenguaje y el devenir musical del lenguaje. **JUAN P. SOSA**

- Página **169** 10. La ecuación deleuziana del estructuralismo: Leibniz elevado a la enésima potencia menos la axiomática. **ISABELLE GINOUX**
- Página **183** 11. Un continuo hecho de contigüidades: Kafka responde a Leibniz. **CRISTÓBAL DURÁN**
- Página **201** 12. Ideas a corto plazo y segmentación temporal. **JAY LAMPERT**
- Página **225** 13. Tres líneas y sus peligros: de la prudencia como concepto político. **JUAN ROCCHI**
- Página **237** 14. Esquizoanálisis y (refundación del) comunismo. **JUAN MANUEL SPINELLI**
- Página **253** 15. Un estudio noológico. **RANDY HAYMAL ARNES**
- Página **265** 16. Cuatro causas para leer a Adamov con Deleuze. **SOLANGE HEFFESSE**
- Página **277** 17. Apuntes sobre la fisura imperceptible y secreta en Francis Scott Fitzgerald. **VIRGINIA EXPOSITO**
- Página **287** 18. La literatura menor de Nicomedes Guzmán y Roberto Arlt. **PATRICIO LANDAETA MARDONES**
- Página **301** 19. En el fin del mundo. **DOROTHEA OLKOWSKI**
- Página **315** **SOBRE LXS AUTORXS**



## PRÓLOGO

Los textos que componen –y se componen en– estas páginas comenzaron a gestarse en ocasión de las III Jornadas “Deleuze: ontología práctica”, organizadas por el grupo homónimo, informalmente conocido como *la deleuziana*.<sup>1</sup> Fueron días de debates extensos y, sobre todo, intensos, cerrando un agitado año 2019. En ese momento, acá, en la Argentina, comenzábamos a palpar el fin de la noche neoliberal-fascistoide que había conquistado el aparato de Estado cuatro años antes (de la mano de una expansión generalizada de la retórica de los grandes medios y de la mentalidad de las élites económicas y culturales locales). Mientras tanto, Uruguay vislumbraba el crepúsculo, y Brasil y Norteamérica parecían encontrarse en el punto más oscuro de esa noche. Sus gobiernos pretendían ignorar –o peor, avalaban y alentaban, más explícita o más implícitamente– el golpe de Estado que por esos días se perpetraba en Bolivia. Nuestrxs colegas de Chile atravesaban una situación de convulsión social sin precedentes para nuestra generación, donde la potencia del grito popular se elevaba y regeneraba día a día, a pesar de la brutalidad de la maquinaria represiva que se activó para acallarla. Ecuador, a otra escala, venía de una situación similar. Esto solo por mencionar rápidamente algunos de los lugares y contextos que nos rodeaban, y desde los cuales distintxs participantes acudieron a presenciar, conversar y discutir en los espacios propuestos por las Jornadas.

Y comenzó el 2020. Innecesario recordar los pormenores del *corte* que esa fecha representa, para todxs, en todas partes. Pero los procesos sociopolíticos

<sup>1</sup> El grupo, dirigido por Julián Ferreyra, se acerca ya a sus 15 años de trabajo ininterrumpido. Para información sobre nuestras actividades y publicaciones anteriores de esta colección (o de la colección *Deleuze y las fuentes de su filosofía*), visitar <http://deleuziana.com.ar/>.

recién mencionados no desaparecieron. Antes bien, se entrelazaron con dimensiones insólitas, y se tiñeron de nuevas incertidumbres, bajo el sello implacable de la (¿impredecible?) catástrofe sanitaria global. La máquina social –recordemos aquí la tesis deleuzo-guattariana– no funciona sino estropeándose, y el *socius* capitalista sostuvo su lógica tras una crisis que no lo golpeó desde afuera sin haber estado creciendo ya desde adentro. Se impuso la prolongación de su régimen de producción a escala mundial, dominando las potencias de ese *fondo continuo* que, al emerger, amenaza la fijeza de las formas y borrona las fronteras –más o menos inestables, más o menos endeables– entre el yo y lo otro, entre lo individual y lo colectivo, entre el trabajo y la casa, pero también entre lo humano y lo animal, lo natural y lo cultural, lo orgánico y lo inorgánico... La terrible maquinaria capitalista neoliberal exacerba cada vez más la generación y acumulación de riqueza y el sometimiento extremo de todo tipo de recursos, mientras proliferan los discursos de odio, la fragmentación del tejido social, la lógica del “cada uno para sí”, y el oscuro deseo, cada vez menos disimulado, de un espectacular apocalipsis. La potencia productiva de aquel fondo de continuidad, flujo ideal-material en variación continua que conduce las composiciones y descomposiciones entre los espacios heterogéneos del cosmos, permanece bajo el yugo de la explotación y la miseria capitalistas. El problema de la construcción de lo común es, en este sentido, inseparable del de las potencias del continuo. Inseparable, también, de una tarea del pensar, o una ontología práctica.

En este tercer volumen de *Deleuze: Ontología Práctica* (colección dirigida por Rafael Mc Namara), intentamos nuevamente esbozar una invitación al pensamiento, no bajo la tesitura edulcorada del “desarrollo e intercambio racional de ideas”, de la “coherencia” o del “consenso”, sino –recordando otra tesis deleuziana que da título a la primera entrega de esta colección– bajo la potencia del signo que nos *fuertemente a pensar*, y que únicamente puede hacerlo desde la emergencia de un fondo de continuidad que funciona como problema. Si nuestro presente viviente no deja de enfrentarnos a la persistencia histórica de una relación social por la cual reproducimos colectivamente la explotación y la miseria generalizadas –a pesar de sus rupturas y crisis internas, relativamente violentas, relativamente abruptas–, la tarea del pensamiento se

repite, aquí y allá, intempestivamente, como la exigencia de un *nuevo régimen de continuidad*, una nueva lógica de articulación entre los bloques heterogéneos de espacio-tiempos que somos y que nos rodean. Un pueblo por venir, donde las relaciones de poder, de producción, de consumo, se compongan de otro modo; una humanidad cargada de animales, de plantas, de piedras y moléculas; una comunidad cuyos rasgos se esbozan y se disuelven a velocidad infinita, fragmentariamente, en los repliegues del laberinto del *continuum*. Una nueva organicidad, una nueva composición para ciudadanxs del *caosmos*.

Siguiendo una consigna de lxs editorxs del primer volumen de esta colección,<sup>2</sup> hemos decidido no segmentar los escritos que siguen, organizándolos por sus temáticas generales bajo los cánones de división en “grandes regiones” del pensamiento filosófico. Intentamos, por el contrario, ensayar un *recorrido continuo* entre ellos. Se trata, forzosamente, tan solo de un recorrido entre múltiples posibles, pero que sentimos resonar una y otra vez al interior de nuestras lecturas y relecturas de estos textos, no sin experimentar (de nuevo) esas preguntas que nos asediaban permanentemente desde afuera: ¿habrá mundo por venir?, ¿habrá continuidad? Y en tal caso, ¿de qué? ¿Cuál es la magnitud del corte que estamos viviendo? ¿Cómo se “mide” esa magnitud? ¿Qué signos anticipan, retardan, precipitan una ruptura? ¿Y qué formas de continuidad subyacen, se esbozan o se asoman? ¿Cuáles se pierden? ¿Qué cambios de régimen se posibilitan y se condensan? ¿Cuáles se esfuman? ¿En qué regiones de nuestro campo de experiencia anidan las potencias capaces de producir lo nuevo, de resistir creando, de combatir construyendo?

\*

Nuestro recorrido comienza de la mano de Anabella Schoenle, quien nos conduce a través del espacio de la ética y la micro-política deleuzianas, caracterizado como la superficie topológico-relacional de la banda de Möbius. En el recorrido por este espacio continuo, sin interioridad ni exterioridad determinable,

<sup>2</sup> “Uno de los modos en que podemos pensar lo común es evitando las divisiones estancas. Así lo propusimos para la organización estructural de nuestro libro. Elegimos no subdividir en secciones, en aras de no separar, por ejemplo, la ontología de la estética y la política” (Heffesse, Solange, Pachilla, Pablo, y Schoenle, Anabella, *Lo que fuertemente a pensar. Deleuze: ontología práctica I*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 14-15).

sin una orientabilidad decidible, emergen singularidades y, a partir de ellas, múltiples caminos que podemos transitar en la construcción de lo común. En el recorrido devenimos productoras, y la producción puede reproducir formas conservadoras, o bien liberar toda su potencia creadora. Schoenle, siguiendo a Suely Rolnik, se pregunta cómo recuperar esa potencia vital cuando el deseo se encuentra cooptado por las lógicas neoliberales: ¿cómo devenir subjetividad creadora, y no reproductora de hábitos estereotipados, de productos genéricos intercambiables como mercancías? La respuesta a dichas preguntas es la acción que se distancia de los trayectos ya transitados sobre la superficie topológico-relacional. El acto de recorrer deviene en sí acontecimiento, y cada acto-acontecimiento está atravesado por el deseo que (lo) produce, generando movimientos divergentes. El acontecimiento nos pone en el camino y nos obliga a actuar, y a la inversa, la acción es productora de singularidades o acontecimientos. Desde aquí, Schoenle echa nueva luz sobre la remanida –y aun así siempre oscura– fórmula: “estar a la altura del acontecimiento”; altura que no es otra que la que ya hemos logrado sobre los pliegues de la cinta, en esos movimientos que muestran lo envuelto y lo envolvente, y que dan cuenta de la implicación con *lx* *otrx* en el crear.

La creación de lo nuevo es el problema que Daniel Smith ataca en su trabajo, apoyándose en las reflexiones deleuzianas sobre la distinción entre verdad y falsedad, y en la potencia que atribuye a esta última. Si Schoenle nos invitaba a pensar este problema espacialmente, Smith lo hará desde el *tiempo*, pasando revista a los modos en que la tradición asoció verdad, tiempo y movimiento (ya el tiempo cosmológico de la esfera supra-lunar y sus movimientos extensivos eternos, ya el tiempo psicológico de los movimientos intensivos del alma), hasta la liberación del tiempo con respecto al movimiento de la mano de Kant. El tiempo liberado, el tiempo como *forma pura*, es precisamente el tiempo vaciado de todo contenido empírico, determinado o determinable como “verdadero”; sin embargo, Kant no condujo esta liberación hacia sus últimas consecuencias. Contra la eternidad como forma de lo verdadero, Deleuze dirá que la pura forma del tiempo es potencia temporal de lo *falso*, potencia que se expresa necesariamente como pluralidad o multiplicidad en una *serie de potencias* ( $x^1, x^2, x^3...$ ). Si el sujeto “veraz” intentaba alcanzar lo eterno como

último término, el mero falsificador es el que se confunde con alguno de los términos de la serie mediante la *imitación* de los anteriores. Pero el sujeto creador –que Smith piensa desde el arte, desde la filosofía y desde la ciencia– es capaz de desplegar toda la potencialidad de lo falso, poniendo la serie misma. Incluso (y este es el *quid* de la inversión nietzscheana, que Deleuze prolonga) la serie de “lo verdadero”.

La creación estética, como contrapuesta a la repetición banal ofrecida por la producción de bienes de consumo cultural en el mercado del arte, es el tema abordado a continuación por Olga del Pilar López. Decimos “mercado del arte” solo por costumbre, pues López indica enseguida que ambos términos se excluyen recíprocamente: o se produce para el mercado (y entonces se re-producen hasta la exasperación las formas cotidianas y establecidas de la vida), o se hace arte. En esta línea, la autora explora una figura poco retomada de las reflexiones deleuzianas sobre la estética: la del “artista viejo”, presentada en *Proust y los signos*. Se trata del artista que, habiendo creado, habiendo captado y generado los signos de un arte que potencia la vida, se contenta luego con repetir esas formas por él establecidas, introduciendo diferencias menores, trabajando en un estilo. López sugiere considerar propuestas tales como las de Duchamp y Warhol –en particular, desde la teorización que hace de ellas Arthur Danto en 1964– como indiscernibles de la materialidad cotidiana, y en tanto tales, como un arte que “nació viejo”. En cambio, el artista que envejece *desde* su creación original, y que ha envejecido repitiendo a partir de los frutos de su creación –repitiendo su novedad siempre con variaciones–, es quien constituye los signos que nos elevan desde lo cotidiano a los puros afectos del espíritu. Este es el artista que, según López, se ajusta a la figura nietzscheano-deleuziana del creador.

La cuestión de la génesis, motivada por los signos que nos atraviesan inesperadamente y sacuden nuestra cotidianidad, forzándonos a pensar, es retomada –también bajo una tesis nietzscheana– por German Di Iorio, quien desarrolla un aspecto fundamental pero poco trabajado del empirismo trascendental deleuziano: el de la *violencia*. En todos los ámbitos de creación que mencionamos (el arte, la política, la ciencia y la filosofía), la subjetividad creadora debe enfrentar el punto de su máximo descentramiento, el desgarró

de su identidad en el contexto del cruel y monstruoso fondo que sube, y que borra las formas en las que, previamente, (se) reconocía. Lx creadorx, en el contexto de la filosofía de la diferencia, no es el “alma bella” que sobrevuela las diferencias y las concilia en su interioridad apacible y tolerante –cuyo modelo, en el contexto contemporáneo, Di Iorio encuentra en el ideal de lxs consumidorxs conciliados en el libre mercado–, sino el alma contorsionada, desgarrada, que encuentra en su propio interior el afuera de sí misma; ella se enfrenta entonces a una violenta disolución de su identidad, al sufrimiento de perderse. Y, sin embargo, es en ese punto de desarreglo extremo de las facultades que, de acuerdo con Deleuze, podrá conducirse una afirmación radical de la diferencia como génesis de La determinación. La crueldad de Artaud y la “alegre destrucción” de Nietzsche se encuentran en este punto límite de la filosofía trascendental deleuziana.

Pero, ¿hasta qué punto es acertado, en este marco, hablar de “trascendental”? Brent Adkins interpela esa fórmula con la que el propio Deleuze bautiza su filosofía. Al hablar de “campo trascendental”, afirma Adkins, se introduce necesariamente un resabio de trascendencia (que Deleuze arrastraría desde Sartre, de quien retoma esta noción), pues todo trascendental impone una estructura dativa o transitiva que acaba traicionando a la inmanencia. Los dos objetivos perseguidos por Deleuze, a saber, el de un empirismo “superior” o radical que se despliega en un único plano inmanente, y el de un afuera que es pura diferencia y novedad, constituyen los “dos dogmas del empirismo trascendental”. De acuerdo con Adkins, el escollo de lo trascendental puede evitarse desde un empirismo de corte bergsonian, como corriente continua de la vida que fluye bajo todas sus configuraciones discretas. La noción de “trascendental” debería ser entonces suplantada por la de “intensidad”, cuya máxima expresión se encuentra, de acuerdo con Adkins, en el huevo o embrión. El desarrollo embrionario no supone una oposición entre trascendental y empírico, sino una coexistencia de intensidad potencial y extensión desarrollada, un drama inmanente articulado por *ratios* heterogéneas de movimiento y reposo, que impugna toda posición de trascendencia.

Y, sin embargo, ¿no se identifica la propuesta del empirismo trascendental precisamente con la vida inmanente del embrión en su desarrollo intensivo?

Sebastián Amarilla nos retrotrae a *Diferencia y repetición* y a la singular *ontología* que ahí se desarrolla, siguiendo el hilo del concepto de intensidad y su recorrido a partir de la biología. Muchos problemas surgen en la lectura de esa obra con respecto al rol preciso de conceptos fundamentales como lo virtual, lo actual y lo intensivo (conceptos que a menudo pueden dar la impresión de sostener una compartimentación que quiebra la inmanencia y amenaza la univocidad). La lectura de Amarilla permite, precisamente, mostrar cómo la figura del huevo subvierte la imagen clásica del “orden de las razones”, donde lo virtual aparecía como realidad pre-individual primera, trascendente y separada de la individuación. Al contrario, la intensidad deleuziana es embrionaria porque nos conduce a pensar el proceso de producción de lo real a partir de una causalidad inmanente, donde la realidad de lo virtual que se actualiza es inseparable del proceso de su actualización, y *se hace* en él, sin que pueda asignarse una posición privilegiada o exterior.

Patricia Castillo Becerra continúa en la línea del análisis ontológico de *Diferencia y repetición*, indicando que la propuesta de dicha obra se cifra en una *onto-nomía* antes que en una ontología en sentido clásico. Explorando la presencia heideggeriana en las tesis ontológicas de Deleuze, y yendo más allá de ella, Becerra indica que la ontología de *Diferencia y repetición* escapa a toda forma de *logos* previamente desarrollada por la filosofía, y se aventura hacia un pensamiento basado en el *nomos*. Si bien estos dos términos arrastran una polisemia considerable desde su origen griego, la cuestión del *nomos* refiere –en la propuesta de Becerra– al reparto o la distribución, y afecta directamente la ontología deleuziana, donde lo que está en juego es precisamente la cuestión de la *distribución del sentido*, a partir de un fondo de continuidad que caracteriza al ser unívoco como última –y única– realidad ontológica. Lejos de toda jerarquía aristotélico-tomista de los entes en un ser equívoco, el ser unívoco se plantea en cada ente la tarea de una redistribución de sí que hace de la diferencia ontológica un divergir perpetuo respecto a sí misma.

A continuación, Georgina Bertazzo analiza el modo en el que esta redistribución se realiza en un plano bien concreto de nuestra experiencia –acaso el más concreto e inmediato de todos–: el cuerpo. La autora nos invita a poner en cuestión el dimorfismo sexual a partir del concepto de Idea biológica.

Para ello, trabaja con los desarrollos del naturalista y zoólogo francés Geoffroy Saint-Hilaire. Frente al modelo fijista y aristotélico de Cuvier, Saint-Hilaire propone concebir a los órganos como elementos abstractos que se componen de manera particular en cada organismo, bajo un continuo de materiales idénticos. La Idea deleuziana, en consonancia con Saint-Hilaire, permite apartarse de la lógica clasificatoria y normativa del cuerpo impuesta por el poder biomédico actual, pues los órganos ya no serán concebidos en términos de forma y función, sino, más bien, como actualización de una Idea biológica que contiene en forma perplejada esa base estructural común. Gracias al plano de composición virtual y al proceso de actualización, en donde se establecen las singularidades, obtenemos las diferencias y la individuación de cada cuerpo que se produce en virtud de la creación de relaciones entre los puntos notables y las Ideas perplejadas.

El análisis de los efectos producidos por los focos de poder sobre una materia salvaje en variación continua es retomado por Juan Pablo Sosa, siguiendo un problema que, en principio, no pareciera guardar relación con el del sexo/género: la codificación de la música. En una crítica a la repetida metáfora que asocia la música al lenguaje, Sosa aborda un problema político: esa metáfora encubre una relación de poder. El lenguaje como totalidad unificada, estructurada y codificada constituye un polo despótico, que se transpone a diversas semiotizaciones. La estandarización de la lengua ejerce su violencia normalizadora, primero, sobre la lengua misma, para luego desplazarse hacia otros regímenes, como el musical. Pero el agenciamiento “música-lenguaje”, si bien posee un polo de estratificación, de estabilización relativa donde el uno subordina a la otra, no puede a su vez eliminar una tendencia al polo opuesto, de desterritorialización, donde tanto la música como el lenguaje, como flujos materiales sonoros en variación continua y asignificante, resuenan y devienen indiscernibles en su divergencia.

Pensar la divergencia es el ejercicio que propone Isabelle Ginoux, a partir de un diálogo entre su tesis sobre el estructuralismo deleuziano, y la de Julián Ferreyra, sobre el capitalismo en Deleuze y Guattari. Así como este proponía pensar la ontología del capitalismo como la filosofía de Leibniz *más* la axiomática, Ginoux propone pensar el estructuralismo deleuziano como

un leibnizianismo elevado a la enésima potencia *menos* la axiomática. Si la axiomática es ese mecanismo propio del Estado capitalista, que se subordina a la maquinaria del mercado para mantenerla funcionando, ella supone un espacio de resonancia entre series divergentes y heterogéneas, flujos de variación que constituyen los pliegues y repliegues de la materia del cosmos. Leibniz provee una ontología que, pasada por un tamiz lacaniano, permite definir un estructuralismo específicamente deleuziano, donde los mundos expresados por cada mónada (o, siguiendo la expresión de Schoenle, por cada “acto-acontecimiento”) *divergen*, destruyendo la pirámide leibniziana clásica, de cima trascendente y fundamento evanescente. Este leibnizianismo a la enésima potencia (resonante con las potencias de lo falso exploradas por Smith) caracteriza la propuesta estructuralista de Deleuze, y deriva en la potencia del *continuum*, el círculo tortuoso del eterno retorno.

Cristóbal Durán ataca directamente el problema del continuo en la ontología deleuziana, y nos invita a un cuidadoso recorrido y una reveladora articulación entre la ley de continuidad leibniziana, el continuo virtual bergsonianiano, y la *contigüidad* como figura propia de la literatura de Kafka. La interpretación deleuziana del pensamiento bergsonianiano sobre la simultaneidad plantea una visión del todo de lo real como una coexistencia de diferencias de naturaleza, una multiplicidad continua que se penetra a sí misma en todas sus partes y se divide cambiando de naturaleza permanentemente, sin establecer jamás un corte último o radical. ¿Cómo pensar esta paradójica figura de la temporalidad? *El pliegue* presenta un modelo de la continuidad como superposición de pliegues en variación continua, articulados por puntos de vista o singularidades, donde la figura de la *contigüidad* aparece, tangencialmente, como un elemento consustancial a la lógica de las multiplicidades continuas. Durán indica que esta figura es principalmente desarrollada en el libro de Deleuze y Guattari sobre Kafka, que anticipa entonces el modo en que ha de abordarse el problema de la continuidad en el libro sobre Leibniz (escrito más de diez años después). La contigüidad de los espacios aparece como el procedimiento por el cual la máquina burocrática kafkiana procede siempre por anejiación, prolongación y construcción progresiva y localmente articulada de fragmentos heterogéneos, al infinito, donde el cierre totalizante es siempre

desplazado a “la oficina de al lado”. Se trata de una contigüidad que no se confunde con la yuxtaposición de elementos discontinuos actuales, sino con una aceleración o proliferación de segmentos que distribuyen y redistribuyen la continuidad en diversos modos, trazando trayectos que, como en la cinta de Möbius, inducen un recorrido siempre otro.

En resonancia con los trabajos de Durán y de Smith, Jay Lampert retoma las reflexiones sobre el tiempo, pensando precisamente el problema de la articulación entre sus distintas dimensiones y segmentos. A partir de una consigna más bien marginal, enunciada en “Rizoma” –a saber: “tened ideas cortas”–, Lampert se pregunta por la relación entre la memoria de corto y de largo plazo, lo cual lo conduce desde estudios de psicología de la memoria a reflexiones sobre la temporalidad y la política. Mostrando la diferencia de naturaleza entre el corto y el largo plazo, el autor aborda el problema de los *cortes* que permiten distinguir un evento en el tiempo. ¿Cuándo comienza y cuándo finaliza un proceso? ¿Cuándo un corte es *efectivamente* un corte? Los puntos de segmentación temporal no suelen manifestarse de manera clara y distinta en cada duración fenoménica, y remiten siempre a filtraciones y resonancias con otros segmentos, con los que cada uno coexiste a niveles variables. En el análisis de las zonas de umbral, el corto plazo aparece como la potencia de proliferación de puntos de corte y emisión de temporalidades, puntos de desfase y articulación paradójica entre series divergentes, en un *continuum* virtual que es condición de posibilidad de temporalidades de largo plazo. Largo y corto plazo, desde entonces, no remiten a longitudes o magnitudes relativas de una duración, sino –respectivamente– a la estabilización propia de una segmentariedad temporal, y a su puesta en cortocircuito por medio de líneas de fuga, a través de puntos de corte-umbral que manifiestan la potencia productora del continuo.

Juan Rocchi prosigue este problema, a través de un análisis de la tipología de *líneas* que Deleuze y Guattari distinguen en su obra conjunta: molar, molecular y de fuga. Desarticulando el sentido común generalizado de un deleuzo-guattarismo que tiende a identificar a lo molar con todo lo malo y la fuga con todo lo bueno, Rocchi explora los *peligros* subyacentes a los distintos tipos de linealidades, las cuales coexisten necesariamente en la configuración

de todo agenciamiento. Si la *lógica* de estas líneas es mantenida entre *El anti-Edipo* y *Mil mesetas*, Rocchi sugiere que la *valoración* que Deleuze y Guattari hacen de ellas cambia de una obra a la otra, a través de la figura de la “prudencia”, que toma una importancia considerable en el segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*. Esto no expresa un vector de moralización, sino una comprensión más profunda de la política. La fecundidad y vitalidad de la experimentación política descansa en la riqueza de las articulaciones que pueden darse entre las líneas, en la detección de estratificaciones diversas y su conexión y traducción sobre un plano de consistencia que se modifica al cobijarlas. Frente a la maquinaria capitalista desterritorializante, la prudencia aparece representada, de acuerdo con Rocchi –y especialmente en nuestras sociedades latinoamericanas contemporáneas–, bajo la figura del Estado.

Juan Manuel Spinelli prosigue el análisis en el punto preciso en el que Rocchi lo abandona: el viaje de Guattari a Brasil y su visita a Lula da Silva en 1982. En este encuentro se manifiestan, según Spinelli, una serie de cuestionamientos al concepto clásico de “revolución” planteado por el comunismo, en las postrimerías del mundo bipolar del s. XX. A partir de ahí, el autor nos lleva a un análisis sobre las novedades que el esquizoanálisis deleuzo-guattariano tiene para aportar al proyecto comunista, mediante una lectura del proceso productivo de las máquinas deseantes a la luz de los *Manuscritos* de 1844, donde el joven Marx pensaba la universalidad genérica de la vida humana como naturaleza productiva, y a la naturaleza misma como “cuerpo inorgánico” del hombre. Frente a la molaridad rígida del ideal comunista clásico, frente a la dialéctica opositiva de la lucha de clases como motor de La Historia (donde el proletariado asumía el papel central), las relaciones moleculares de las máquinas deseantes, y la red transversal y multi-focal que introducen en el todo de lo real, aparecen como conceptos fundamentales en la urgente discusión de una “re-fundación” del comunismo.

Si la lucha revolucionaria ya no puede identificarse rígidamente con el modelo presentado por la lucha obrera, ¿cómo pensar el acto revolucionario? Randy Haymal aborda este problema a partir de una contundente frase pronunciada por Deleuze en diálogo con Toni Negri: “Ya no disponemos de la imagen del proletario al que le era suficiente con tomar conciencia.” Siguiendo

el tratamiento deleuziano del concepto de “imagen”, Haymal conduce este problema hacia la dimensión política de la noología –el estudio deleuzo-guattariano sobre las imágenes del pensamiento–, que se distingue esencialmente de un estudio sobre la ideología. En continuidad con la lectura planteada por Spinelli de *El anti-Edipo*, y con la de *Diferencia y repetición* presentada por Di Iorio, Haymal recorre conceptos como los de plano de inmanencia, geo-filosofía y temporalidad estratigráfica, para caracterizar el problema de las imágenes del pensamiento y abreviar finalmente en el problema del post-marxismo como el de la “falta” del sujeto revolucionario (o al menos, la falta de su “imagen”). Falta que es, sin embargo, aquello que fuerza a pensar la producción de un pueblo.

El problema de la construcción de lo común frente a la pérdida del sujeto revolucionario subyace al trabajo de Solange Heffesse, quien retoma la referencia al dramaturgo franco-armenio Arthur Adamov del final de *Diferencia y repetición*, para abordar la dificultad de encontrar en la ontología de ese libro un programa positivo orientado a la acción política concreta. La pieza teatral de Adamov citada por Deleuze –“La pequeña y la gran maniobra”– es una crónica sobre el fracaso al que se halla condenada toda revolución. La obra toca temas como el devenir-opresor de los oprimidos, el devenir-fanático del militante, y la crudeza de la represión sobre los cuerpos inherente a todo régimen social. Si la perspectiva política que esta breve referencia a Adamov sugiere es desoladora, las consecuencias extraídas por Heffesse no necesariamente lo son. En ese sentido, el pensamiento deleuziano sobre la individuación, en tanto movimiento intensivo de *despersonalización* que nos enfrenta tanto al dolor y al sufrimiento como a la creación, es una apuesta siempre renovada por la potencia del sin-fondo que emerge con la disolución de las formas.

Virginia Exposito conecta con la tesis heffessiana en su análisis de otra fuente literaria de Deleuze: el gran escritor norteamericano Scott Fitzgerald, y su novela *El crack-up*. Exposito plantea la cuestión de los golpes y el desmoronamiento que acechan y afectan a *toda* forma constituida de la vida, y en particular a la egoidad empírica. Golpes que solo se manifiestan tardíamente, por sus efectos irreversibles en nuestra subjetividad, y cuya localización efectiva en nuestro pasado vivido no puede realizarse exitosamente, pues conforman más

bien un inmemorial de nuestro pasado, como micropercepciones y microfisuras que trabajan silenciosamente nuestra vida, hasta que, de repente, un día nos preguntamos “¿qué ha pasado...?” El drama de los personajes de Fitzgerald permite a Exposito retomar los tópicos desarrollados previamente por Di Iorio sobre el sufrimiento trascendental, y por Rocchi, sobre los tipos de líneas que constituyen nuestras estratificaciones, para explorar los devenires que nos atraviesan imperceptiblemente, hasta que la transformación global sobre el Yo es completa y acabada.

Si las expresiones europeas y norteamericanas, tanto en Adamov como en Fitzgerald, patentizaban una literatura de la derrota, la desolación y el desmoronamiento, Patricio Landaeta muestra que algo bien distinto ocurre en la marginalidad de la literatura latinoamericana de la primera mitad del s. XX. Landaeta pone a funcionar las categorías deleuzo-guattarianas en el análisis de las obras de Nicomedes Guzmán y Roberto Arlt. En su distancia respecto al canon del realismo naturalista, Guzmán y Arlt aparecen como figuras de una literatura menor que trabaja en el fragor de un *pueblo en formación*, intentando hacer hablar a todas las minorías, y especialmente a aquellas pasadas por alto tanto desde la óptica de las élites culturales como desde la literatura realista revolucionaria, incapaz de ver más allá del mundo obrero (en este sentido, Landaeta aborda desde las letras el problema que Haymal atacaba desde la noología, y Spinelli, desde la filosofía política). Guzmán y Arlt, solitarios, autodidactas, apartados por mucho tiempo del canon, han sabido captar los devenires minoritarios que atravesaban el lenguaje de su tiempo, rompiendo con las formas que lo vuelven el instrumento primero de la dominación (como ya Sosa había indicado). En este ejercicio, los autores analizados logran un desplazamiento *entre* las estratificaciones de un todo social problematizado por sus fisuras y sus puntos ciegos, captando los signos insensibles de esas fisuras y constituyendo una nueva lengua. Landaeta propone leer entonces a ambos autores como escritores *de izquierda*, en un sentido deleuziano: escritores que han sabido percibir lo más lejano, haciéndolo hablar y amplificándolo en su escritura.

Según todo lo dicho hasta aquí, la creación supone asomarse a ese abismo fuera del cual nuestras formas establecidas de percepción, reconocimiento y

significación acaban, y el Yo se anula. Parece, entonces, que ella solo puede hablar desde el límite, desde el final. Dorothea Olkowski cierra esta compilación con un lúcido y actual ensayo sobre la figura del “fin del mundo” y las voces que pretenden hablar desde allí. Siguiendo el comentario de Deleuze al comentario de D. H. Lawrence sobre el libro bíblico del *Apocalipsis*, Olkowski hace hincapié en eso que, desde el comienzo, Schoenle señalaba: la crítica a la repetición de las formas aceptadas y establecidas, que reproducen los mismos trayectos y perpetran los modos actuales de ejercicio del poder. En el fin del mundo, entendido como Juicio Final, resuena siempre la voz del cosmopolita –i. e., del imperialista–; se trata entonces del mundo *conocido*, ya explorado, sin misterios, sin zonas oscuras. El modelo del juicio evoca, en las representaciones de la voluntad de dominio, una visión sobre el mundo donde incluso su final es detalladamente descrito, anticipado, planificado, ficcionado. Esto constituye una barrera para la aparición de nuevos modos de vida, de amor, de odio, en suma, de creación. Deleuze y Lawrence señalan la tensión insuperable de la figura de Cristo, a la vez como subjetividad amorosa, aristocrática y creadora, y como encarnación del resentimiento y la venganza. Si seguimos la primera imagen, nos encontraremos con un Cristo más cercano a las figuras de Kafka, Artaud o Nietzsche, que a las del sacerdote judeo-cristiano. En cualquier caso, la tarea planteada por Olkowski –en la cual Deleuze se presenta como un aliado fundamental para nuestro presente apocalíptico– es hacer audibles las voces que hablan *desde* el fin del mundo, o más bien, desde el *afuera* del mundo, más allá de las representaciones y formas dadas, llevando el pensamiento y la experiencia a su límite, hasta las conexiones vivas capaces de subvertir los focos de poder vigentes, y abrir la potencia del continuo hacia nuevas direcciones.

\*

El proceso de elaboración de este libro se dio en el marco de los proyectos financiados PIP-CONICET 2018-2020: “La relación entre Idea e intensidad: el enigma de la ontología de Gilles Deleuze”, UBACyT 2018: “Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena” y UBACyT 2020 “Los caminos cruzados de la filosofía política: Spinoza, Fichte y Deleuze”, dirigidos por Julián Ferreyra. Más allá de la importancia mayúscula

que la ayuda económica, el reconocimiento y el amparo estatales significan para este tipo de espacios (digamos, la exo-consistencia institucional, que nos conecta a la máquina burocrática académica), es preciso destacar especialmente el espíritu pluralista y la propuesta de trabajo colectivo de *la deleuziana* (esa endo-consistencia que constituye nuestro fantasma de grupo).

Sabemos que la lógica imperante del “cada unx para sí” permea en la academia tanto como en cualquier otra esfera de lo social, y cómo esa lógica anima las más bajas expresiones de la segregación, la soberbia, la soledad, la hipocresía o el cinismo. En el afán de evitar esos efectos, procuramos potenciar los aspectos colectivos y vivificantes del estudio en común, impulsando la discusión polifónica frente al monólogo erudito, desestimando el criterio último de cualquier “voz autorizada”, animando la polémica incluso allí donde parecía reinar la concordia, y, sobre todo, persiguiendo el pensamiento riguroso en la expresión de las problemáticas que nos atraviesan. En suma, *haciendo multiplicidad*, en cada una de nuestras lecturas conjuntas. En esta agencia encontramos el goce de un trabajo auténticamente colectivo, que solo aparece ahí donde se respetan las singularidades de las partes sin obviar los puntos de tensión y de conflicto que su coexistencia suscita.

Recorremos así el *continuum* en la cinta de Möbius, y caminamos tanto la teoría como la práctica. Los dos ámbitos se vuelven indiscernibles. Y en virtud de lo dicho, es digno de destacar cómo las producciones que emergen de este ejercicio enfocan o incorporan cuestiones sociales actuales y urgentes, sin ir en desmedro del rigor filosófico y el vuelo metafísico (situándose *en el nudo* entre el problema y sus soluciones, lo actual y lo virtual): acaso el índice de un tácito acuerdo sobre el rol del trabajo intelectual, sobre una comprensión de su responsabilidad y una experimentación viva en torno a su intervención transformadora en el mundo que habitamos.

Al igual que con todas nuestras producciones, ponemos este libro a disposición del público general, en el formato de descarga libre y gratuita, bajo

el sello de RAGIF Ediciones.<sup>3</sup> En las páginas que siguen no solo conviven temáticas, estilos, perspectivas, metodologías diversas; también conviven, en pie de igualdad, producciones de importantes académicxs –reconocidxs a nivel internacional– con las de profesorxs e investigadorxs de distintas Universidades de nuestro país y del mundo, y las de estudiantes avanzadxs y jóvenes profesionales de la filosofía de distintos puntos de la Argentina. He ahí, creemos, el punto nodal de nuestra propuesta y nuestra apuesta: únicamente desde esta lógica de intercambio, de producción, de articulación, de multiplicación y de circulación del conocimiento, podemos encarar –en nuestras *prácticas* concretas– la tarea de un *pensamiento* que haga frente al problema de la construcción de lo común, en el seno de un mundo donde las potencias del continuo son violenta y repetidamente subsumidas a la maquinaria neoliberal que las sujeta.

SEBASTIÁN AMARILLA, GEORGINA BERTAZZO  
Y GONZALO SANTAYA

Buenos Aires, julio de 2021

---

<sup>3</sup> La Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía (de la cual *la deleuziana* es miembro fundador), trabaja desde hace seis años en la comunicación e interacción de diversos grupos de investigación filosófica a lo largo y ancho de la Argentina. El proyecto editorial (RAGIF Ediciones) posee una amplia y creciente colección de libros de filosofía en lengua española (disponibles de manera libre y gratuita en <http://ragif.com.ar/>), además de publicar periódicamente *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* (<http://revistaideas.com.ar/>).



1

## ACONTECIMIENTOS: EL JUEGO DE LAS SINGULARIDADES

ANABELLA SCHOENLE

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

I

La banda de Moebius es una superficie topológica en la cual el extremo de uno de los lados tiene continuidad en el reverso del otro. Los lados se vuelven indiscernibles. La superficie adquiere una única cara. Con palabras similares, Suely Rolnik, en *Esféras de la insurrección*,<sup>1</sup> habla de *Caminhando* (1963) de la artista Lygia Clark. Es una obra que invita a una práctica: tomar una banda de Moebius hecha de papel y, con una tijera, comenzar un corte que permita recorrer el largo de la cinta. El avance del corte comienza a producir camino. En un momento el corte llega al lugar donde se dio el primer “paso”, donde se hizo el primer corte. Allí hay que decidir. Si se decide pasar por donde el corte ya está hecho, es decir, si el corte repite el camino, llega a su fin. El acto no crea diferencia. En cambio, si se siguen las sugerencias de la artista: no cortar por donde ya se hizo un corte, no pasar por donde ya se pasó, sucede la producción continua de caminos diferentes.

El corte que permite caminar la cinta aparece aquí como un acto. Es la acción del sujeto. Y según el corte que se haga sobre la superficie topológico-relacional, es decir según el acto que se proponga, lo que se produce es la conservación de la vida según las formas ya establecidas (se vuelve a producir una cinta de Moebius), o la conservación de la vida en su potencia de germina-

<sup>1</sup> Rolnik, Suely, *Esféras de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, trad. C. Palmeiro, M. Cabrera y D. Kraus, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, p. 35. En este texto me refiero sólo al capítulo llamado “El inconsciente colonial-capitalístico”. Para una reseña del libro completo, cf. Heffesse, Solange, “Curar la vida de su impotencia: palabras que afloran del nudo en nuestras gargantas”, en *Ideas. Revista de Filosofía moderna y contemporánea*, nº 11, otoño de 2020, pp. 301-312.

ción (prolifera el recorrido a lo largo de la banda generando formas diferentes). Ahora bien, estas características no agotan la experiencia porque en esa cinta hay varios recorridos posibles.

[L]a conservación de la vida no se hace separadamente de las formas vigentes en la superficie del mundo; lograr conservarla depende de la negociación con dichas formas de manera tal de encontrar los puntos en donde el deseo podrá perforar la superficie del mundo para inscribir en ellos la fuerza constituyente.<sup>2</sup>

La obra de Clark es, para Rolnik, una experiencia concreta que refiere al modo de activar la potencia micropolítica. Pues uno de los problemas que ella trabaja en su texto es la complejidad de la reapropiación de la pulsión vital en un momento social en el que lo vital se encuentra apropiado, mediante distintas estrategias macro y micropolíticas, por el capital. Rolnik llama a la cinta de Moebius superficie topológico-relacional. Y propone que las caras de la cinta son, respectivamente, la forma del mundo (actualidad) y las fuerzas de lo vivo. La experiencia que aparece en la práctica que propone Clark es la de una apertura en la relación tiempo-espacio para quien actúa/corta, pues esta acción se da en un espacio que no puede disociarse del tiempo en el que se da. Ambos, espacio y tiempo, se relacionan de modo paradójico generando tensión constante.

A medida que se recorre más distancia creadora se generan proliferaciones de papel que permiten observar cierta idea de profundidad y/o un movimiento de plegado a partir de los cuales la estructura de la cinta de Moebius se desordena. Lo que parecía ser superficie de la cinta se encuentra entramado de modo tal que la idea de profundidad emerge. Si la superficie fuera recorrida de modo repetitivo, la profundidad no se desarrolla, la distancia se limita y el recorrido reproduce lo mismo. La propuesta de Clark y la lectura de Rolnik ponen énfasis en el análisis de ese sujeto que es inseparable de la acción que lo inscribe como tal. Hay actos que son reproductores, repetidores; y los hay, también, creadores. Estos últimos actos son los que Rolnik nombra como acontecimientos y se definen como aquello que es producido por políticas del deseo. En estos actos-acontecimientos, enmarcados

<sup>2</sup> Rolnik, Suely, *Esféricas de la insurrección*, op. cit., p. 57.

en la micropolítica, el deseo actúa como creador de mundos y conforma una subjetividad que se ubica a la altura de lo que le sucede. Suena bien, pero, ¿cómo hacer para hacerse sujeto creador?

## II

En la obra de Deleuze encontramos muchas referencias al concepto de *acontecimiento*. En *Diferencia y repetición*<sup>3</sup> hallamos aquellas que resuenan con el movimiento de la diferencia y con el movimiento de la repetición. En este texto tomamos esas referencias desde una serie de preguntas: ¿Cómo se produce un acontecimiento? ¿El acontecimiento tiene que ver con lo excepcional? ¿Hay algo de la voluntad subjetiva de dejarse atrapar, entregarse, soltarse hacia los flujos que acercan a quien actúa a la experiencia vital del acontecimiento? ¿Hay algo que no sea acontecimiento? Si sobre el acontecimiento sabemos después, ¿no depende entonces sólo de nuestra lectura de los hechos?

Si hay algo así como acontecimiento, este se relacionaría con el modo creador de recorrer el espacio topológico en el que estamos inmersos. Este modo de moverse, de caminar, de recorrer permite una reflexión sobre algunas formas de comprender el acontecimiento como algo complejo, o como evento extraordinario, urgente, inesperado. Aquí resuena una distinción entre *hacer* cosas y actuar. El acto, en sentido propio, es aquel que crea, es aquel que lleva a cabo el deseo, por lo tanto, produce, no un producto para el mercado (modo capitalista de relación de producción), sino que produce vitalidad, genera movimiento (modo deseante de producción).

Sospecho que entender el acontecimiento como algo excepcional implica un movimiento de idealización del mismo, que trae aparejadas subjetivaciones reproductivas: sujetos que esperan el momento justo para hacer, personas que se preparan para estar a la altura y conciencias esperanzadas por promesas de llegar a alcanzar *eso* alguna vez. La singularidad, que permite practicar el corte

<sup>3</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. H. Baccacece y S. Delphy, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

en la cinta de Moebius propuesto por Clark, se desdibuja si nos atenemos a ese modo de pensar el acontecimiento.

El problema del pensamiento no está relacionado con el de la esencia, sino con la evaluación de lo que tiene importancia y de lo que no la tiene, con la distribución de lo singular y de lo regular, de lo notable y de lo ordinario: que se cumple por entero en lo inesencial o en la descripción de una multiplicidad, en relación con los acontecimientos ideales que constituyen las condiciones de un «problema». Tener una Idea no significa otra cosa; y el espíritu falso, la estupidez misma se define en primer lugar por sus perpetuas confusiones sobre lo importante y lo no importante, lo ordinario y lo singular.<sup>4</sup>

Tener una Idea, pensar, tiene que ver con la multiplicidad, tiene que ver con afirmar las condiciones de un problema. Para ello, lejos del pensamiento de lo esencial, que juega con las ideas de lo eterno y de la verdad, nos encontramos con el presente. El acontecimiento aparece como aquello que sucede en el encuentro con una acción pasada (otra vez, frente a ese corte, en esa tensión, sobre la superficie topológica) en relación con la cual hay que decidir: realizar una acción otra o volver a pasar por el mismo lugar. El acontecimiento, entonces, es expresado en la superficie<sup>5</sup> y nos instala en un presente, el momento en el que justo se da un paso, se hace un corte, se desarrolla un recorrido. Ese presente, en Deleuze, lo podemos pensar como el presente vivo que es urgente y, según la primera síntesis del tiempo, descansa sobre el hábito.<sup>6</sup> Me refiero aquí a esta distinción que plantea Gonzalo Santaya:

Por un lado, está el presente viviente, actual, empírico, que se constituye como síntesis de instantes sucesivos; por otro lado, está la totalidad de un pasado puro, virtual y nouménico, que nunca fue presente, pero sobre la cual el presente actual se apoya y transcurre, y los sucesivos presentes *pasan* (como los distintos instantes unificados por la síntesis del presente). El presente actual constituye el tiempo vivido, la experiencia de una vida individual o un modo finito, pero ese presente supone como *fundamento* un pasado puro inmemorial, que corresponde a la *totalidad* de la vida. Y en la

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>5</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Barcelona, Paidós, 1989, p. 192.

<sup>6</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 131.

*escisión* entre esos dos planos del tiempo —dice Deleuze— se juega una conciliación entre la libertad y el destino.<sup>7</sup>

Ese presente vivo, urgente, actual y el presente como pasado puro inmemorial son dos elementos que aparecen cada vez que pensamos problemas de la Idea Social que nos llevan a pensar en las estructuras, los sujetos y las organizaciones de lo político en relación con las cuales estos aspectos se desarrollan. Suele suceder que algunos problemas humanos son más urgentes que otros, que la organización política se tiene que ocupar de gestionar cuestiones urgentes y también problemas a largo plazo. La macropolítica aparece aquí. Sin embargo, tanto Deleuze como Rolnik subrayan, en diferentes escritos, que la micropolítica es un aspecto del cual no habría que olvidarse para poder pensar, plantear, gestionar, hacer recorridos vitales en el marco de las sociedades en las que vivimos solos y con otros. Atender este plano de lo micro parece fundamental a la hora de jugar la conciliación que menciona Santaya entre la libertad y el destino.

Ahora bien, repetir o diferir el corte en la cinta de Moebius parece algo que se puede distinguir fácilmente. En la vida cotidiana no lo es; en lo que Rolnik llama micropolítica, mucho menos. Y ella subraya esta dificultad tomando el concepto psicoanalítico de lo inconsciente en su lectura y análisis. En Deleuze no encontramos tan accesible el dicho concepto, pero sí nos cruzamos con una ontología que problematiza conceptos como la alienación, la represión, la repetición de lo mismo y la repetición de lo diferente que se cruzan con elementos fundamentales de la perspectiva psicoanalítica que asume Rolnik. En ambos se puede señalar que la dificultad de la distinción entre repetir y diferir tiene dos aspectos como mínimo. Un aspecto desde el que se subraya la importancia de distinguir si se ha producido repetición o creación en cada acto que se realiza a lo largo de una vida, y otro aspecto que subraya la necesaria modificación radical de nuestros modos de vida que implica asumir esta distinción y, consecuentemente, apostar al desarrollo de una perspectiva creadora que le abra las puertas al recorrido de lo múltiple.

<sup>7</sup> Santaya, Gonzalo, “¿«Un mismo tra-la-la»? Escisión y distancia, entre el joven Hegel y Deleuze”, en Aguilar, Claudia, y Kretschel, Verónica (eds.), *Caminos Cruzados de la libertad. Spinoza, Hegel, Deleuze*, Volumen 2, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, p. 52.

Y aquí me parece que se puede pensar que siempre es urgente actuar, en el sentido de *acontecer*. Pero esa urgencia no tiene que ver con la rapidez, la velocidad, sino con la adopción de una lógica de la diferencia. No es que sólo hay que actuar ahora, ya, inmediatamente, sino que lo urgente es que lo que hacemos sea acto y no reproducción, que se le dé lugar al acontecimiento. Lo urgente de lo vivo es lo urgente de comenzar a pensarnos desde el movimiento que permite una lógica del acontecimiento. Porque es el acontecimiento el que nos pone en camino. Y no es sin estar en un camino que podemos acontecer.

### III

Para pensar este problema me parece muy potente involucrar a la idea que trae Rolnik, leyendo a Clark con el *Caminhando*, con la idea del caminar, tal como la expone Marie Bardet en *Pensar Con mover*:

Al caminar se abre una continuidad de la relación con el suelo y de un tiempo que no tiene razón para terminar [...] que tiende a ramificarse. El caminar teje de manera singular la relación gravitatoria y el tiempo. El caminar empuja hacia el límite, siendo el último paso siempre el antepenúltimo y prosigue en sus ínfimas variaciones propias a la repetición de una cadencia en la que cada intervalo es el medio.<sup>8</sup>

El tiempo presente en el que es urgente actuar también es el tiempo del ritmo que permite moverse. Y es en un suelo que se producen los pasos posibles. Pienso que por allí se pueden tomar los cortes no repetitivos de la cinta de Moebius que proponen Rolnik y Clark. Si se está caminando, si se está corriendo, si se está recorriendo entonces se está en un suelo y acorde a un ritmo. Quitar el suelo, modificar el ritmo son estrategias que vienen de lo externo al propio caminar (creencias sociales, estereotipos, modos de ser aceptados culturalmente, fijación del deber ser de determinadas clases socioculturales) y que imposibilitan el ejercicio del recorrido diferencial.

<sup>8</sup> Bardet, Marie, *Pensar con Mover. Un encuentro entre danza y filosofía*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Argentina, Cactus, 2012, p. 80.

Al pensar estas escenas del camino o del caminar, lo que encontramos son reflexiones sobre el movimiento. Y allí hay un aspecto problemático muy interesante que la tradición filosófica ha explicado bajo una lógica específica: el movimiento se desarrolla en relación dialéctica (de Platón a Hegel encontramos ese juego del moverse, del ascenso, del devenir en un marco ordenado y que implica negación). Deleuze se diferencia de ese modo de comprender el movimiento y su sentido.

Para pensar esa diferencia podemos tomar la distinción entre la imagen del pensamiento y el plano de inmanencia que desarrolla Deleuze. La Imagen del pensamiento<sup>9</sup> constituye un modo de plantear conceptos en el marco de la filosofía esencialista que se relaciona con modos de pensar articulados a la representación. Esta adquiere movimiento en el marco de la dialéctica cuyas características principales son la negación, la contradicción y la oposición. Y dentro de ese sistema de pensamiento, la negación se concibe como tragedia, pues la negación es aquello que marca cortes drásticos, indica imposibilidades, demuestra que los movimientos se terminan y no logran articular modos alegres de vida. El movimiento, en este sentido, lleva al sentimiento de lo trágico. La sensación de que, al moverse, lo que era se pierde, lo que fue ya no está y se tiende al desorden y la pérdida de sentido. Se impone entonces el sentimiento de lo trágico. La idea del plano de inmanencia,<sup>10</sup> en cambio, permite pensar el movimiento y la construcción de sentido en términos de afirmación. Pues allí no hay una trascendencia que da sentido primero o último a lo vital que justifique o sea motor de movimiento.

Encontramos esta distinción, desde otro enfoque, en el trabajo de Deleuze sobre Nietzsche. Allí, el concepto de tragedia se articula con la construcción de sentido que permite abordar el problema de la vida en relación con el valor. Esa sensación de lo trágico como algo que hay que evitar se transforma desde esta propuesta de pensamiento. Una opción es comprender la tragedia como algo negativo y que, en todo caso, cuando sucede se genera la necesidad de pensar una cura o de distribuir responsabilidades y culpables que generan

<sup>9</sup> Cf. Deleuze, Gilles *Diferencia y repetición*, op. cit., Cap. 3.

<sup>10</sup> Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Anagrama, Barcelona, 2005.

sujetos pasibles de ser catalogados según su relación con “el resentimiento, la mala conciencia, el ideal ascético, el nihilismo”.<sup>11</sup> Este modo de pensar la tragedia genera un recorrido repetitivo, identitario: sólo es posible una breve distancia, sólo se vive en una superficie plana en la que siempre pasa lo mismo y lo que se puede hacer es aguantar, soportar, padecer.

El ejercicio crítico, sobre la tragedia y los conceptos que acompañan su sentido clásico, permite a Deleuze, siguiendo a Nietzsche, exponer otro sentido filosófico a esos conceptos: la vitalidad no requiere un paso obligado por la tragedia como destino porque la vitalidad implica un cambio de lógica en el planteo de los problemas que configuran una vida. No hay esencias, no hay negación y no hay tragedias vinculadas al destino. La tragedia se articula, mediante el movimiento de la afirmación, con la vida como complicada con el azar y la alegría. Al decir de Deleuze: “La afirmación es primordial: afirma la diferencia, la distancia. La diferencia es ligera, aérea, afirmativa. Afirmar no es llevar sobre sí, sino todo lo contrario: descargar, aligerar”.<sup>12</sup> Desde esta mirada podemos pensar que es la afirmación la que permite continuar caminando. Esa afirmación habilita la diferencia. Esa diferencia construye distancias.

Si, en cambio, la tragedia es negación entonces, el acto aparece como peligroso. Por lo tanto, lo vital se reduce a su más mínima expresión. Esto significa dejar de actuar (dejar de crear) y hacer solo lo que *hay que* hacer. Volverse previsible, esperable, claro y distinto, reproductivo. El sujeto, entonces, es el individuo sin más, el sujeto cerrado. Y el acontecimiento queda reducido al resto. El sentido último de una vida se encuentra de pronto articulado por evitar lo que no elegimos, escapar de lo que no queremos porque nos desarma, desestimar lo que nos pone en riesgo, huir de lo que sólo sucede excepcionalmente. De ese modo lo único que sucede como acontecimiento es el resto, es lo único que queda por fuera de las reglas de lo preestablecido, lo esperable, lo bueno y lo malo.

Aquí podemos articular lo que pensamos al comienzo: la diferencia entre hacer y actuar se expresa también como diferencia entre la tragedia-fatalidad y la tragedia-creación. Es porque hay tragedia que se construye sentido, que se

<sup>11</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la Filosofía*, trad. C. Artal, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 58.

<sup>12</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 98.

habita el presente. Y aquello que queda reducido al resto en la tragedia-fatalidad parece que puede ser afirmado de otro modo. Eduardo Rinesi desarrolla un recorrido sobre el concepto de tragedia como problema político en el que se articula la idea de resto. Él dice: “Los restos, no restan. No se quedan. No descansan. Los restos, al revés, se definen por ese no restar: son lo que no resta, lo que insiste, lo que persevera, lo que vuelve.”<sup>13</sup> De modo que, podemos decir aquí, el resto es aquello que importa en sentido nietzscheano y deleuziano. Si la vida está donde hay acontecimiento y este es problemático y ha quedado reducido al resto, es entonces allí donde el trabajo de afirmación, distancia y profundidad pueden permitirnos recobrar el carácter acontecimental de lo vivo.

Para pensarlo de otro modo, podemos preguntarnos: ¿es posible que estemos viviendo acontecimientos como hechos causales?, ¿es posible que no estemos actuando caminos sino repitiendo pasos que neutralizan el poder creador de los acontecimientos en los que ya estamos, en los que ya somos? Si, digámoslo así, por default se es acontecimiento, ¿qué sucede que no lo hallamos a cada momento? ¿Cuál es la estrategia (en sentido foucaultiano)<sup>14</sup> para estar a la altura del acontecimiento? ¿Cuánta distancia recorrer para poder dar el paso creador que nos instala en otro camino?

#### IV

En *Nietzsche y la filosofía*, tanto el pensamiento creador como el pensamiento que ejercen las fuerzas reactivas implican cierta violencia. El pensar creativo es violento porque lo que él implica es la pérdida del poder de las fuerzas reactivas y sus efectos en las concepciones de vida. Si las fuerzas activas tienen poder y se dan cuenta de ello, no tendrían por qué acudir a –en el sentido de depender del poder de– las fuerzas reactivas. Es decir, el poder lo tiene el creador, si el creador deja de crear ya no tiene poder. En la propuesta del corte de la cinta de Moebius se ve bien: cuando el corte continúa por donde no ha

<sup>13</sup> Rinesi, Eduardo, *Restos y deshechos. El estatuto de lo residual en la política*, Buenos Aires, Caterva Editorial, p. 43.

<sup>14</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *La Subjetivación. Curso sobre Foucault, Tomo III*, trad. P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2015.

pasado obliga a la cinta a cambiar de forma, se pliega cada vez más (¡háganlo en sus casas!). Repetir el corte es dejar de hacer un recorrido para repetir el camino. Es otro modo de decir que las fuerzas activas están separadas de su poder hacer porque repiten. Parecería intuitivamente imposible que la violencia de las fuerzas reactivas pueda acabar con la violencia de la creación ¿Por qué, si es tan hermoso no repetir, se repite igual?

En la vida social y cultural de las sociedades capitalistas podemos apreciar cómo funciona. Pues en la vida cotidiana actual parece desestimado el pensamiento como actividad humana. Esto significa que el devenir activo que supone pensar está desestimado en las sociedades en las que el consumo forma parte del deseo, y que decae en función de la alienación. Deleuze, apelando a la afirmación de una geofilosofía, piensa:

La creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra nueva y un pueblo que no existe todavía. La europeización no constituye un devenir, constituye únicamente la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sometidos.<sup>15</sup>

Podemos aventurar entonces que, si hay creación, ésta no vendría de la mano de la repetición de formas ya conocidas. La repetición no es creadora.

Por otro lado, en sentido estricto, resulta imposible repetir, porque si hay algo es cambio. Sin embargo, es confuso. ¿Cuándo se repite? ¿Cómo sé cuándo repito si todo cambia todo el tiempo? ¿No es acaso el cambio lo repetido? ¿No es “hacer lo mismo” cambiar? Por ejemplo, repetir un enunciado de un tiempo en un momento futuro, puede tener un efecto diferenciante dado que el modo en que se dijo en su momento no encuentra el mismo afuera con el que coexistió. Es lo que pensamos con Foucault: se puede repetir el saber para hacerlo diferir y, por ello, hacerlo actuar en el poder, es decir en la relación de fuerzas.

La estrategia (en el sentido en el que lo plantea Deleuze en el saber de Foucault)<sup>16</sup> parece ser aquí el juego: poner(se) los acontecimientos en acto.

<sup>15</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., 2005, p. 110.

<sup>16</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *La Subjetivación. Curso sobre Foucault, Tomo III*, op. cit.; Deleuze, Gilles, *El poder. Curso sobre Foucault, Tomo II*, trad. P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2014; Deleuze, Gilles, *El Saber. Curso sobre Foucault, Tomo I*, trad. P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Cactus, 2013.

Porque es la única acción que nos permite encontrar y abordar el hecho de que es imposible suprimir el azar que nos permite hacer un uso de la afirmación tal como se propone en la tragedia nietzscheana. Y aquí nos servimos una vez más de una distinción que hace Deleuze en *Diferencia y repetición*. Me refiero a la diferencia entre el juego humano y el juego divino. Se puede hacer un juego humano que tiene como objetivo principal conjurar el azar. O un juego divino que afirma todo el azar:

[S]e dice que el hombre no sabe *jugar*: sucede que cuando se da un azar o una multiplicidad, concibe sus afirmaciones como destinadas a limitarlo; sus decisiones, como destinadas a conjurar su efecto; sus reproducciones, como destinadas a hacer volver lo mismo bajo una hipótesis de ganancia. Se trata, precisamente, del mal juego, aquel donde se corre el riesgo tanto de perder como de ganar, porque en él no se afirma *todo* el azar: [...] El sistema del porvenir, por el contrario, debe ser llamado juego divino, porque la regla no preexiste, porque el juego ya descansa sobre sus propias reglas, porque el niño-jugador no puede sino ganar —dado que todo el azar está afirmado cada vez y por todas las veces—.<sup>17</sup>

Para pensar este juego es fundamental tener en cuenta que la superficie en la que nos movemos es topológico relacional como dice Suelly Rolnik: una cara de la cinta son las formas del mundo, la otra, las fuerzas de lo vivo que se desarrollan en relación con la intensidad que propone la filosofía deleuziana y nos permite articular aquello que se quiere pensar mediante los conceptos de profundidad y distancia en la relación diferencial. En palabras de Rafael Mc Namara: “en Deleuze se trata del carácter envolvente de la intensidad en tanto profundidad. Este aspecto no se puede pensar separado de otras intensidades, que aparecen en un aspecto envuelto, esta vez como distancias”.<sup>18</sup>

Envuelto y envolvente son los dos movimientos en los que parece que estamos inmersos, y que parece que nos pueden dar claves de pensamiento para estar a la altura del acontecimiento. Quizás, una afirmación ligera, un paso creador, una distancia acompañada, una profundidad por descubrir nos

<sup>17</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 181.

<sup>18</sup> Mc Namara, Rafael, *Deleuze y la ontología del Espacio*, Tesis de Doctorado en Filosofía, defendida el 20 de noviembre de 2019, FFyL, UBA, p. 176.

permitan asegurar los plegados que necesitemos, generar las envolturas que nos permitan acompañar la proliferación de lo vivo que nos propone el escenario del azar.

El orden de la implicación comprende tanto lo que envuelve como lo envuelto, la profundidad y la distancia. Cuando una intensidad envolvente expresa claramente tales relaciones diferenciales y tales puntos relevantes, también expresa confusamente todas sus otras relaciones, todas sus variaciones y sus puntos. Entonces las expresa en las intensidades que envuelve, en las intensidades envueltas. Pero estas son interiores a aquella. Las intensidades envolventes (la profundidad) constituyen el campo de individuación, las diferencias individuantes. Las intensidades envueltas (las distancias) constituyen las diferencias individuales.<sup>19</sup>

Podemos aventurar entonces que, si *hay algo*, si *hay*, si *se es*, sólo sucede en tanto acontecimiento. Pero para que suceda hay que poder *estar a la altura del acontecimiento*. En este texto, intenté pensar que la altura del acontecimiento no es *en lo alto* del acontecimiento. No hay una altura que alcanzar, como un objetivo, un momento en el cual, ahí sí, pasa lo vital. Es, más bien, inmanente: hay una altura en la que *se está* y esa no puede sino ser la altura del acontecimiento.

---

<sup>19</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 377.



# 2

## DELEUZE SOBRE LA TEMPORALIDAD Y LA VERDAD: DE LA PURA FORMA DEL TIEMPO A LAS POTENCIAS DE LO FALSO<sup>1</sup>

DANIEL W. SMITH

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY – PURDUE UNIVERSITY

**G**ran parte del trabajo tardío de Deleuze estuvo orientado en torno a dos problemas distintos pero interrelacionados: el concepto de tiempo y el concepto de verdad. Por un lado, Deleuze argumenta que una revolución fundamental en nuestra concepción del tiempo fue inaugurada por Kant. Mientras que en la antigüedad el tiempo había estado subordinado al movimiento, en Kant el tiempo fue liberado del movimiento y asumió una autonomía propia. Por otra parte, este nuevo estatuto del tiempo pone el concepto de verdad en crisis, y conduce a una liberación de lo que Deleuze llamará “las potencias de lo falso”. Así como el tiempo es liberado de la subordinación al movimiento, lo falso es liberado de la subordinación a la verdad (deja de ser lo “no verdadero”), y, al igual que el tiempo, asume una autonomía propia. Nuestro objetivo en lo que sigue es analizar la relación compleja entre la liberación del tiempo respecto al movimiento y la liberación de lo falso respecto a la verdad, y explorar las consecuencias que Deleuze deriva de estas liberaciones.

### 1. La forma pura del tiempo

*1.1.- Tiempo originario: La coordinación antigua del movimiento extensivo e intensivo.* Los antiguos subordinaban el tiempo al movimiento: el tiempo,

---

<sup>1</sup> Traducido por Gonzalo Santaya.

dice Aristóteles, es la medida o el número del movimiento.<sup>2</sup> Pero puesto que hay una pluralidad de movimientos, hay necesariamente una pluralidad de tiempos. Por eso, los antiguos se preguntaron: ¿Hay algo inmóvil o invariante, por fuera del movimiento –o al menos un movimiento eminentemente perfecto– a través del cual todos los otros movimientos puedan ser medidos? Esta cuestión terminó siendo respondida de dos maneras diferentes porque existían dos tipos fundamentales de movimiento: los movimientos *extensivos* del cosmos y los movimientos *intensivos* del alma. Platón y Plotino proveyeron las concepciones paradigmáticas del tiempo para estos dos tipos de movimiento.

En el *Timeo*, por ejemplo, Platón intentó incorporar los movimientos extensivos del cosmos en la visión de un “planetario” compuesto de ocho globos, con la Tierra inmóvil en el centro, rodeada de una esfera de “lo fijo” (las estrellas) girando en torno a su eje, siguiendo un circuito circular que, de acuerdo a ciertos cálculos, duraría presuntamente diez mil años. Era precisamente este movimiento de movimientos el que proveía un punto de referencia por el cual todo otro movimiento extensivo debía medirse: un invariante, una permanencia. El tiempo, de este modo, estaba subordinado a la eternidad, a lo intemporal. En la famosa fórmula platónica, el tiempo era “una cierta imagen móvil de la eternidad”.<sup>3</sup>

Pero Aristóteles observó que el tiempo no sólo mide los movimientos extensivos de los cuerpos cósmicos, sino también los movimientos intensivos del alma, esto es, *el pasaje de un estado interno hacia otro*. “[S]i hay algún movimiento en el alma”, escribe en la *Física*, “nos parece al punto que junto con el movimiento ha transcurrido también algún tiempo”.<sup>4</sup> El célebre estudio de Husserl *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* se convertiría más tarde en el clásico análisis de estos movimientos internos,

<sup>2</sup> Cf. Aristóteles, *Física*, IV.11.219b 5-8 [*N del T*: indicamos entre corchetes los datos de traducción y paginación de las ediciones de Gredos. En este caso: trad. Guillermo de Echandía, Madrid, Gredos, 1995, p. 272].

<sup>3</sup> Platón, *Timeo*, 37d [en *Diálogos VI*, trad. María Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1992, p. 182].

<sup>4</sup> Aristóteles, *Física*, IV.11 219a 5 [*op. cit.*, p. 269].

entendidos como protención y retención.<sup>5</sup> En la antigüedad, la grandeza de Plotino consistió en haber incorporado los movimientos intensivos del alma en su visión del movimiento de lo Uno, con sus procesos emanativos de procesión y conversión. El movimiento intensivo es una ordenación de distancias no descomponibles, esto es, una *caída* ideal que marca la relación de una serie de potencias tendiente a cero.<sup>6</sup>

Lo que vemos, tanto en Platón como en Plotino, es la formación de un tiempo originario que sirve como medida del movimiento, sea derivado de los movimientos extensivos del cosmos (Platón) o de los movimientos intensivos del alma (Plotino). En ambos casos, el resultado es una jerarquización de los movimientos, que depende de su proximidad o distancia de lo eterno o lo Uno, al cual Deleuze caracteriza como un tiempo originario marcado por posiciones privilegiadas en el cosmos o momentos privilegiados en el alma. El descubrimiento de este invariante era en sí mismo el descubrimiento de la verdad, pues la verdad requería un tiempo y un espacio universalmente conmensurables sobre los cuales esta pudiera gobernar.

Deberíamos notar que esta distinción común entre tiempo “objetivo” y “subjetivo” no marca una ruptura con la subordinación del tiempo al movimiento. *Ambos*, el “tiempo del reloj” (o “tiempo físico”) objetivo y la experiencia subjetiva del “tiempo de la conciencia”, miden el movimiento, siendo su única diferencia el tipo de movimiento, extensivo o intensivo. El problema fundamental en la teoría del tiempo es más bien la relación entre tiempo y movimiento.

*1.2.- Tiempo derivado: las aberraciones del movimiento.* La revolución kantiana estaba preparada para el hecho de que estos dominios –los movimientos

<sup>5</sup> Cf. Husserl, Edmund, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, ed. Martin Heidegger, trans. James Churchill, Bloomington: Indiana Univ. Press, 1964 [*N del T*: Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano del Haro, Madrid, Trotta, 2002].

<sup>6</sup> Sobre la noción de caída ideal, cf. el octavo tratado de la tercera Enéada de Plotino, “Sobre la Naturaleza, la contemplación y el Uno”, en *Enéadas*, III.8, 5, 10-26 [en *Enéadas III-IV*, trad. Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1985, pp. 245-246].

extensivos del cosmos y los movimientos intensivos del alma— estuvieran acechados por aberraciones fundamentales del movimiento, donde un tiempo *derivado* tendía a liberarse del tiempo puesto como originario. Cuanto más se acercara uno a la Tierra —lo que los griegos llamaban el “mundo sublunar”—, más anómalos se volvían los movimientos extensivos del cosmos: la impredecibilidad de los movimientos meteorológicos, por ejemplo, o el movimiento de lo que llega-a-ser y finaliza (devenir). Los científicos pueden predecir con precisión el momento de un eclipse solar, por ejemplo, pero no pueden predecir si podrán verlo o no, esto es, no pueden predecir con precisión el clima “sublunar”. En breve, el invariante provisto por el “movimiento de movimientos” fue amenazado por *crisis* cuando los movimientos cósmicos se volvieron más y más aberrantes. De modo similar, el movimiento intensivo del alma fue marcado por el *miedo* a que sus movimientos sin descanso en el tiempo derivado —una caída *real*— asumieran una independencia propia y cesaran de referirse al tiempo originario de lo Uno. El “ahora” del alma caería así en su doble, el no ser del “instante”, una pura desaparición. En la doctrina de la Caída que desarrolló más tarde la teología cristiana, esta noción neoplatónica de una caída real, y su miedo correspondiente, tomaría enormes proporciones.

Dicho brevemente, los movimientos aberrantes provocaron *crisis* en los movimientos extensivos del cosmos, y *miedo* en el movimiento intensivo del alma. No es casual que, en francés y muchas lenguas latinas, la misma palabra es usada para el tiempo y para el clima —*le temps* (del latín, *tempus*)—, y el término tiene varios semejantes que se usan para describir movimientos aberrantes del cosmos (*tempest* [tempestad], *temperature* [temperatura], *temperate* [calmo]), así como movimientos aberrantes del alma (*temper* [humor], *temperament* [temperamento], *tempestuousness* [agitación]). La pregunta se volvió entonces: ¿Obedece el mundo sublunar, con sus *tempestades* y *agitaciones*, al metaesquematismo, con sus reglas proporcionales? ¿O es independiente de él, con sus propios movimientos anómalos y desarmonías?

En la interpretación deleuziana, estos movimientos aberrantes o derivados —marcados por contingencias meteorológicas, terrestres, espirituales— permanecieron como una tendencia descendente que dependía aún de las aventuras del movimiento. A su vez, ellos planteaban un problema, una elección:

o bien uno podía tratar de “salvar” la primacía del movimiento (“salvar las apariencias”, dirían los griegos), o bien uno podía no sólo aceptar sino *querer* la liberación del tiempo con respecto al movimiento. En efecto, eran dos modos en los que el movimiento podía ser salvado. La armonía extensiva del mundo podía ser salvada por una apelación a los ritmos del *tiempo rural*, con sus estaciones y cosechas como puntos privilegiados de referencia en el tiempo originario de la Naturaleza. La armonía intensiva del alma podía ser salvada por un llamado al *tiempo monástico*, con sus momentos privilegiados de plegarias y vísperas (el reloj fue inicialmente inventado para marcar las horas de rezos en los monasterios); o, más generalmente, por un llamado a la vida espiritual de la interioridad (Lutero, Kierkegaard). En contraste, la liberación del tiempo tomaría lugar en la ciudad, un “enemigo” que sin embargo fue engendrado tanto por las comunidades rurales como por los monasterios mismos. El tiempo de la ciudad no es ni rural ni espiritual, sino un tiempo cotidiano. No hay ya un tiempo originario y uno derivado, sino lo que Deleuze llama, simplemente, un tiempo *ordinario*, un tiempo *cotidiano*.

*1.3.- Liberación del tiempo: El tiempo ordinario.* Las fuentes de esta liberación del tiempo respecto al movimiento fueron múltiples, sus raíces culturales van de la Reforma hasta el desarrollo del capitalismo. Max Weber, por ejemplo, mostró que la Reforma se volvió consciente de esta liberación del tiempo al unir las dos ideas de una “profesión” —una profesión de fe y una actividad profesional— de modo que profesiones mundanas como la de un zapatero eran estimadas con la misma dignidad que cualquier llamado sagrado. A diferencia del monje, cuya tarea estaba por encima del mundo, negando el yo y el mundo, el cumplimiento de tareas en los asuntos mundanos se volvió la más alta forma de actividad moral que los individuos podían seguir. Sólo había un tiempo —el tiempo cotidiano— y era en este tiempo que encontraríamos la salvación.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Cf. Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* [1905] (Londres, Penguin Books, 2002), así como la clase de Deleuze del 27 de marzo de 1984 [*N del T*: el autor cita a continuación una serie de cursos dictados por Deleuze incluidos en la traducción española de Editorial Cactus: Deleuze, Gilles, *Cine III. Verdad y tiempo. Las potencias de lo falso*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2018. Indicaremos entre corchetes esta paginación como *Cine III*. En este caso: *Cine III*, pp. 533-569].

Del mismo modo, Marx mostró que esta visión de la *actividad temporal* (“¿qué hacés con tu tiempo?”), que no está fundada ya en un ritmo cósmico o en una armonía espiritual, encontraría eventualmente su nuevo modelo en el tiempo “abstracto” del capitalismo, que reemplazó los momentos privilegiados del trabajo de la agricultura con el “en-cualquier-momento” (*l’instant quelconque*) del trabajo mecanizado. El tiempo se volvió dinero, la forma bajo la cual el dinero produce dinero (usurario o crediticio); y el dinero mismo se volvió “el curso del tiempo”: el tiempo abstracto del capitalismo se volvió el tiempo concreto de la ciudad.<sup>8</sup> Fue Heidegger quien produciría definitivamente un prodigioso concepto filosófico de la cotidianidad y su relación con el tiempo, a pesar de que en cierta medida aún mantenía la antigua distinción entre un tiempo derivado (inauténtico) y un tiempo originario (auténtico).

Esta liberación del tiempo resultó en un cambio fundamental en la relación de la filosofía con el tiempo de la vida cotidiana (opinión). Hasta el siglo diecisiete, podía decirse que, filosóficamente, el tiempo cotidiano estaba suspendido para acceder a algo que no era cotidiano, a saber, *la meditación de lo eterno*. En contraste, el tiempo ordinario de la cotidianidad urbana no estaría ya relacionado con lo eterno, sino con algo diferente, a saber, *la producción de lo nuevo*. En otras palabras, dado el flujo de cotidianidad corriente, puedo elevarme verticalmente hacia lo trascendente o eterno, al menos los domingos (o sábados, o viernes), a través del entendimiento o la fe; o bien puedo permanecer en el flujo horizontal de la cotidianidad, en el cual la temporalidad se mueve hacia lo nuevo antes que hacia lo eterno. La *producción de lo nuevo* será el correlato del tiempo ordinario en exactamente el mismo modo en que el *descubrimiento de la verdad* era el correlato del tiempo originario para los antiguos. El objetivo de la filosofía ya no sería *descubrir* verdades preexistentes por fuera del tiempo sino *crear* conceptos no preexistentes dentro del tiempo.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Cf. la clase de Deleuze del 7 de febrero de 1984 [*Cine III*, pp. 399-432].

<sup>9</sup> Cf. las clases de Deleuze del 17 de abril de 1984 [*Cine III*, pp. 571-601] y del 4 de mayo de 1984 [no disponible en *Cine III*].

1.4.- *La forma pura del tiempo: la revolución kantiana.* Deleuze argumenta que Kant fue el primer filósofo en dar expresión a esta nueva concepción del tiempo, desde que lo liberó enteramente de su subordinación al movimiento, volviéndolo independiente y autónomo. Lo que Kant hizo en la *Crítica de la razón pura* fue derivar las consecuencias necesarias de las anomalías del movimiento, ya sea cosmológicas (los movimientos del universo) o psicológicas (los movimientos del alma). Dentro de la filosofía, Kant liberó el tiempo enteramente de la cosmología y la psicología, así como de lo eterno. Esta es la conclusión que Kant extrae de la dialéctica trascendental, donde el Yo (el alma), el mundo (el cosmos) y Dios (lo eterno) son ilusiones trascendentales de la razón que se derivan de nuestra nueva posición en el tiempo. Como resultado, el tiempo ya no depende en movimientos extensivos o bien intensivos, y por lo tanto deja de ser una medida del movimiento. Al contrario, todos los movimientos –ya sea originarios, derivados, anómalos o aberrantes– son vistos como tomando lugar en el tiempo.

El reverso de esto puede verse en las páginas introductorias a la *Crítica de la razón pura*, en la estética trascendental. Antes de Kant, el tiempo había sido definido por la sucesión, el espacio por la coexistencia, y la eternidad por la permanencia. En Kant, al contrario, la sucesión, la simultaneidad y la permanencia se exhiben como *modos de relaciones* del tiempo mismo: la sucesión es la regla de lo que ocurre en diferentes tiempos; la simultaneidad es la regla de lo que ocurre en un mismo tiempo; la permanencia es la regla de lo que está por todos los tiempos. Deleuze resume estos análisis diciendo que Kant concibió el tiempo como *forma pura y vacía* de todo lo que cambia y se mueve. Deleuze da aquí al concepto de “forma” un nuevo sentido, ya que la forma del tiempo no es una forma eterna en un sentido platónico, sino más bien la forma pura de lo que *no* es eterno.<sup>10</sup> El tiempo es liberado: deja de ser un tiempo cosmológico o psicológico para volverse un tiempo formal, una forma pura desplegada. Pero esto nos lleva a nuestro segundo tópico: ¿por qué la liberación del tiempo lleva necesariamente a una crisis en el concepto tradicional de la verdad?

<sup>10</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Critique et Clinique*, París, Minuit, 1993, p. 42.

## 2. Las potencias de lo falso

Si el descubrimiento de un tiempo originario fue uno y el mismo que el descubrimiento de lo verdadero, Deleuze afirma que la liberación del tiempo de su subordinación al movimiento es a la vez la liberación de los poderes de lo falso con respecto a la forma de la verdad. Esta es una tesis provocativa de parte de Deleuze, puesto que los filósofos tienden a tener una profunda reverencia ante el concepto de verdad, como la que tienen los creyentes frente al concepto de Dios.

2.1.- *La forma de lo verdadero.* ¿Pero qué es, exactamente, la forma de lo verdadero? Desde Aristóteles, la forma de lo verdadero ha tenido un sentido preciso: verdadero es aquello que es *universal y necesario*, siempre y en todas partes, en todos los tiempos y lugares. Lo falso, al contrario, se efectúa en el *error*: lo falso no tiene forma, y el error consiste en darle a lo falso la forma de lo verdadero, aunque el error en sí mismo no afecta la forma de lo verdadero como universal. Para estar seguros, esto no es una universalidad de hecho (*de facti*) sino una universalidad de derecho (*de jure*). De hecho, es posible que la gente raramente piense, y que raramente piense lo verdadero. Pero decir que solo lo verdadero tiene una forma es insistir en que, en principio, si pensás un triángulo, no podés negar que sus tres ángulos son necesariamente iguales a dos ángulos rectos. Universalidad y necesidad cualifican los juicios que son hechos acorde a la forma de lo verdadero. Puesto que lo falso no tiene forma, los juicios hechos sobre él son por derecho privados de toda universalidad y necesidad. La “persona veraz” es entonces aquella que sólo permitiría a la forma de lo verdadero modificar su mente y su cuerpo. La actividad a través de la cual esto toma lugar puede ser llamada la *in-formación* del alma mediante lo verdadero, la cual toma como modelo lo eterno, es decir, lo universal y necesario.

Pero, entonces, ¿cómo hace la forma del tiempo para poner en crisis la forma de lo verdadero? Una interpretación simplista de esto sería decir que la verdad cambia con el tiempo, pero esto es una afirmación banal. La verdad nunca es puesta en crisis si es una cuestión de un simple cambio de *contenido*, y por un motivo obvio: un cambio en el contenido no afecta la *forma* de la verdad. En un momento, puede sostenerse como verdadero que el sol gira al-

rededor de la tierra; más tarde, podrá sostenerse como verdadero que la tierra gira alrededor del sol. Estos cambios son obviamente importantes, pero ellos se relacionan con distintos conjuntos de problemas; ellos no afectan la “forma” de lo verdadero. Podríamos decir que, mientras que alguna vez “creímos” que el sol giraba alrededor de la tierra, ahora “sabemos” que lo opuesto es verdad, *y siempre ha sido verdad*; estábamos en un error, tomamos lo falso por verdadero. El error afecta el contenido de lo verdadero, pero ni el error ni el cambio de contenido afectan la forma de lo verdadero.

La tesis deleuziana es mucho más profunda. Lo que pone a la forma de lo verdadero en crisis es la forma del tiempo *independientemente de su contenido*—esto es, independiente de lo que es verdad en un momento y luego deja de serlo al momento siguiente. La forma del tiempo, en otras palabras, no puede confundirse con la *cronología*, esto es, el antes y el después, que afecta el contenido de lo que está en el tiempo. Pero, ¿qué es entonces esta forma no-cronológica del tiempo que deshace la forma de lo verdadero?

2.2.- *El argumento maestro: el problema de los futuros contingentes.* La confrontación entre la forma de lo verdadero y la forma del tiempo ya ha tomado lugar en la antigüedad, bajo la forma clásica del problema de los futuros contingentes, un problema que estaba encapsulado más sucintamente en lo que llegó a ser conocido como “argumento maestro” de Diodoro Crono.<sup>11</sup> El argumento es como sigue: si es *verdad* que una batalla naval *puede* ocurrir mañana, dos paradojas lógicas parecen seguir. El principio de no-contradicción dice que, de dos proposiciones contradictorias —“habrá una batalla naval mañana” y “no habrá una batalla naval mañana”— una es necesariamente verdadera y la otra es necesariamente falsa. Si la batalla naval ocurre, podemos decir que la primera proposición, *y sólo ella*, era verdadera.

<sup>11</sup> Deleuze fue influenciado en particular por dos analistas franceses del argumento maestro: Vuillemin, Jules, *Nécessité ou contingence : l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, París, Minuit, 1984, y Schuhl, Pierre-Maxime, *Le dominateur et les possibles*, París, PUF, 1960. Para la discusión de Deleuze sobre esto, ver los cursos del 8 de noviembre, 22 de noviembre y 29 de noviembre de 1983 [*Cine III*, pp. 11-109].

Pero aquí surge la paradoja, en una forma doble. Por un lado, comenzamos con dos proposiciones *posibles*, cada una de las cuales cambia de modalidad una vez que el evento ocurre: la primera se vuelve necesaria, mientras que la segunda se vuelve imposible. En este caso, el principio de no-contradicción se salva solo al precio de contravenir un segundo principio lógico, a saber, que lo imposible no puede derivarse de lo posible. Por otro lado, mientras que la proposición “habrá una batalla naval mañana” era verdad ayer, no era *necesariamente* verdad, puesto que ayer era aún posible que la batalla naval no ocurriese. En este caso, el principio de no-contradicción es salvado negando que una proposición verdadera del pasado es *necesariamente* verdadera. La paradoja de los futuros contingentes entonces toma dos formas: *lo imposible procede de lo posible y lo que es verdadero en el pasado no es necesariamente verdadero*.<sup>12</sup>

Es fácil ver esta paradoja como un sofisma, y la filosofía ha estado marcada por numerosos intentos de resolverla. Aristóteles, por ejemplo, era partidario de una solución que sostenía que lo necesario era solo la *alternativa* entre las dos proposiciones.<sup>13</sup> El “argumento maestro” sin embargo muestra la dificultad de concebir una relación directa entre lo verdadero y la forma del tiempo. Siglos más tarde, fue Leibniz quien dio la más ingeniosa e influyente respuesta al problema de los futuros contingentes como un intento de salvar la forma de lo verdadero. Es sin duda posible que la batalla naval podría *no* haber ocurrido —o que Adán *no* haya pecado, o que César *no* cruzara el Rubicón— pero de acuerdo a Leibniz, estos eventos ocurren en mundos que son diferentes del nuestro: estos otros mundos son posibles, pero no *composibles* con nuestro mundo. Para resolver la paradoja de los futuros contingentes, Leibniz fue compelido a crear el concepto de *incomposibilidad*: la relación entre la batalla naval ocurriendo o no ocurriendo ya no es una simple relación de contradicción, sino una relación de imposibilidad a través de la intermediación de mundos implicados. El concepto de imposibilidad permite a Leibniz resolver las paradojas del argumento maestro en dos modos ingeniosos. En primer lugar, no es lo imposible sino solo lo *incomposible* lo que procede des-

<sup>12</sup> Cf. el curso de Deleuze del 29 de noviembre de 1983 [*Cine III*, pp. 69-109].

<sup>13</sup> Cf. Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 19a 24-25 y 30-31 [trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995, pp. 54-55].

de lo posible; y, en segundo lugar, el pasado puede ser verdadero sin ser por ello necesariamente verdadero; en la famosa frase de Leibniz, él “*inclina* sin necesidad”.<sup>14</sup> De este modo, Leibniz fue capaz de afirmar que había salvado la vieja concepción de la verdad, incluso al nivel de las “verdades de existencia”.

Al hacer esto, sin embargo, Leibniz a la vez reveló y ocultó algo. Lo que reveló, consciente y explícitamente, fue que el antiguo concepto de verdad era sobre todo un concepto moral y teleológico (y no meramente epistemológico), puesto que sólo el intelecto infinito de Dios es capaz de comprender la infinitud de mundos posibles, y la inclinación de Leibniz hacia “lo mejor” (como criterio del mundo efectivamente existente) es una noción eminentemente moral. Pero lo que permanecía oculto en Leibniz era el hecho de que la verdad no podía confrontar la existencia sin confrontar la profundidad del tiempo. Si Leibniz cortocircuitó el tiempo, si raramente usaba la palabra “tiempo” (la palabra “tiempo” nunca aparece en la *Teodicea*, incluso cuando es el objeto del libro), es porque concebía el tiempo simplemente a través de uno de sus modos, a saber, la sucesión (cronología). Leibniz exploraba el abismo de la existencia, pero retrocedía ante el abismo del tiempo, que pudo haberlo forzado a confrontar el descubrimiento de que la sustancia del tiempo es no-cronológica.<sup>15</sup> Deleuze sugiere que, en Leibniz, la crisis de la verdad, como la crisis de la teología, disfrutaba de una pausa antes que de una solución, pero de hecho esto suponía que la pausa ha continuado hasta este día en la lógica modal contemporánea de los mundos posibles. Los filósofos que hablan de lo que es “verdad en todos los mundos posibles” están decididos a defender la forma de lo verdadero incluso cuando ella es confrontada con la forma del tiempo, con todos los presupuestos teleológicos y morales que un proyecto semejante requiere.

2.3.- *El falsificador*. El argumento maestro le permite a Deleuze presentar un esbozo inicial de lo que llamará el “falsificador” (*le faussaire*). Si la “persona veraz”, como *persona conceptual*, es alguien que procura que su ser sea *informado* por la forma de lo verdadero, podríamos decir que el falsificador es

<sup>14</sup> Leibniz, Wilhelm Gottfried, “Carta a Arnauld del 14 de julio de 1686”, en Loemker, Leroy (ed.), *Philosophical Papers and Letters of G. W. Leibniz*, Dordrecht, D. Reidel, 1956, p. 337 [*Correspondencia con Arnauld*, trad. Vicente P. Quintero, Buenos Aires, Losada, 1946].

<sup>15</sup> Cf. el curso de Deleuze del 6 de diciembre de 1983 [*Cine III*, pp. 111-153].

alguien que, desde lo posible, hace emerger lo imposible; o alguien que hace del pasado algo que no es necesariamente verdadero. El falsificador, escribe Deleuze, “impone un poder de lo falso como adecuado al tiempo, en contraste con cualquier forma de lo verdadero que intentaría controlar el tiempo.”<sup>16</sup>

Los lectores de Deleuze conocen los ejemplos clásicos que provee de obras que son, hasta cierto punto, “falsificadoras” en este sentido, como el famoso cuento de Borges “El jardín de los senderos que se bifurcan”, o el film de Alain Resnais *El año pasado en Marienbad*, guionado por Robbe-Grillet. Ambas obras hacen aparecer el tiempo directamente en la forma de *presentes imposibles y pasados no-necesariamente-verdaderos*.<sup>17</sup> Borges imagina una situación en la cual un asesino viene a mi casa. Varios desenlaces son posibles: el asesino puede matarme, yo puedo matarlo a él, podemos morir los dos, podemos vivir los dos. Pero en el texto de Borges, todos estos desenlaces son narrados como si ellos *ocurrieran simultáneamente*, todos a la vez. Es revelador que, hacia el final de la *Teodicea*, Leibniz haya narrado la historia de Sexto, un personaje de la historia de Roma, en un modo similar, mapeando las diferentes bifurcaciones posibles en su vida. Pero lo que impedía que el Dios leibniziano realizara todas estas posibilidades e imposibilidades en la existencia –como lo hacen en el cuento de Borges– es que esto lo convertiría en un Dios mentiroso, embustero, engañador, un “genio malvado” –algo que Descartes y Leibniz vieron claramente, pero evitaron con cierto horror.

Es precisamente aquí que el Dios veraz sería reemplazado por un Dios *falsificador*, y el concepto de lo falso alcanzaría su autonomía: *decir que algo es falso ya no significa que es “no-verdadero”*. El error consiste en adscribir a lo falso la forma de lo verdadero; pero cuando lo falso es liberado de la forma de lo verdadero, deja de ser reductible al error, y toma un *poder* propio. La forma de lo verdadero es reemplazada por la potencia de lo falso, y lo que se opone a la forma de lo verdadero (lo eterno) es la producción de lo nuevo, la potencia de metamorfosis o de devenir. Como ejemplo de esto, debemos mirar los propios conceptos filosóficos deleuzianos. El objetivo principal de *¿Qué es la filosofía?*

<sup>16</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Cinéma II : L'Image-Temps*, Paris, Minit, 1985, p. 173

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, p. 171.

es introducir la *pura forma del tiempo* en conceptos. Introducir el tiempo en conceptos significa que los conceptos no tienen una *identidad*, pero tienen *consistencia*, esto es, un *devenir* o una *metamorfosis*.

En un texto importante, Deleuze analiza cómo su propio concepto de intensidad atravesó una serie de transformaciones.<sup>18</sup> En *Diferencia y repetición* (1968), el concepto de intensidad es primeramente relacionado con la dimensión de la profundidad. En *Lógica del sentido* (1969), sin embargo, el concepto de intensidad es retenido, pero relacionado primeramente a la dimensión de la superficie –el mismo concepto, pero diferentes componentes. En *El anti-Edipo* (1972), el concepto realiza una tercera metamorfosis que se relaciona no ya con la profundidad o la superficie, sino con alzas y caídas intensivas que ocurren en el cuerpo sin órganos. Incluso al interior del corpus deleuziano, el concepto de intensidad no permanece igual, sino que sufre mutaciones y transformaciones internas. En otras palabras, los conceptos deleuzianos no están gobernados por la forma de lo verdadero, sino por la forma del tiempo. Lo que distingue a la forma eterna de lo verdadero de la potencia temporal de lo falso es que lo falso siempre aparece como una *pluralidad o multiplicidad* de potencias ( $x^1$ ,  $x^2$ ,  $x^3$ ...). Uno está siempre tentado a preguntar: “¿qué es un falsificador?”, pero esto es una pregunta mal planteada. El falsificador existe sólo dentro de una serie, en una pluralidad: detrás de cada falsificador hay siempre otro falsificador, como una máscara tras cada máscara.

2.4.- *Lo falso en el arte y la ciencia*. Deleuze sugiere que, en términos históricos, hay tres grandes obras que han tomado al falsificador como tema fundamental: la obra maestra de Herman Melville, *El estafador y sus disfraces*, el cuarto libro de *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche, y el gran film de Orson Welles, *F de falso*.<sup>19</sup> Un episodio del film de Welles es particularmente instructivo. Welles estaba fascinado por Hans van Meegeren, el famoso falsificador de obras de Vermeer durante la segunda guerra mundial. Pero, ¿cuál es exactamente la

<sup>18</sup> Cf. Deleuze, Gilles, “Note pour l’édition italienne de *Logique du sens*”, en *Deux Régimes de Fous : Textes et Entretien 1975-1995*, ed. David Lapoujade, Paris, Minit, 2003, pp. 59-60.

<sup>19</sup> Cf. el curso de Deleuze del 12 de junio de 1984 [*Cine III*, pp. 795-831].

diferencia entre un falsificador como van Meegeren y un artista como Vermeer? Ambos son falsificadores, pero el verdadero artista sabe metamorfosearse, mientras que el falsificador no sabe cambiar. En el fondo, el falsificador depende de la persona veraz: el experto en arte que es capaz de juzgar un Vermeer auténtico y una falsificación. Pero el experto reconoce al auténtico Vermeer por medio de criterios que él mismo ha establecido a propósito de su estilo o sus períodos. Van Meegeren simplemente tuvo que estudiar estos criterios y usarlos para producir sus falsificaciones, hasta el punto en que los expertos dicen: “Esto es claramente un Vermeer auténtico porque corresponde con todos nuestros criterios”. El experto siempre tiene un falsificador en sí mismo, y tanto el falsificador como la persona veraz se nutren de la misma sustancia: el juicio. Tanto Vermeer como van Meegeren son falsificadores, pero mientras que el falsificador es, como máximo, capaz de efectuar criterios trascendentes de juicio sobre Vermeer en sus falsificaciones, el propio Vermeer, como artista, efectúa un poder inmanente de metamorfosis y devenir.

En otras palabras, no todo es “igual” en la cadena de falsificadores. Incluso la persona veraz es un falsificador –Platón fue un falsificador cuando creó el concepto de una Idea increada– y puede decirse que *la forma de lo verdadero es la primera potencia de lo falso*. En este punto extremo, el falsificador es alguien que quiere *juzgar* a la vida desde el punto de vista de valores trascendentes, esto es, desde el punto de vista de una “verdad” eterna. En el otro extremo, sin embargo, los falsificadores son aquellos que no juzgan la vida, sino que son capaces de cambiarse a sí mismos, de metamorfosearse, de inventar y crear. La potencia de lo falso ya no es efectuada al “juzgar la vida” sino al “asegurar metamorfosis”, esto es, al *crear lo nuevo*.<sup>20</sup>

Pero el ejemplo paradigmático de las potencias de lo falso es provisto no por el arte sino por la ciencia. Se dice a menudo que lo que distingue a la ciencia de otros modos de conocimiento es que no es dogmática, como la teología, sino más bien voluntariamente falible; esto es, aceptará rápidamente cambios de hipótesis y pretensiones de “verdad” basada en nuevas evidencias. Pero hay tal vez dos modos de entender esta falibilidad. En un primer sentido, si la

<sup>20</sup> Cf. el curso de Deleuze del 12 de junio de 1984 [*Cine III*, pp. 795-831].

verdad es expresada en proposiciones que refieren a o denotan la realidad, entonces puede verse a la ciencia, en principio al menos, como marchando hacia una especie de “verdad” completa o absoluta, donde las descripciones dadas en las proposiciones van a denotar a la perfección la realidad correspondiente. El mapa se volverá equivalente al territorio. La ciencia, desde esta visión, es un progreso asintótico hacia un ideal, y ese ideal es “la Forma de la Verdad”, incluso si de hecho nunca lo alcanza. Como Kant enseñó, es la idea de Dios la que expresa este ideal de conocimiento absoluto. Ciertamente, se ha argumentado que, en el siglo XVII, la ciencia fue una teología secularizada: la noción de un Dios como ser eterno con atributos inmutables fue transferida hacia una Naturaleza gobernada por un conjunto de leyes fijas (*Deus sive natura*).<sup>21</sup> El monoteísmo fue transformado en un mononaturalismo que aún se aferraba a la forma eterna de lo verdadero.<sup>22</sup>

El segundo modo de entender la falibilidad de la ciencia sería reconocer que, precisamente *a causa de* su falibilidad, la mayoría de las hipótesis que la ciencia acepta actualmente como verdades van a ser inevitablemente revisadas y tal vez incluso rechazadas en el futuro, y reemplazadas por hipótesis nuevas. En otras palabras, muchas de las proposiciones que ahora se aceptan como verdades en ciencia son casi definitivamente falsas, y las proposiciones e hipótesis que las reemplazarán en el futuro resultarán falsas también. En esta visión, el supuesto “progreso” de la ciencia es de hecho un movimiento de la falsedad hacia la falsedad. Lejos de progresar hacia la “forma de lo verdadero”, la ciencia es en sí misma un movimiento que encarna las potencias de lo falso como poder de metamorfosis y devenir, una serie de falsedades (que no significan necesariamente “no-verdades”), una multiplicidad de potencias. El tema de “la potencia de lo falso” tiene entonces poco que ver con el de la potencia de la ficción, o ilusión, o el poder decir mentiras, por muy interesantes que estas nociones sean. La afirmación de Deleuze es mucho más profunda: incluso en el corazón de la ciencia, es el poder de lo falso el que reina, y no la forma de lo

<sup>21</sup> Cf. Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination*, 2d. ed., Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 3-9.

<sup>22</sup> “El multiculturalismo adquiere sus derechos sobre la multiplicidad sólo en tanto se apoya sólidamente en el mononaturalismo” (Latour, Bruno, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, p. 33).

verdadero. Esto no es una idea nueva. La tesis de Popper que afirma que *toda teoría nace refutada* no significa otra cosa. El físico John Archibald Wheeler sostuvo que las leyes de la naturaleza en sí mismas evolucionan, antes que ser eternas e inmutables.<sup>23</sup> Nancy Cartwright, en *How the Laws of Physics Lie [Cómo mienten las leyes de la física]* y otros trabajos, también ha argumentado en contra de “leyes universales” como el mecanismo explicativo y predictivo central utilizado en las ciencias, en favor de un conjunto de retazos de leyes *ceteris paribus* que son, tomadas literalmente, falsas.<sup>24</sup> La contribución deleuziana es haber mostrado cómo esto se deriva de la pura forma del tiempo.

Pero, finalmente, ¿cómo debemos entender la apelación deleuziana a la autonomía e independencia del concepto de falsedad? El poder de lo falso puede ser considerado *creador*, pero, ¿creador de qué? En un punto, Deleuze sugiere que no hay razones para no volver al término “verdad”: el poder de lo falso es creador de verdad.<sup>25</sup> Pero esto implica un concepto de verdad enteramente nuevo: la verdad como algo a ser creado (las potencias de lo falso) nada tiene que ver con la verdad de la persona veraz, o con la forma de lo verdadero. Si se hacen estas modificaciones en el concepto de verdad, puede afirmarse que la filosofía, la ciencia y el arte, *en tanto* potencias de lo falso, no son otra cosa que empresas de creación de verdad dentro de la pura forma del tiempo. Pero esta sugerencia, hecha casi al pasar, arriesga ocultar el significado implícito del análisis deleuziano, reduciendo su concepto de lo falso a uno más en una larga línea de concepciones propuestas sobre la verdad (la platónica, la empirista, la pragmatista, la lingüista). La significación deleuziana yace en otra parte. Nietzsche parece haber sido el primero en cuestionar el *valor* de la verdad (“Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿por qué no, más bien, la no-verdad?”)<sup>26</sup> y en haber propuesto una *crítica* del concepto de verdad (“La

voluntad de verdad necesita una crítica –con esto definimos nuestra propia tarea– *el valor* de la verdad debe *ser puesto en entredicho* alguna vez, por vía experimental...”).<sup>27</sup> Al mostrar cómo el tiempo pone al concepto de verdad en crisis, Deleuze lleva la crítica nietzscheana a un poder más elevado, mostrando que *la verdad es en sí misma una potencia de lo falso*, y de este modo que la crítica del concepto de verdad debe comenzar en el punto de vista de lo falso. Lejos de proponer meramente un nuevo concepto de verdad, Deleuze muestra que la verdad es secundaria respecto a lo falso, y que lo falso, en su relación con la pura forma del tiempo, es un concepto mucho más importante para la filosofía que el concepto de la verdad.

<sup>23</sup> Cf. Wheeler, John Archibald, “On Recognizing ‘Law without Law’”, Medalla Oersted Medal en el Congreso APS–AAPT, Nueva York, 25 de enero de 1983, publicado en *American Journal of Physics*, Vol. 5, No. 3, mayo de 1983, pp. 398-404.

<sup>24</sup> Cf. Cartwright, Nancy, “The Dethronement of Laws in Science”, en Cartwright, Nancy, y Ward, Keith (eds.), *Rethinking Order: After the Laws of Nature*, London, Bloomsbury, 2016, pp. 25-52.

<sup>25</sup> Cf. el curso de Deleuze del 13 de diciembre de 1983 [*Cine III*, pp. 157-188].

<sup>26</sup> Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, in *Basic Writings of Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann, Nueva York, Modern Library, 1968, §1, p. 199 [*Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, pp. 22-23].

<sup>27</sup> Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morals*, Essay 3, §24, en *Basic Writings of Nietzsche*, op. cit., p. 589 [*La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, p. 193].

## EL ARTISTA VIEJO EN LA ESTÉTICA DELEUZIANA<sup>1</sup>

OLGA DEL PILAR LÓPEZ

UNIVERSIDAD DE LAS ARTES – GUAYAQUIL

La verdadera vida, la vida en fin descubierta y aclarada, la sola vida por consecuencia plenamente vivida, es la literatura.

Cada artista parece así como el ciudadano de una patria desconocida, olvidada de él mismo, diferente de esa de donde vendría, apareciendo por la tierra, otro gran artista.

PROUST, *Le temps retrouvé*

**E**n *Proust y los signos* (1964), Deleuze considera que el artista viejo no es aquel que se repite, sino aquel que piensa que su gesto artístico es extraer materia de la vida cotidiana e introducirla directamente en el arte. De este modo, destituye una “opinión común” que considera la repetición como un gesto decadente y, por tanto, el fin de la carrera del artista. El filósofo francés exalta la repetición y considera que la verdadera vejez se detecta por otra actitud: considerar que para generar obras artísticas es suficiente la vida cotidiana y, por tanto, bastaría con sacar la materia de ésta y darle un estatuto artístico. Escuchémoslo en sus propios términos: “un artista envejece cuando «por la usura de su cerebro» él juzga más simple encontrar directamente en la vida, como algo completamente hecho, eso que él solamente podría expresar en su

<sup>1</sup> Este artículo es una elaboración de la conferencia presentada en las III jornadas “Deleuze: Ontología práctica”, organizadas por RAGIF (Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía) y llevadas a cabo en la Facultad de Filosofía de la UBA del 25 al 29 de noviembre de 2019. Él se inscribe en el proyecto de investigación Trágico y Tránsito financiado por la Universidad de las Artes, Guayaquil-Ecuador.

obra, eso que él debía distinguir y repetir por su obra.”<sup>2</sup>

En esta argumentación hay varios aspectos. En primer lugar, entender que para Deleuze generar arte no tiene nada que ver con una forma de empirismo, que simplemente por un gesto trasladase materia de lo cotidiano hacia el registro del arte. Ahora bien, en el contexto de *Proust y los signos*, él está constituyendo su empirismo trascendental, es decir, salir de los signos como interpretación para pensarlos como la violencia que hace el mundo sobre el sujeto. Así, Deleuze abandona el signo en tanto que semiología o semántica, para comprenderlo desde la semiótica de Pierce y la etología. En segundo lugar, él reconoce, como elemento constitutivo de la “esencia”, la diferencia y la repetición propias del arte, tanto en acto como en potencia. En tercer lugar, esta afirmación de Deleuze sobre el artista viejo, quien considera que el arte está en lo cotidiano, coincide temporalmente con un artículo en donde Arthur Danto elabora su concepto de *Artworld*. Este texto escrito por el crítico anglosajón en 1964 emplaza el arte de lo cotidiano, el *pop art*, como la última experiencia del arte con la cual se logran confirmar los argumentos de Hegel sobre el fin del arte. Entonces, vale la pena preguntarse ¿Deleuze buscaba responder a Danto o es una simple coincidencia temporal? ¿señalaba él que la obra de Duchamp y posteriormente el *pop art* habían nacido viejos, pues su posibilidad creativa era contentarse con lo cotidiano? Posteriormente, esta tendencia se recrudece en los años sesenta, pues encontramos cómo las diferentes expresiones intentan romper la brecha entre arte y vida cotidiana; piénsese, entre otros, en Jerzy Grotowski y su “teatro pobre”. Por ello, la intención –ya presente en Duchamp– de fracturar la definición del arte y de la cultura, se reforzará con el *pop art*, que simplemente retoma ese gesto primero duchampiano, el cual a su vez encontrará su teorización con Danto.

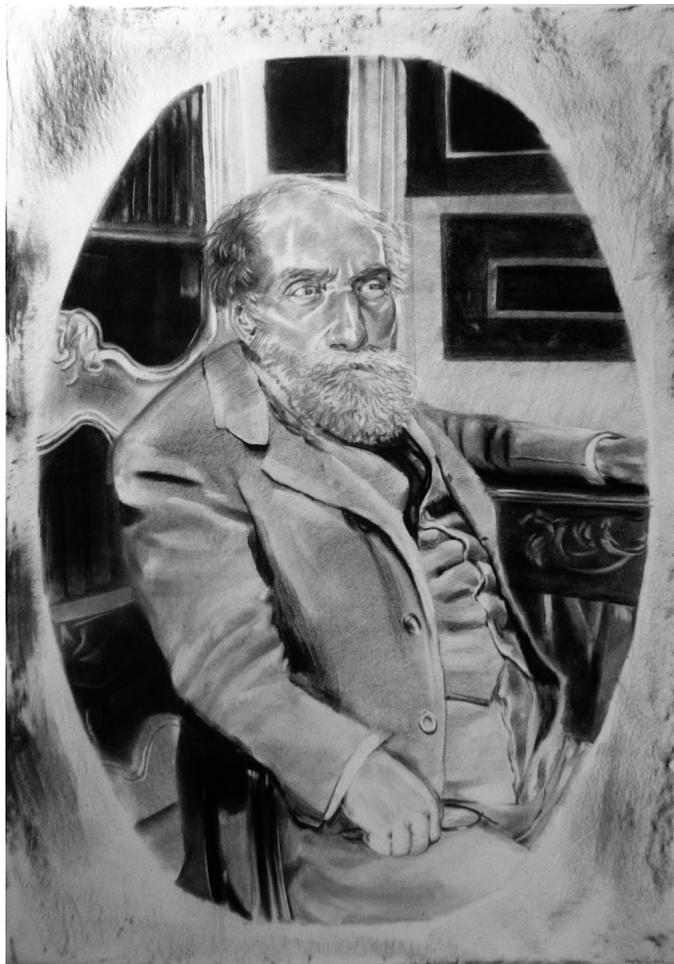
Esta fusión entre arte y vida cotidiana seguirá siendo campo de exploración de muchos artistas. Recordemos, sólo para insistir en esta indefinición del arte, a figuras como Joseph Beuys o Rauschenberg, dos ejemplos paradigmáticos de un universo que se seguirá explorando desde el “minimalismo”. Entonces, ¿es esta deriva del arte la que interpelaba a Deleuze? Si esa respuesta

<sup>2</sup> Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, París, PUF, 1964, p. 63 (traducción propia).

fuese afirmativa, ¿Deleuze estaría próximo de Adorno y Greenberg, quienes cuestionaban esta relación e insistían sobre la autonomía de las artes y el riesgo que ellas corrían en el capitalismo? Una lucha por salvaguardar el arte del mercado, una lucha por evitar a todo precio que el arte se convirtiera sólo en un valor de cambio de las industrias culturales. Creo que, si pudiésemos acordar algo, sería que, para Deleuze el arte es distinto del mercado, de la mercancía y de su masificación. El arte resiste justamente a estas lógicas capitalistas, él es ante todo el “acto creador” y la expresión misma del pensamiento nómada en tanto que encarnación de la máquina de guerra. No en vano Deleuze manifiesta en sus cursos admiración por Greenberg, quien separaba claramente el arte de lo social –ligado al expresionismo abstracto–, como una suerte de mundo autónomo que se debe entender en su propia introspección del arte.

Ahora bien, quisiera en este artículo pensar a Deleuze en contraste con la línea anglosajona de la filosofía del arte, para entender desde allí ese argumento que señalábamos antes presente en *Proust y los signos*. Esto implica moverse por la estética de Deleuze sin respetar una linealidad, pues considero que hay una serie de argumentos que sostienen su concepción del artista y del arte. De modo que, si retomamos lo que decíamos en el párrafo precedente, encontramos cómo en *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Deleuze declara sus preferencias por el expresionismo abstracto, en donde él veía la mano desatada, liberada del ojo y, por tanto, el cuestionamiento a una serie de tecnicismos que habían acompañado la historia de la pintura. Este aspecto, unido a muchos otros (los afectos, los devenires, el cuerpo sin órganos, entre otros), le sirven para pensar la singularidad de la creación, aspecto que se reitera en cada uno de los pintores, literatos o músicos con los que construye su filosofía. Mientras que, en el artículo “El mundo del arte”, Danto va en el sentido inverso: demostrar cómo es posible tornar los objetos más banales en obras de arte, o cómo el mundo del consumo y del espectáculo estadounidense se inserta en la obra por el gesto *pop art*. Entonces, a quienes correspondería decir qué es arte y qué no lo es, sería a las instituciones: galeristas, críticos, museos, es decir, a esa red que constituye el mundo del arte. De modo que el artista-creador que hacía pensar a Deleuze desaparece. Por eso, ya desde 1964, él está dando un combate por la estética y el acto creador, al retomar la etimología griega de

*aisthesis*, actualizada por el pensamiento kantiano, quien acompañó a Deleuze por un cierto tiempo –pues un año antes del libro sobre Proust, en 1963, había publicado *La filosofía crítica de Kant*, y en marzo-abril de 1978 vuelve sobre el filósofo alemán.



*Bergotte*, de Roger Pincay  
Carbón, papel bond, madera, 100 x 79 cms.

Así, desde los años sesenta Deleuze reconoció la senda que venía tomando el arte, lo cual lo llevaría a insistir sobre la diferencia entre cine e información, o bien, a retomar diversos artistas para demostrar lo que significa crear. Especie de combate frente a la tendencia a su vez exaltada por Danto, quien plantea una filosofía del arte teorizada desde la línea hegeliana, en donde habría más bien una disolución del arte. Por ello, encontramos dos maneras de pensar el arte vigente hasta nuestros días y sobre el cual Deleuze sigue combatiendo en su último libro *¿Qué es la filosofía?* (en compañía de Guattari). Lo cual nos permite hacer un bucle sobre su pensamiento y escuchar lo siguiente en las últimas páginas de este libro, en donde indica que:

La vejez es esta fatiga misma: entonces, o bien es una caída en el caos mental, fuera del plano de composición, o bien es un repliegue sobre opiniones establecidas, tópicos que ponen de manifiesto que un artista ya no tiene nada que decir, puesto que ya no es capaz de crear sensaciones nuevas, que ya no sabe cómo conservar, contemplar, contraer.<sup>3</sup>

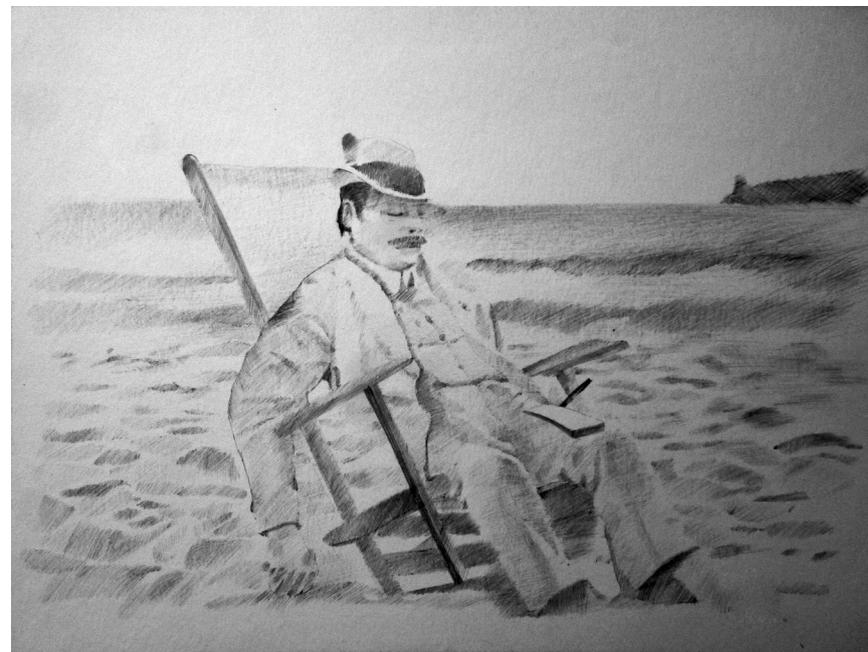
Me interesa enfatizar la segunda parte de este argumento, es decir, en un arte que se hunde en las opiniones, que es otra manera de decir: un arte que se aleja del acto creador, y, más bien, se nutre de elementos cotidianos, pues considera que éstos son suficientes para hacer arte. Una vejez que evacua cualquier posibilidad de pensamiento. Ahora bien, bajo esta óptica, podríamos decir que el *pop art* no devino viejo, sino que nació viejo, como un arte que desde el principio no tuvo nada que decir. Por esto, ese fragmento de *Proust y los signos* sería la punta de lanza de una estética claramente distinta de la tendencia de su época.

### 1. De los signos materiales a los signos inmateriales

Para pensar esta concepción del artista viejo en la estética deleuziana debemos volvernos a su arquitectura de los signos, constituida en varios niveles, y en profunda consonancia con la estética proustiana. De antemano, debemos recordar –bajo la perspectiva espinosista–, que los signos del mundo son ante

<sup>3</sup> Deleuze, Gilles, *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 215.

todo opacos, por lo cual, un cierto conocimiento racional implica adiestrarse y aprender a descifrarlos. Ahora bien, Deleuze aplica esto a su lectura de Proust, lo cual lo lleva a moverse por círculos de signos que condensan la obra completa de *En busca del tiempo perdido* y le permiten evidenciar el conocimiento que paulatinamente adquiere el héroe de la novela. Así, los primeros signos son los mundanos, a través de los cuales se despliega la sociabilidad de los distintos ambientes parisinos, en tanto que pequeñas ecologías de lo social. En esa medida, los signos del salón de los Guermantes se diferencian de aquellos elaborados y expuestos en el salón de los Verdurin. En cada uno de ellos, un movimiento del cuerpo, una alteración de la comisura de labios, una mirada hacia uno u otro lado tiene significaciones distintas. Esta lectura hieroglífica de lo social permitirá estar alerta y reconocer si uno ha sido aceptado o rechazado en estos ecosistemas, en estos universos etológicos. En un segundo momento, los signos amorosos que con su gran proliferación nos hacen deslizarnos hacia los celos, terreno donde habitan los signos más intensos. En la concepción proustiana, estos son la razón misma del amor, es por eso que tanto Swann como el narrador viven intensamente a través de ellos. El primero con Odette, el segundo con Albertina. Los signos amorosos proyectan la narrativa misma de la novela, al punto que los que signos que encontramos en el primer libro, *Por el camino de Swann*, permiten avizorar esos que encontraremos en *La prisionera*: la intensidad sensible de un signo que, al no golpear de manera violenta con su presencia, habría que inventarlo en un universo imaginario para poder vivir bajo su fuerza. En un tercer momento, los signos sensibles: la imagen de una ciudad, el sonido de unos pasos en los adoquines, la sombra al final de boulevard, el replicar de las campanas, el olor del té, el sabor de la *madeleine*. Estos serían los signos más materiales de todos, sin embargo, nos invaden con un aire de eternidad. Por último, Deleuze nos recuerda los signos del arte. Es con éstos que se genera una gran transformación: pasamos de signos ligados a los objetos o a los sentimientos a unos signos completamente desmaterializados.



Gustav von Aschenbach, de Roger Pincay  
Bolígrafo sobre papel de bambú, 40 x 30 cms

Si los tres primeros son signos opacos, con los signos del arte se manifiesta lo espiritual y el signo pierde su materialidad. Es en este punto donde se centra nuestra reflexión, pues Deleuze nos va a decir que es con los signos del arte que se hace manifiesta la diferencia. Es decir, habría una subjetividad, pero no tiene nada que ver con la vida privada, sino con la manera en que la mónada tiene una perspectiva del mundo. En esa medida, con el arte tenemos acceso a la manera como el mundo se presenta a alguien y cómo, a través de este, podemos entablar una relación intersubjetiva. Es particular pensar este problema de ese modo, puesto que, si bien Kant pensaba el juicio estético puro como válido para todos por la participación en el “sentido común” que permitía la comunicación entre los humanos, con Deleuze el problema se transforma. Ahora la intersubjetividad se da por la posibilidad de hacer visible

un punto de vista del mundo o, bien, un pliegue del mundo que no depende de mi mirada, sino de la manera como el mundo se me presenta y cómo yo logro hacerlo visible. En el caso de Kant habría una especie de homogeneidad que permite hablar de una mirada humana y de lo bello como valor colectivo, mientras que, bajo la perspectiva de Deleuze y Proust, lo que se expresa es la diferencia, la presencia del Ser, que sólo por el estilo se visibiliza. Así, la esencia es el momento en el cual nace el tiempo y ese nacimiento del tiempo sólo se manifiesta a través de las miradas singulares del arte. Por esto mismo, Deleuze dirá que diferencia y repetición no son opuestos sino expresiones de la esencia, ya que la diferencia se manifiesta a través de los distintos estilos del arte, que sólo logran presentarse por la repetición. Por eso, la prueba de que un artista envejece no proviene de la repetición, sino del hecho que, en vez de hacer visibles estos signos desmaterializados, se contenta con los otros signos, al considerar que ellos son suficientes para producir arte. En otros términos, se contenta con los signos de la vida, sin pensar que el trabajo del arte es justamente realizar signos desmaterializados. Los primeros se vinculan a los objetos y a los sentimientos cotidianos; por eso, cuando el arte se queda en este nivel, deja de lado su función primordial, la cual consiste en la desmaterialización de los signos para ponernos en contacto con lo espiritual. El resultado es un arte que se fusiona con la vida, como bien lo veíamos en los enunciados proclamados por Danto y las derivas subsiguientes. Mientras que el acto creador sería justamente lo contrario, sobrepasar ese umbral para producir instantes de eternidad, logrados por estos signos desmaterializados.

Por eso, el artista que se repite no es un artista viejo, sino más bien aquel que actualiza la esencia, que trabaja en la interacción que se genera entre la diferencia y la repetición, o como se dice a propósito de un estilo: lo mismo, pero diferente. Escuchemos a Deleuze quien señala:

El artista que envejece da confianza a la vida, a la «belleza de la vida», pero él no genera más que sucedáneos de eso que constituye el arte, repeticiones devenidas mecánicas puesto que ellas son exteriores, diferencias fijas que recaen en una materia que ellas no saben más volver ligera y espiritual. La vida no tiene las dos potencias del arte.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, op. cit., p. 63

Esas dos potencias son la diferencia y la repetición de las que hablábamos antes. En esta cita vemos cómo Deleuze busca separar radicalmente el arte de la vida cotidiana, lo que implica que el artista viejo es justamente aquel que pierde su “oficio” y se dedica a trasladar esa materia, sin espiritualizarla, a su obra. ¿Es un acto de pereza? ¿Es una visión conservadora que se maravilla con el mundo y por tanto pierde todo el esfuerzo del arte, o abandona el aprendizaje de los signos? El viejo, en este caso, es aquel que no se esfuerza más, que mezcla y confunde todos los signos, para asumir una repetición desastrosa para el arte, aquella que tiene que ver con el reflejo o con la mimesis.

Así, envejecer no se vincula con la repetición, sino con el traslado de una materia no tratada, que convertiría al arte en algo completamente material y ajeno a su intención desmaterializadora. Envejecer en el arte sería entonces desaprender los signos para confundir obra de arte y vida, algo que en todo caso es muy distinto al interés nietzscheano de un arte que potencia la vida. Es en este contexto que recordamos al artista Bergotte de Proust, quien muere minutos después de ver la pintura de Vermeer, *Vista de Delf*. Esto nos lleva a especular entre, de un lado, la obra de Bergotte, de la que el narrador ya está decepcionado y, por otro lado, la presencia de la pintura del artista flamenco. ¿La muerte en el museo como muestra del fracaso frente a los signos del arte que el mismo Bergotte no llegó a alcanzar? ¿Contrasta así Proust dos aproximaciones al arte? También en *La muerte en Venecia* de Thomas Mann y en la relectura cinematográfica de Luchino Visconti, encontramos al artista viejo, Gustav von Aschenbach. En este caso, él reconoce la belleza en ese adolescente, Tadzio, a quien encuentra en la playa y con quien se obsesiona. Esta obsesión no es necesariamente de orden sexual, sino más bien de orden estético: él ve allí la belleza encarnada, que por su parte él nunca logró en su obra. Así, al final de su vida, Aschenbach reconoce su imposibilidad frente a los signos del arte y la repetición. Lo cual nos lleva a recordar cómo para Deleuze repetir es la vía para salir de la representación y confrontarnos con los signos del arte: signos en estado puro, en tanto no dependen de la materialidad del objeto.

## 2. El arte y la vida en la obra de Andy Warhol

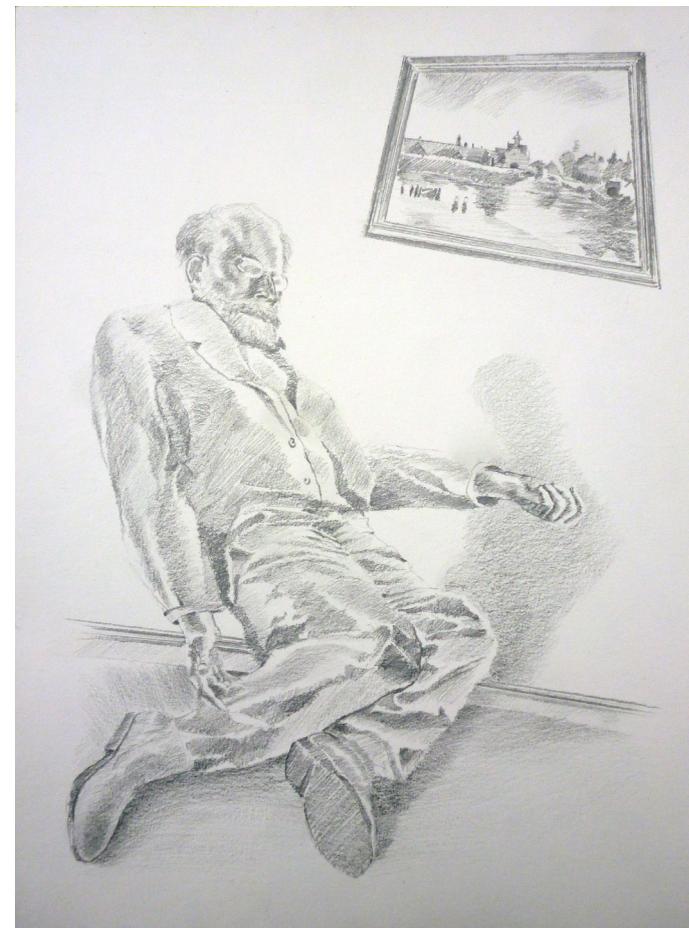
Deleuze genera una postura frente al arte: es él quien nos da acceso al Ser, al mundo, en tanto que esencia. Varios elementos se unen aquí: valorar la repetición como expresión de la diferencia, marcar claramente el lugar del arte y no mezclarlo con otras formas sensibles, en fin, entender el arte como un medio de acceder a lo eterno. En esa medida, podríamos decir que Deleuze parte de la separación kantiana de las facultades, para constituir una estética totalmente alterada por la presencia de Nietzsche y Proust. A esto se une el abandono definitivo del hilemorfismo presente en Kant, y totalmente ausente en el propio Deleuze gracias a la presencia de la modulación simondoniana.

Es en este punto que yo quiero invitarlos a fabular, pues, aunque Deleuze no lo dice en ningún lado, a mí me parece que esa figura del artista viejo que considera que simplemente hay que exponer la belleza de lo real, arranca con Duchamp y se concreta en el *pop art*, en particular con la figura de Andy Warhol. En ese sentido, se abren dos vías teóricas para el arte en el mismo año, e inscritas a dos eventos de escritura: la primera edición de *Proust y los signos* y el artículo de Arthur Danto *The Artworld*,<sup>5</sup> inspirado en el encuentro con *Brillo Box*, de Warhol. Si retomamos los elementos fundamentales de este artículo, debemos darle un primer mérito: él busca sacar al arte de la teoría mimética socrática –aspecto que no es novedoso ya que desde hacía un buen tiempo los artistas habían fracturado esta supuesta relación, y sin embargo, en el mundo de la teoría del arte ella seguía teniendo mucho peso, así como lo sigue teniendo aún hoy en el “sentido común”. Ahora bien, en el caso de Danto, existe un interés bien particular: validar el hacer del *pop art*, el cual sin el desmonte de la teoría mimética no tendría cabida. Este desplazamiento permite a Danto elaborar una filosofía del arte para mediar en la inevitable confusión entre objetos de la vida cotidiana y obras artísticas. Él lo expone del siguiente modo: “Ver alguna cosa como arte requiere algo que el ojo no puede percibir –una atmósfera de teoría artística, un acontecimiento de la historia del arte: *un mundo del arte*”.<sup>6</sup> En este pequeño fragmento Danto asienta la

<sup>5</sup> Cf. Danton, Arthur, “The Artworld”, en *The Journal of Philosophy*, Vol. 61, n° 19, 1964, pp. 571-584.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 580.

teoría que dará todo el vuelo al *pop art*, sin la cual este corría el peligro justamente de confundirse con lo cotidiano, pues su gesto artístico era retomar este universo a veces con una pequeña alteración o de manera exactamente igual.



La muerte de Bergotte, de Roger Pincay  
Grafito sobre papel de bambú, 40 x 30 cms

Es así como Danto refuerza el brazo estético de la filosofía analítica: para poder diferenciar las obras de arte de la vida cotidiana es necesario conocer el mundo del arte. De ahí, una paradoja: si el *pop art* se hace en contraposición a las “verdades” de las vanguardias y termina por utilizar, a la manera de Duchamp, los elementos de la vida cotidiana para inscribirlos en el arte, sin embargo, es necesario conocer la teoría del arte y la historia del arte para poder entender y valorar este gesto en tanto que fenómeno artístico. Para Danto es sólo desde la teoría que se valida la singularidad del arte, terreno en el cual, según su perspectiva, la estética es ya insuficiente. Esta intención está inscrita en un contexto que vale la pena recordar: en primer lugar, el mundo del arte mueve su eje de París a Nueva York. En este cambio tuvo una influencia considerable el crítico Greenberg, quien posiciona el expresionismo abstracto como uno de los fenómenos más importantes del arte y deja en segundo plano el realismo (al estilo Hopper). En segundo lugar, esto se conjuga, según Danto, con el fin de las “verdades” enunciadas por cada una de las vanguardias, pues cada una de ellas se consideraba más válida que la precedente y se enunciaba como la “verdad” del arte. Así, el expresionismo abstracto sería la última de las “verdades”, lo cual coincide con el fin del arte en la medida en que se agota un discurso ligado a los valores kantianos, que dejaban de lado el carácter utilitario del arte. Este límite de la estética que avizora Danto se funda en la materia misma del *pop art*, el cual recoge signos ya instalados en el imaginario de su posible público para venderlos como obras de arte. De este modo, se ahorra todo el proceso de instauración de los signos artísticos y, más bien, aprovecha todo aquello que el mercado habría conquistado en la *psique* de los individuos, por eso es la materialidad absoluta. En tercer lugar, Danto abre el camino al pensamiento hegeliano y a su fin del arte, pues no sólo el valor utilitario es refutable con el *pop art*, sino también la idea de consenso universal proclamada por Kant. De este modo, pareciera que el gran crítico Greenberg y el expresionismo abstracto que él puso en el centro se hubieran agotado, puesto que el arte deja de ser, según Danto, un discurso universal y eterno, para más bien estar determinado por las teorías del arte. Él reconoce así en el crítico estadounidense una visión centralista y unificadora que resulta completamente insuficiente para pensar las nuevas tendencias que, a pesar de exponerse en lugares improvisados, requieren de la filosofía para su comprensión.

Es sobre estos elementos que se instaura nuestra fábula: considerar que Deleuze tiene una fuerte crítica a esta manera de concebir el arte y a la confusión de signos presente en el *pop art*. Para reforzar nuestros argumentos vale recordar las lecciones de Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama*,<sup>7</sup> donde él se pregunta por qué Greenberg y Fried llaman el espacio del expresionismo abstracto un espacio “puramente óptico”, y responde que oponen este espacio a un espacio pictórico llamado “clásico”. Pues, entre otros, es con el expresionismo abstracto que Deleuze elabora el concepto de lo háptico, referido a la pintura. Es así como Pollock le permite reconocer espacios lisos, para nada homogéneos, vinculados a una modificación sensorial, estética, en donde el ojo se torna táctil. Esta perspectiva, presente ya en Worringer, es reelaborada por Deleuze con el expresionismo abstracto para constituir un concepto filosófico. Ahora bien, cuando Danto elabora su término *Artworld*, no sólo abre una línea en la teoría del arte que por su parte retoma Dickie cuando habla de la institucionalidad que rodea el acto creativo, sino que nos propone pensar el giro que se produce con la llegada del *pop art*, en tanto que la pregunta del arte deja de ser ontológica para convertirse en un problema de extensión del arte. Es decir, si hasta el expresionismo abstracto la pregunta es “¿qué es arte?”, a partir del *pop art* el problema será “¿qué diferencia el arte de la vida cotidiana?” En otros términos, es el fin del meta-relato del arte en donde cada nueva tendencia artística proclamaba su verdad a la pregunta por el estatuto mismo del arte. Si desde la perspectiva dantoniana esta transformación es clara y necesita de la teoría y el mundo del arte para validar aquello que llamamos arte, desde la visión deleuziana no es una cuestión de teoría, ya que el arte trabaja con los signos que indicábamos previamente, para producir perceptos y afectos tal y como lo indican Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* Para Danto, el *pop art* lograba la soñada “libertad” de la que hablaba el marxismo, no tanto por medio de la industrialización y la liberación del trabajo, como por la multiplicidad de estilos a la manera como lo hizo Warhol. Por el contrario, la “libertad” de la que habla Deleuze tiene que ver más con escapar a lo material, con salir del tiempo cronológico, para elaborar signos que perduren

7 Cf. Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, trad. y notas Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 113.

en el tiempo y que, en fin, conserven la vida en la obra de arte. En el caso de Danto, su libertad está totalmente inscrita en el presente, en un artista que liga el arte a lo comercial, que se hace para vender, como bien lo denunciaron en su momento Adorno y Horkheimer con el término de “industrias culturales”. Mientras que en Deleuze esa libertad no tiene que ver con el presente, sino con instantes de eternidad. Una eternidad que no es para nada platónica, sino que alude a la conservación de un conjunto de signos ajenos a los objetos y a los sujetos. Eso que ya Nietzsche había denominado una Idea en Arte, “una preparación para el arte, desaparecida”,<sup>8</sup> en oposición a la improvisación que, por muy buena que sea, necesita del artista para existir y se evapora luego de la finalización de su ejecución.

Esto nos lleva a nuestro último punto: entender que esa construcción que propone Deleuze del artista viejo es una combinación de Nietzsche y Proust. Es decir, habría dos figuras distintas del artista viejo. La primera es aquella que simplemente inscribe su arte con los signos materiales del mundo y la segunda trabaja en la repetición y la diferencia para lograr Ideas del arte. En lo anterior, hemos precisado el rol del escritor de *A la búsqueda del tiempo perdido*. Indiquemos ahora el aporte de Nietzsche.

### 3. Arte y filosofía: la conservación de la vida

Para continuar nuestra argumentación sobre el artista viejo en tanto repetición y diferencia, como lo concebían Deleuze y Nietzsche, citemos *in extenso* el aforismo 208, “El libro se convierte casi en un hombre”, de *Humano, demasiado humano*:

Para todo escritor es una sorpresa siempre nueva que su libro, en cuanto separado de él, continúe viviendo con vida propia: esto le enoja como si una parte de un insecto se separase y en lo sucesivo, se fuese siguiendo su propio camino. Tal vez lo olvide casi por completo, tal vez se eleve por encima de las concepciones que depositó en él, tal vez incluso no vuelva a oír más de él y pierda ese impulso con que volaba cuando concebía el

<sup>8</sup> Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, trad. Carlos Vergara, Buenos Aires, Edaf, 2019, p. 155.

libro; sin embargo, el libro busca lectores, inflama existencias, proporciona felicidad, espanto, engendra nuevas obras, se convierte en alma de principios y de acciones; en una palabra: vive como un ser dotado de espíritu y alma, y, sin embargo, no es un hombre. El destino más afortunado le ha tocado en suerte al autor cuando, siendo viejo, pueda decir que todo lo que en él había de ideas y de sentimientos creadores de vida, fortalecedores, edificantes, esclarecedores, vive aún en sus obras, y que él mismo ya no es más que la ceniza gris, mientras que el fuego se ha conservado y se ha propagado por todas partes. Ahora bien: si se considera que toda acción humana, y no solamente un libro, se convierte en cierto modo en motivo de otras acciones, decisiones, pensamientos, y que todo lo que se hace se enlaza indisolublemente con lo que se hará, reconoceremos la verdadera *inmortalidad* que existe, la del movimiento: lo que una vez ha sido puesto en movimiento está en la cadena total de todo el ser, como un insecto en el ámbar, encerrado y eternizado.<sup>9</sup>

En esta cita hay muchos elementos. Empecemos por el más directo para nuestro tema: el artista viejo es aquél que toma consciencia de la inmortalidad de su obra, producida a través de esos signos del arte que escapan al transcurrir del tiempo y se eternizan. Si bien el artista viejo reconoce su propia disolución, sin embargo, él perdura, pues su vida se eterniza en la Idea artística. En este caso, ya no importa la desaparición del humano, él sólo es el medio material para alcanzar lo inmaterial. Vemos aquí una repetición fundamental para el proceso mismo del arte: éste se reconoce en las Ideas que se perpetúan, que se conservan y que en ningún caso son equiparables a la volatilidad de la improvisación. Se reconoce una Idea en arte porque ella puede existir sin el humano que la produjo. Así, nos encontramos con la vitalidad de lo espiritual, el destello que deja un cuerpo al pasar. Por eso, en esta imagen propuesta por Nietzsche se visibiliza la fuerza del arte: una obra que vuela, que escapa a la mirada de su creador, que incluso nunca sabrá más de ella. Un libro, una pieza musical, una obra filmica vuelan como la mariposa de Edward Lorenz y transforman el mundo a su paso. Quisiera exaltar también ese sentimiento paradójico entre la vida humana que se agota por la vejez del artista y la frescura de la Idea en arte: un placer de lo logrado que se combina con el espanto de su propia desaparición.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 157.

Pero sigamos con este vínculo entre Nietzsche y Deleuze, por medio del aforismo 209 intitulado “Alegría de la vejez”, en donde el autor de *Humano, demasiado humano* nos dice:

El pensador, y lo mismo el artista, que ha asegurado lo mejor de sí mismo en sus obras, siente una alegría casi maligna cuando ve cómo su cuerpo y su espíritu son quebrantados y destruidos lentamente por la acción del tiempo, como si desde un rincón viese a un ladrón forzar su caja de caudales, sabiendo, él, que está vacía y que todos sus tesoros están a salvo.<sup>10</sup>

En este caso, el artista viejo, es aquel que sabe conservar la diferencia, su singularidad, por la cual se inventa un tiempo que lo salve de la corrupción que destruye lo cotidiano, en tanto que hábitos del presente. El artista viejo entendido de este modo siente que la vida continúa en esta diferencia que adquiere vida propia. Para terminar, podemos decir que Deleuze prosigue con una estética y, por eso, en *¿Qué es la filosofía?*, insiste en la singularidad del arte que no produce conceptos, sino perceptos y afectos. El arte retoma el lamento de los cuerpos y no cesa de transformarlos. De modo que, bajo la óptica de lo trágico, Deleuze reconoce un arte universal, que no actúa con la memoria o las historias particulares, sino que tiene pretensiones universales y es “interesado”, ya que, como lo indicábamos antes parafraseando a Nietzsche, el arte tiene una utilidad: elevar la potencia de la vida. Todo esto es bien distinto de la teoría del arte de Danto que propone un arte conceptual y se burla irónicamente de Greenberg quien pensaba que el arte debe hablar a todos los tiempos. Así, el artista viejo deleuziano no es aquel que se enamora de lo cotidiano, sino el que repite, el que elabora un estilo, marcado por las diferencias. Pero también es aquel que, según Nietzsche, reconoce que su cuerpo se disuelve en partículas que entran en nuevas composiciones de la materia, mientras que sus ideas artísticas se conservan. En fin, un artista viejo tal y como nos interesa aquí, es aquel que se siente salvado por la repetición que vendrá después de él, que reconoce que su vida valió la pena, pues compuso melodías para el mundo que continuarán al margen de su cuerpo y de cualquier materialidad. Un artista viejo, en sentido deleuziano y nietzscheano, no es aquel que se deleita en una

cotidianidad humanizada y la introduce en el arte, sino aquel que reconoce las fuerzas del mundo y las conserva en la obra, que siente que ellas tienen más vida que su limitada temporalidad. En este artista viejo nos reencontramos con Dionisos, con el *nous* de Anaxágoras, con una de las fuerzas más potentes: lo informe, el Caos, en tanto que presencia misma en la que finalmente este artista viejo se hundirá y desaparecerá.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 158.



## VIOLENCIA EN DIFERENCIA Y REPETICIÓN

GERMAN E. DI IORIO

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

**E**ste trabajo explora la importancia de la violencia en la ontología de *Diferencia y repetición* de Gilles Deleuze. Para esto se desarrolla, en primer lugar, la necesidad de tal concepto: por un lado, reconstruyendo el gran peligro que Deleuze señala respecto de afirmar la diferencia por fuera de la agresividad del pensamiento; por el otro, mostrando la crueldad intrínseca de la determinación de la diferencia por la que él se distancia de las representaciones indeterminadas de ésta. Luego, retomamos la incidencia de Nietzsche en la filosofía deleuziana a propósito de nuestro tópico. Una vez articulado ese marco, se expone la teoría diferencial de las facultades, momento de *Diferencia y repetición* en el que la violencia que nos fuerza a pensar tiene su aparición capital. Por último, explicamos en qué sentido el empirismo trascendental requiere de un ejercicio trascendente de las facultades. Nuestra hipótesis al respecto es que lo que hace que ese ejercicio no sea empírico son las múltiples violencias que experimenta cada facultad cuando la diferencia la atraviesa.

### Las representaciones del alma bella

En el “Prefacio” de *Diferencia y repetición* Deleuze sostiene que “en el origen de este libro hay dos direcciones de investigación”,<sup>1</sup> siendo la primera –y la que nos interesa explorar en este escrito– la de un concepto de diferencia sin negación. Esto implica que el pensamiento no debe tomar la identidad como

<sup>1</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 16. En adelante se citará esta obra en la paginación de la versión francesa original, seguida de la paginación en su edición española, de la siguiente manera: DR 2/16.

fundamento, pues de esa forma la diferencia se ve reducida a la negatividad de la oposición o a la de la contradicción. Tal como Deleuze muestra en el primer capítulo del libro, “La diferencia en sí misma”, lo ambicioso de ese proyecto de investigación recae en que, justamente, la mayor parte de la tradición filosófica ha pensado la diferencia desde la identidad conceptual, siendo aquella mediada por la representación (finita o infinita). Es decir, el desafío que aquí nos propone la filosofía deleuziana es el de pasar de representar la diferencia del concepto en general, a pensar un concepto de diferencia en sí: la diferencia afirmativa que para Deleuze está presupuesta en los movimientos negativos de la oposición y la contradicción.

Ahora bien, el planteo deleuziano no conlleva una subestimación o un menosprecio por la tradición. Si en ella se ha representado la diferencia desde la identidad ha sido porque, liberada de la negatividad que la determina, aquella entraña una serie de riesgos significativos. En ese sentido, Deleuze nos advierte que el mayor peligro que hay en relación a trabajar sin esas mediaciones es el de caer en las representaciones del alma bella (*belle-âme*), donde las diferencias puras (*i.e.*, sin negatividad) pasan a ser “nada más que diferencias, conciliables y federables, lejos de las luchas sangrientas”.<sup>2</sup> El gran peligro con tales representaciones es que parecen haberse liberado de la identidad e independizado de la negatividad, pero su afirmación de la diferencia es en favor de una negación de la violencia y de la conservación de una identidad impoluta. Se termina, entonces, por relativizar la diferencia, en tanto se pretende que ésta sea indeterminada. “Somos diferentes, pero no opuestos...”, dice el alma bella mientras se presenta como amiga del pensar diferencial, a la vez que acaba por bloquearlo y mitigarlo a un calducho indiferenciado. Por lo tanto, resulta de vital importancia para una filosofía de la diferencia como la deleuziana evitar que las diferencias puras sean reducidas a *nada más que diferencias*.

Enfocándonos en uno de los registros del problema, podemos decir que lo que se despliega con las representaciones del alma bella es un dispositivo que aplana las diferencias metafísico-políticas frente a una libertad

<sup>2</sup> *Ibidem*. Traducción levemente modificada.

de comercio donde ya no existen la oposición o la contradicción, pero porque nos conciliamos y federamos pacíficamente en tanto consumidores. Si en ese espacio una infinidad de “diferencias” son toleradas es porque son asimiladas a la diversa e indeterminada oferta del mercado. Además, todo conflicto es reducido a la retórica del malentendido, donde cualquier choque de fuerzas puede ser solventado si hay buena voluntad, y donde la paz es asequible si se la desea lo suficiente.<sup>3</sup>

Es cierto que las representaciones del alma bella también tienen su respectivo lugar de problematización en las filosofías que conservan la identidad y dependen de la negatividad, como la hegeliana. No obstante, la dificultad es más desafiante y compete más íntimamente a los pensamientos propios de la época del “anti-hegelianismo generalizado”.<sup>4</sup> En efecto, si aquellas representaciones son el peligro más grande en relación a las diferencias puras, no lo es sólo por las consecuencias que mencionamos antes, sino también por el riesgo que corren las filosofías de la diferencia de aparecer como una nueva figura del alma bella. De ignorarse una serie de reparos metafísico-políticos, el pensamiento diferencial puede amalgamarse con comodidad a esas representaciones indiferenciadas. Incluso, gran parte de la desconfianza que hay sobre esos pensamientos de la segunda mitad del siglo XX recae en la convicción de que la afirmación de la diferencia por fuera de la determinación negativa acaba por ser una indeterminación estéril para comprender las

<sup>3</sup> Por eso James Williams sostiene que el alma bella es una combinación entre una determinación fatalista y un romanticismo indiscriminado, de modo que todo acontecimiento sería inevitable, pero igualmente bello si así yo lo quiero (*Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2003, p. 29).

<sup>4</sup> DR 1/15. Para un análisis del alma bella en Deleuze a partir de Hegel y en relación a Whitehead, cf. Duvernoy, Russell, “Deleuze, Whitehead, and the «Beautiful Soul»”, en *Deleuze and Guattari Studies*, Vol. 13, N 2, 2019, pp. 163-185. Es pertinente aclarar que las singularidades que reclama la filosofía deleuziana son anti-generalidades, por lo que un anti-hegelianismo *generalizado* no se adecúa a esta exigencia del pensamiento diferencial. Esto nos indica que la relación entre Hegel y Deleuze no se debe reducir a un enfrentamiento oposicional. Cf. Ferreyra, Julián, “La lógica del concepto como lógica del sentido, una aproximación desde Gilles Deleuze y G. W. F. Hegel”, en *Observaciones Filosóficas* [En línea], n° 20, 2015 (Consultado el 1 de septiembre de 2020. URL: [https://www.academia.edu/15232876/La\\_l%C3%B3gica\\_del\\_concepto\\_como\\_l%C3%B3gica\\_del\\_sentido](https://www.academia.edu/15232876/La_l%C3%B3gica_del_concepto_como_l%C3%B3gica_del_sentido)); y Smith, Daniel “Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n° 10, 2019, pp. 40-65.

contradicciones sangrientas y las luchas ineluctables.<sup>5</sup>

Sin embargo, Deleuze sostiene que su filosofía quebranta las representaciones del alma bella. No sólo porque busca romper con toda representación, sino más concretamente porque la afirmación de la diferencia que despliega implica una instancia en la que “todo pensamiento deviene una agresión”.<sup>6</sup> Así, la diferencia pura no significa una pureza indeterminada, sino que está plegada en una violenta determinación. Es esa violencia como carácter dinámico de su filosofía aquello por lo que, según buscamos mostrar, ésta no se deja diluir en las posturas de la indiferencia.

### La crueldad de la determinación

La cuestión de la violencia es retomada en la primera sección de “La diferencia en sí misma”. Allí Deleuze comienza distinguiendo dos modos de la indiferencia: “el abismo indiferenciado, la nada negra, el animal indeterminado en el cual todo está disuelto —pero también la nada blanca, la superficie de calma recuperada en la que flotan determinaciones no ligadas, como miembros dispersos, cabeza sin cuello, brazo sin hombro, ojos sin frente”.<sup>7</sup> Mientras que la nada negra es totalmente indiferenciada, la nada blanca lo es en la relación de sus determinaciones. La diferencia deleuziana no es un intermedio entre esos dos modos de la indiferencia (el pasaje de lo negro a lo blanco), sino el único extremo, “ese estado en el cual puede hablarse de LA determinación”.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Cf. DR 74 y ss./95 y ss. Este riesgo de ser consumidas por ese tipo de lecturas acríticas y presuntamente apolíticas es algo que hoy en día podemos confirmar que ha tenido lugar —en Deleuze, pero también en sus contemporáneos, como Michel Foucault y Jacques Derrida, a pesar de que tengan otra concepción de la diferencia. En cuanto a Deleuze, tal es el diagnóstico del que parte Andrew Culp, con el que fundamenta la necesidad de una interpretación menos vitalista y más apocalíptica (*Dark Deleuze*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2016). La crítica de Culp a la romantización de la vida ha sido indispensable para este escrito.

<sup>6</sup> DR 3/17. Traducción levemente modificada.

<sup>7</sup> DR 43/61.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

No obstante, ese momento preciso de la diferencia guarda una relación esencial con aquella animalidad indeterminada de la nada negra.<sup>9</sup> Dicho de forma breve,<sup>10</sup> la diferencia es el resultado del proceso en el que el fondo indiferenciado sube a la superficie y, a la vez que se mantiene informe, disuelve todas las formas y figuras identitarias, produciendo una nueva determinación. Debido a este devenir, se relacionan sin oponerse ni contradecirse —pues no hay identidad desde la que podrían hacerlo— lo indeterminado con la determinación. Como un relámpago que acontece en el medio de la noche, la determinación se distingue del fondo, pero éste en su profunda oscuridad no se distingue de aquella. Si quisiéramos comprender este proceso desde el lenguaje identitario “[s]e diría que el fondo sube a la superficie sin dejar de ser fondo”.<sup>11</sup> Pero hablando con precisión, lo que ocurre es que el fondo ha devenido “sin fondo” oscuro-distinto, dejando de ser un puro indeterminado al estar cargado de diferencias irrepresentables.<sup>12</sup> En ese sentido, la diferencia no es algo dado, sino que ella se hace a partir de esta determinación.

La “diferencia” entre objetos que se distinguen mutuamente sólo es empírica, ya que resulta de determinaciones extrínsecas que presuponen la identidad de ellos por separado. Pero tal como estamos explicando, cuando la determinación es interna, la distinción es *unilateral*. Nos dice Deleuze que “[h]ay algo cruel, y aun monstruoso, de una y otra parte, en esa lucha contra un adversario inasible, donde lo distinguido se opone a algo que no puede distinguirse de él, y que continúa casándose con lo

<sup>9</sup> Aunque no podamos desarrollarlo aquí, la diferencia también guarda una relación fundamental con la nada blanca. Cf. Rodríguez, Luca, “Gilles Deleuze, el *Ungrund* en lengua francesa” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n° 8, 2018, p. 185-207. Esperamos poder desarrollar las implicancias metafísico-políticas de esta distinción de nadas en un posterior escrito.

<sup>10</sup> No abordamos en este trabajo el tercer valor descubierto por Kant, lo determinable, gracias al cual se relacionan lo indeterminado con la determinación. Por otro lado, la explicación más detallada de la determinación ideal de la diferencia está expuesta en el cuarto capítulo de *Diferencia y repetición*, “Síntesis ideal de la diferencia” (DR 221-228/260-269). Para un análisis pormenorizado del uso que Deleuze hace del cálculo diferencial en esta sección, cf. Santaya, Gonzalo, “El cálculo diferencial en la filosofía de la diferencia: la Idea” en *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, pp. 155-217.

<sup>11</sup> DR 43/61. Énfasis añadido.

<sup>12</sup> Por eso es que en la conclusión Deleuze nos dice que “[l]a ilusión límite, la ilusión exterior de la representación, que resulta de todas las ilusiones internas, es que el sin fondo sea sin diferencia, cuando él la hormiguea [*alors qu'il en fourmille*]” (DR 355/409. Traducción levemente modificada).

que se divorcia de él”.<sup>13</sup> Por lo tanto, “hacer la diferencia” consiste en un proceso de determinación afirmativa, sin identidad ni negatividad, pero sólo en la medida en que, por la naturaleza aberrante del movimiento, se da una lucha de extrema violencia ontológica. Mientras algo más se distingue de ese sin fondo, más violentamente participa de él, ya que al no poder desembarazarse de lo indeterminado, la determinación se torna más forzada. El abismo de la violencia diferencial gruñe y nos aprisiona bestialmente sin descanso, con sus garras y colmillos.

De este modo, se entiende por qué la afirmación de la diferencia se convierte en una agresión: es un pensamiento (determinación) de lo que resta impensable (indeterminado). Hay que portar en sí eso que es, al mismo tiempo, lo radicalmente ajeno y aquello de lo que no nos podemos distinguir totalmente. A partir de tal acontecimiento desesperante, necesariamente las representaciones del alma bella sucumben, pues la crueldad diferencial del sin fondo las destruye disolviéndolas. En efecto, cuando el fondo adquiere una existencia autónoma “la forma que se refleja en ese fondo ya no es más una forma, sino una línea abstracta que actúa directamente sobre el alma”.<sup>14</sup>

Por todo ello es que, tal como sostiene Deleuze, “[e]sta diferencia, o LA determinación, es también la crueldad”.<sup>15</sup> Dado este marco conceptual, el alma bella, que se queda en la recta naturaleza del pensamiento donde el mayor conflicto es el malentendido, no puede experimentar esta diferencia propiamente monstruosa. Además, esto trae a colación las motivaciones morales que hay detrás del alma bella cuando busca resistirse a la determinación. “No debemos asombrarnos, afirma Deleuze, de que la diferencia parezca maldita, que sea la falta o el pecado, la figura del Mal prometida a la expiación. No hay otro pecado que el de hacer subir el fondo y disolver la forma”.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> DR 43/61. Traducción levemente modificada.

<sup>14</sup> DR 44/62.

<sup>15</sup> DR 43/61.

<sup>16</sup> DR 44/62.

## La alegre destrucción

En base a todo lo dicho, no es de extrañar que Nietzsche, el pecador *par excellence*, sea el filósofo que Deleuze más retoma al momento de desarrollar el elemento destructivo del pensamiento, gracias al cual se rechaza la alternativa entre una afirmación indeterminada de la diferencia y una determinación negativa de ella. Si bien existen lecturas de la filosofía del martillo que la amalgaman a las representaciones del alma bella, lo que Deleuze sostiene es que “[n]adie menos que Nietzsche puede pasar por ser un alma bella. [...]; nadie más que él posee el sentido de la crueldad, el gusto por la destrucción”.<sup>17</sup> Para argumentar esto, una primera precisión que da Deleuze en torno a la filosofía nietzscheana es que en ella “[l]a negación, tal como en un estanque, es el efecto de una afirmación demasiado fuerte, demasiado diferente”.<sup>18</sup> Esto significa que la afirmación de la diferencia no consiste en una oposición entre la afirmación y la negación (lo que presupondría una identidad), sino en una diferenciación a partir de la determinación positiva, lo que incluso produce efectos de negatividad. A contramano del resentimiento que toma la negatividad como motor del pensamiento, la de Nietzsche es una filosofía de la alegre destrucción que se abalanza hacia una afirmación agresiva de la diferencia.

<sup>17</sup> DR 75/96. El otro filósofo que se retoma en *Diferencia y repetición* para este proyecto de destrucción de las representaciones del alma bella es Marx: “Evidentemente, la filosofía de la diferencia debe temer aquí de pasar por el discurso de un alma bella: diferencias, nada más que diferencias, en una coexistencia apacible en Idea de lugares y funciones sociales... Pero el nombre de Marx basta para preservarla de ese peligro” (DR 268/312-313. Traducción levemente modificada). Por otro lado, Igor Krtolica y Guillaume Sibertin-Blanc explican en su reconstrucción del concepto de violencia en la obra de Deleuze que, para su período temprano, además de Nietzsche, el otro filósofo retomado es Spinoza. Deleuze busca distanciarse del juicio moral de la violencia, y para ello utiliza la crítica spinozista a la noción de mal y la crítica nietzscheana a la negatividad. Cf. Krtolica, Igor, y Sibertin-Blanc, Guillaume, “Deleuze, une critique de la violence”, en Milisavljevic, Vladimir y Sibertin-Blanc, Guillaume (dir.), *Deleuze et la violence*, Toulouse / Belgrade, Europhilosophie / Institut za Filozofiju i Drustvenu Teoriju, 2012, pp. 11-44.

<sup>18</sup> DR 76/98.

Más aún, el gran descubrimiento nietzscheano según Deleuze es que pensar no es una actividad innata de ninguna facultad.<sup>19</sup> Si el pensamiento es agresión, si la determinación es crueldad, entonces pensar la diferencia es algo extraordinario que sólo acontece cuando un alto grado de violencia nos fuerza a ello. Esto no es sólo una limitación de hecho (cosa que sería más sencillo de admitir), sino que corresponde de derecho a la estructura del pensamiento. Por eso Deleuze ya proponía en *Nietzsche y la filosofía* que “[d]ebe ejercerse una violencia sobre [el pensamiento] en tanto que pensamiento, una potencia (*puissance*) debe *obligarle a pensar*, debe lanzarle hacia un devenir-activo”.<sup>20</sup> Sólo en esos momentos liminales —cuando el pensamiento es poseído por una fuerza extraña y radicalmente heterogénea que no lo deja en paz— es que se va más allá de la voluntad, se piensa lo impensable y se hace la diferencia.

De esta forma, la génesis del acto de pensar o de hacer la diferencia en el pensamiento no puede estar separada de una destrucción de la imagen dogmática de éste, la que lo limita a representaciones del “sentido común”.<sup>21</sup> Es por ello que el pensamiento diferencial no puede partir de la identidad como fundamento, sino que debe hacerlo desde la diferencia misma, la que a su vez debe determinarse afirmativamente. Al igual que la nueva “imagen” del

<sup>19</sup> También encuentra esto en su lectura de Proust: “Sólo buscamos la verdad cuando estamos determinados a hacerlo en función de una situación concreta, cuando sufrimos una especie de violencia que nos empuja a esta búsqueda” (Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 24; *Proust y los signos*, trad. F. Monge, Barcelona, Anagrama, 1970, p. 25. En adelante se citará de la siguiente manera: PS 24/25).

<sup>20</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 123; *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 2016, p. 155, traducción levemente modificada. En adelante se citará de la siguiente manera: NF 123/155. Es en este sentido que para Deleuze “[e]l anti-hegelianismo atraviesa la obra de Nietzsche, como el hilo de la agresividad” (NF 9/17). Cabe recordar que Deleuze sostiene que el objetivo epocal por el que escribió *Nietzsche y la filosofía* fue distinguir al filósofo del martillo de la amalgama conceptual en la que se lo estaba leyendo, donde se privaba a su pensamiento de toda su fuerza intempestiva. Por eso es que en la conclusión afirma: “En este libro hemos intentado romper peligrosas alianzas. Hemos imaginado a Nietzsche retirando su apuesta de un juego que no es el suyo” (NF 223/275). En síntesis, Deleuze busca restituir la violencia del pensamiento nietzscheano.

<sup>21</sup> Siguiendo a Pablo Pachilla, empleamos este concepto según las tres acepciones que le otorga Deleuze: desde el primer postulado de la imagen dogmática del pensamiento, como la naturaleza del pensar (tanto como buena naturaleza del pensador, como la recta naturaleza del pensamiento); desde el segundo postulado, como la concordancia entre las facultades; y como correlato subjetivo de la objetividad del “buen sentido” (“Sentido común y buen sentido en Deleuze” en *Valenciana*, N 23, 2019, pp. 135-170).

pensamiento, cargada de determinaciones aberrantes, no se corresponde con la recta naturaleza que le atribuía el alma bella, el modo de pensarla tampoco puede corresponderse con la buena voluntad del pensador. Es imprescindible, entonces, no moralizar la actitud del alma bella (por más moral que tenga que ser su imagen dogmática del pensamiento para atribuirle esa naturaleza).<sup>22</sup> Su falsa afirmación es la forma que ha encontrado para protegerse de la subida del fondo. Y no se puede evitar este gesto desde la consciencia, pues la voluntad hará todo lo posible para eludir un enfrentamiento con eso monstruoso. Algo nos tiene que forzar a pensar esa cruel naturaleza del pensamiento, a empalmarnos en su diferencia interna. Hasta que ese acontecimiento no tenga lugar, no se produce una real afirmación de la diferencia.

### Lo que fuerza a pensar

La problemática de la violencia que obliga al pensamiento a pensar (*i.e.*, a hacer la diferencia) aparece expuesta a la mitad de “La imagen del pensamiento”, en la teoría diferencial de las facultades. Ahí Deleuze comienza retomando la distinción platónica entre las cosas que dejan al pensamiento tranquilo (porque puede reconocerlas y representarlas) de las que lo fuerzan a pensar.<sup>23</sup> La propuesta deleuziana es que el pensamiento se queda en la mera posibilidad indiferenciada en tanto no se ejerza sobre él una “violencia original” que lo lleve a producir su determinación interna. Dicha violencia consiste en que acontece algo que bajo ningún concepto debería haber podido ocurrir.<sup>24</sup> Este encuentro lleva a que el flujo normal de la experiencia se quiebre en mil pedazos. Tal como sostiene Andrew Culp, “[el] verdadero pensamiento es raro,

<sup>22</sup> Cf. NF 108-111/137-140.

<sup>23</sup> Respecto de esta distinción platónica en Deleuze, cf. Sonna, Valeria, “Platón: la imagen dogmática del pensamiento” en Schoenle, Anabella, Pachilla, Pablo y Heffesse, Solange (eds.), *Lo que fuerza a pensar: Deleuze, ontología práctica 1*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 83-95.

<sup>24</sup> En ese sentido, Levi Bryant propone una “fenomenología” del encuentro deleuziano, en tanto hay una *epojé* del flujo habitual de la conciencia. Ahora bien, esa *epojé* deleuziana no sería llevada a cabo por un sujeto trascendental, sino que es desplegada por el encuentro que me selecciona. Bryant, Levi, “Transcendental Empiricism: The Image of Thought and the «Phenomenology» of the Encounter” en *Difference and Givenness*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, pp.73-92.

doloroso, y generalmente forzado en nosotros por la brutalidad de un evento tan terrible que no puede resolverse sin la dificultad del pensamiento”.<sup>25</sup> Es a partir de ese hecho traumático, cuando fortuitamente nos encontramos con una fractura del mundo, que un movimiento real empieza a emerger. En otras palabras, el pensar efectivo sólo acontece bajo una necesidad absoluta, cuando realmente es lo único que queda por hacer. Por eso es que, tal como asegura Deleuze, “[l]o primero en el pensamiento es la fractura, la violencia, el enemigo; y nada supone la filosofía, todo parte de una misosofía”.<sup>26</sup> Esa es la instancia en la que todo pensamiento deviene agresión. Hasta entonces habitamos cómodamente entre objetos familiares.

Es esperable que nos resistamos lo máximo posible a “hacer la diferencia”, pues hemos construido un sentido y una forma de vida en torno a una imagen dogmática del pensamiento. La tentación del alma bella es, por tanto, ineludible. Pensar no depende de la voluntad ni es una actividad programable, es una pasión que se despierta a partir de un encuentro contingente e incalculable. En rigor, no importa el “objeto” con el que nos encontremos —puede incluso ser algo cotidiano, que hasta ese momento no tenía importancia—, ni tampoco incumben las “tonalidades afectivas” [*tonalités affectives*] en las que nos encontremos.<sup>27</sup> Lo que sí resulta significativo es la violencia que ese encuentro produce en la percepción. Hay algo en el mundo que nos fuerza a pensar, pero ese “algo” no puede ser reconocido.

Mientras que en el reconocimiento hay una convergencia armónica de todas las facultades en un objeto del sentido común, en el encuentro azaroso aparece algo que sólo puede ser sentido. Es una sensación, en principio, incommunicable incluso al propio sistema de facultades. La violencia es tanto la que se ejerce sobre la sensibilidad, como la incapacidad de ésta para transmitir lo que está experimentando a las demás facultades. De esta forma, la sensibilidad

<sup>25</sup> Culp, Andrew, *op. cit.*, p. 10. La traducción es nuestra. No obstante, a diferencia de Culp, consideramos que el amor puede ser tan irreconocible e incomprensible como los otros modos de violencia que describe. Es cierto que en *Proust y los signos* el amor sólo fuerza a pensar a partir de los celos, pero ese no es el único modo del encuentro amoroso que porta la violencia originaria necesaria.

<sup>26</sup> DR 181-182/215.

<sup>27</sup> Lo más probable es que esta sea una referencia a Heidegger y su concepción de la *Stimmung*.

padece un aislamiento en el que, desesperada, choca contra sus límites inmanentes; proceso sumamente doloroso, de torsiones invivibles. La violencia lleva el sistema de las facultades a un juego discordante, haciendo que el “empirismo trascendental” entre en escena.<sup>28</sup>

Si consideramos que habitualmente la sensibilidad en tanto facultad kantiana se limita a la recepción del múltiple sensible, a partir de la violencia que la fuerza fuera de sí, ella misma debe interpretar sin la mediación de la imaginación representativa lo que está teniendo lugar para producir algún sentido de ese insistente sin sentido del fondo que sube. Es así que se experimenta la monstruosa diferencia con sus crueles determinaciones. Desde el ejercicio empírico de esta facultad, donde hay un límite que regula teleológicamente toda sensación, esa diferencia es lo insensible; pero al no estar más limitada por el sentido común, experimenta ese límite inmanente. Lo insensible se dona, entonces, como lo que siempre fue: lo que sólo puede ser sentido, e incluso lo único que realmente puede ser sentido. Es lo que le concierne exclusivamente a la sensibilidad y la hace nacer en el mundo. La sensibilidad, en suma, afirma la diferencia en tanto “se eleva a un ejercicio trascendente, la enésima potencia”.<sup>29</sup>

### La violencia trascendente

Hablar de ejercicio “trascendente” luego de la filosofía kantiana es sin duda polémico. No obstante, el gesto de Deleuze al apropiarse de este concepto está lejos de ser pre-crítico. Tal como explica, “[t]rascendente no significa de ningún modo que la facultad se dirija a objetos que están fuera del mundo, sino, por el contrario, que capta (*saisit*) en el mundo lo que la concierne exclusivamente y la hace nacer al mundo”.<sup>30</sup> Es decir, en el ejercicio trascendente la facultad está separada del uso empírico y concordante, pues capta metafísicamente algo que a ella sola le compete. Ese “objeto” que capta la fuerza a una génesis de su sen-

<sup>28</sup> Es pertinente aclarar que, en *Diferencia y repetición*, este concepto aparece previamente en “La diferencia en sí misma”, luego de que Deleuze rechace, a partir de Nietzsche, la dicotomía entre una determinación negativa y una afirmación indeterminada (DR 79 y ss./101 y ss.).

<sup>29</sup> DR 182/216.

<sup>30</sup> DR 186/220.

tido interno (y no del común al resto de las facultades). Esto hace que cambie su modo de vincularse con el mundo, como si éste renaciera.<sup>31</sup>

De esa forma, se descubre el empirismo superior y propiamente trascendental. Esta ciencia de la sensibilidad consiste en una experiencia cuya génesis es contemporánea a su experimentación. Es en esta violenta afirmación de la diferencia que el pensamiento finalmente piensa. Experiencia evanescente, que antes de terminar de nacer ya ha comenzado a morir, y que en su singularidad se da cada vez por primera y última vez. Pero también la experiencia más efectivamente real, estando completamente determinada y siendo lo único realmente vivible más acá de toda representación. Para tal acontecimiento se tienen que cumplir, primeramente, dos condiciones: el ejercicio trascendente no se puede calcar de lo empírico, y la facultad en la que comienza debe ser la sensibilidad.

Ahora bien, en sintonía con nuestro trabajo, Deleuze agrega que para que este empirismo trascendental tenga lugar

[e]s preciso llevar cada facultad al punto extremo de su desarreglo en el que es como la presa de una triple violencia; violencia de aquello que la fuerza a ejercitarse; de aquello que está forzada a captar y que es la única en poder captar; de aquello que, sin embargo, es también lo que no se puede captar (desde el punto de vista del ejercicio empírico).<sup>32</sup>

La primera de estas violencias es la “originaria”, por la que se desencadena todo el proceso. La segunda es la del objeto trascendente que aprehende en su ejercicio superior, ese límite que en la sensibilidad sólo puede ser sentido (*i.e.*, la intensidad). Por lo que respecta a la tercera, es la violencia que padece en tanto se experimenta lo que no debería poder experimentarse en el uso ordinario de las facultades.

<sup>31</sup> David Lapoujade sostiene que el empirismo trascendental es la doctrina de los movimientos aberrantes, pero para ellos debemos no sólo pensarlo como el uso trascendente de cada facultad, sino también como “la *relación inmediata que establece entre estética y dialéctica*, entre lo sensible y la Idea, el fenómeno y el nouménos” (*Deleuze: los movimientos aberrantes*, trad. P. A. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2016, p. 103). Lo que nos interesa resaltar es que, incluso en la interpretación de Lapoujade, lo que conecta directamente la sensibilidad y el pensamiento es la violencia: “La reunión inmediata de la estética y de la dialéctica se hace por una comunicación directa, violenta, como eléctrica. Es el sentido mismo del empirismo trascendental mostrar cómo la violencia que se ejerce directamente sobre las facultades les permite explorar las dimensiones de la Idea” (*ibid.*, p. 105).

<sup>32</sup> DR 186/220.

Si bien Deleuze no usa en ningún momento el sintagma “violencia trascendente”, creemos que éste permite comprender aquella triple exigencia transversal a la experimentación del empirismo trascendental. En otras palabras, la violencia trascendente es la que desencadena la determinación afirmativa de la diferencia. Consideramos que esta trascendencia sigue siendo constituida en la inmanencia deleuziana, pero su violencia consiste en que nunca puede ser totalizada. Es el sin fondo que asedia todo sentido posible. La violencia trascendente hace que el sistema esté constantemente desbordándose, que el adentro sea expulsado siempre hacia un nuevo afuera. Es por ello que nos lleva a experimentar la experiencia misma, haciéndonos pasar de la diversidad de lo dado a la diferencia en sí.<sup>33</sup>

Como en tantas otras oportunidades, Deleuze cita aquí *Was heißt Denken?* de Heidegger.<sup>34</sup> Ocurre que Heidegger también ha investigado cómo el pensamiento se queda en una mera posibilidad abstracta en tanto siga bajo el yugo de la buena naturaleza y la buena voluntad. No obstante, a diferencia de Nietzsche, Heidegger no abraza la violencia. Para Deleuze su pensamiento sigue atado a una retórica de la amistad, por eso recurre constantemente a las metáforas del don y de la casa. Es cierto que “el hecho de que todavía no pensamos da que pensar”, pero el pasaje sólo es tal cuando nos vemos forzados por la violencia trascendente, abandonando todo sedentarismo. Es la enemistad, no la amistad, la que lleva a pensar la diferencia pura.<sup>35</sup> Es en ese sentido que Deleuze ya encontraba en Proust que “la filosofía, como la amistad, ignora las zonas oscuras en las que se elaboran las fuerzas efectivas que actúan sobre el

<sup>33</sup> El sintagma “violencia trascendente” está inspirado en la “violencia trascendental” que Derrida propone en “Violencia y metafísica” (*L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, pp. 117-228). Para un cruce de este concepto derridiano con la filosofía deleuziana y la foucaultiana, cf. Lawlor, Leonard, “On Transcendental Violence”, en *From violence to Speaking Out. Apocalypse and Expression in Foucault, Derrida and Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, pp. 13-111.

<sup>34</sup> DR 188/ 222 y 223.

<sup>35</sup> Cf. Zourabichvili, François, *Deleuze: Una filosofía del acontecimiento*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, p. 36. Por otro lado, la “lógica del afuera” que Zourabichvili atribuye al pensamiento a partir de aquello absolutamente exterior que lo fuerza a pensar va en sintonía con nuestra propuesta de la violencia trascendente. Para un análisis del texto de Zourabichvili en relación a las concepciones deleuzianas de violencia y verdad, cf. Milenkovic, Ivan, “La violence du signe”, en Milisavljevic, Vladimir y Sibertin-Blanc, Guillaume (dir.), *op. cit.*, pp. 117-127.

pensamiento, las determinaciones que nos fuerzan a pensar”.<sup>36</sup> Por eso el pensamiento de la diferencia sólo comienza en la misosofía, y la amistosa voluntad del alma bella sólo puede representar indiferenciadamente la “diferencia”. A este respecto, podemos decir que desde la filosofía deleuziana Heidegger no deja de ser un alma bella.<sup>37</sup> Es por ello que en la violencia trascendente del empirismo trascendental lo que se ha encontrado no son los dioses reconocibles, sino los demonios de las diferencias determinadas.<sup>38</sup>

Por último, habría que agregar una cuarta violencia a la triple mencionada por Deleuze. En el uso empírico de las facultades hay una comunicación armónica del sentido común, por lo que sería esperable que en el uso trascendente desaparezca. Sin embargo, la incapacidad de comunicar la violencia trascendente corresponde exclusivamente al uso empírico de las facultades. Por el contrario, en el juego discordante hay una comunicación a distancia entre las facultades. Se trata de un “acuerdo discordante”, en el que “cada una comunica a la otra tan sólo la violencia que la pone en presencia de su diferencia y de su divergencia con todas”.<sup>39</sup> Éstas se mantienen separadas, y lo que comunican no es otra cosa que la violencia que su objeto trascendente les hace experimentar en sus límites.<sup>40</sup> Es en este desencadenamiento explosivo, de síntesis sin mediación, que finalmente tiene lugar la experiencia metafísica de la ontología afirmativa de la diferencia.

En suma, hemos mostrado el problema del alma bella como un riesgo inherente a las filosofías de la diferencia. Frente a esa dificultad rescatamos en

<sup>36</sup> PS 116/178.

<sup>37</sup> Aunque habría que contrastar esta lectura con el desarrollo de la verdad como lucha ontológica que Heidegger desarrolla, por caso, en “El origen de la obra de arte” (*Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977, pp. 1-74).

<sup>38</sup> DR 188/223.

<sup>39</sup> DR 190/225. Traducción levemente modificada.

<sup>40</sup> Dinámica que Deleuze claramente toma prestada de lo sublime kantiano, aunque Kant la haya limitado a la imaginación. Deleuze no sólo la extiende a las demás facultades kantianas, sino que la violencia también implica que hay nuevas facultades por descubrir, en tanto la subida del fondo produce nuevos objetos trascendentes. Es decir, no sólo hay nuevas facultades por descubrir, sino que siempre habrá nuevas facultades, pues nunca se totaliza la violencia trascendente.

la propuesta deleuziana la agresividad del pensamiento y la crueldad de la determinación, ambos aspectos fundamentales para una concepción afirmativa de la diferencia. No obstante, para enfrentarse al sin fondo y a sus determinaciones monstruosas, algo nos debe forzar. Por eso se ha retomado cómo sólo constreñido es que el pensamiento piensa (de lo contrario se queda en la mera posibilidad indeterminada). Es en ese sentido que “[c]ada facultad, incluido el pensamiento, no pasa por otra aventura que la de lo involuntario; el uso voluntario permanece hundido en lo empírico”.<sup>41</sup> Para eso, Deleuze propone el empirismo trascendental, el cual aquí hemos reconstruido a partir del concepto de violencia. Debido a la forma en que esta violencia funciona dentro del juego discordante de las facultades, hemos propuesto entenderla como aquello que las aleja del uso empírico y las lleva al trascendente. Así, abrazando la agresividad intrínseca del pensamiento, en ese encuentro tan fortuito como inevitable, es que el pensamiento hace la diferencia.

<sup>41</sup> DR 189/224.

## DOS DOGMAS DE EMPIRISMO TRASCENDENTAL<sup>1</sup>

BRENT ADKINS  
ROANOKE COLLEGE – VIRGINIA

“**E**mpirismo trascendental” es una frase pegadiza y útil para describir la filosofía de Gilles Deleuze. Tiene la ventaja de ser paradójica y de situarlo en relación a Kant. Pero por muy práctica que sea, no carece de dificultades. Entre ellas, se destaca la naturaleza precisa de “lo trascendental”. No hay duda de que Deleuze elige “empirismo trascendental” teniendo a Kant en mente, pero hay también un importante elemento sartriano en esta elección. En lo que sigue, quisiera tomar la pregunta por lo trascendental en Deleuze, especialmente en sus relaciones con el “campo trascendental” sartriano. En este contexto, argumentaré que, a pesar de todas las precauciones que tomemos, lo trascendental permanece ineluctablemente acechado por una construcción dativa que hace a la inmanencia inmanente a algo. Propongo que Deleuze tiene recursos suficientes en su concepción de la intensidad, tomada de Bergson, para terminar con lo trascendental.

### 1. Causalidad trascendental

En la Primera Parte de la *Ética*, Spinoza distingue entre una causalidad transitiva e inmanente, afirmando que “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.”<sup>2</sup> El uso de “transitiva” (*transiens*) aquí es, tal vez, inesperado; pero es acorde con un debate de larga data en la filosofía occidental que se extiende hasta el neoplatonismo. Como Deleuze indica (en su clase

<sup>1</sup> Traducido por Gonzalo Santaya.

<sup>2</sup> Spinoza, Benedictus, *Ética*, trad. Francisco Larroyo, México DF, Porrúa, 1997, p. 19 (E1P18).

del 22 de marzo de 1983), los teólogos medievales y los filósofos distinguen entre una causalidad transitiva, emanativa e inmanente.<sup>3</sup> Una causa transitiva es aquella que sale de sí misma para producir un efecto que es completamente distinto de ella. El ejemplo privilegiado aquí es la concepción cristiana de un Dios creador que permanece distinto de la creación en el acto de crear. Una causa emanativa es aquella en la que el efecto es distinto de la causa, pero la causa permanece en sí misma en el acto de producirlo. Es la concepción de causalidad preferida por el neoplatonismo, que da origen a la metáfora de la dependencia de la luz. Una fuente de luz produce un efecto distinto, la luz, pero no sale de sí misma al hacerlo. La luz “emana” de su fuente.<sup>4</sup> En la causalidad inmanente, la causa permanece en sí misma y el efecto no es (ontológicamente) distinto de la causa. Aquí podemos pensar en la relación entre una mente y una idea, o entre sustancia y modificación de esa sustancia. Esta es la causalidad inmanente del panteísmo de Spinoza.<sup>5</sup>

Lo que todas estas consideraciones sobre la causalidad tienen en común es que proponen una relación *conceptual* entre causa y efecto. A pesar de las diferencias propuestas en la relación entre causa y efecto, la relación siempre es de necesidad. No podemos separar causa y efecto como no podemos separar el valle de la montaña, sea que consideremos la relación causal como transitiva, como emanativa o como inmanente. Es precisamente en este punto que Hume interviene con su crítica de la causalidad. La fuerza del argumento

<sup>3</sup> “Pienso en el problema de la causalidad. Al nivel más general, desde la Edad Media, desde el cristianismo –y esto está muy ligado a los problemas de la herejía y la teología– los filósofos distinguían [...] tres grandes tipos de causas: la causa transitiva, la causa emanativa, la causa inmanente” (Deleuze, Gilles, clase del 22 de marzo de 1983 [en línea], URL: <https://www.webdeleuze.com/textes/75>, último acceso el 28 de enero de 2021) [*N. del T.*: tomamos la traducción española de Editorial Cactus: Deleuze, Gilles, *Cine II. Los signos del movimiento y del tiempo*, trad. P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2011, p. 451]. Ver también Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1968, pp. 156-157, y Smith, Daniel, *Essays on Deleuze*, Edimburgo, Edimburgh University Press, 2012, pp. 32-33.

<sup>4</sup> “La luz es el tipo de una causa emanativa. El sol permanece en sí para producir, pero lo que produce, el rayo luminoso, la luz difundida, sale de él” (Deleuze, Gilles, clase del 22 de marzo de 1983 [*Cine II, op. cit.*, p. 451]).

<sup>5</sup> “Luego están los que van más lejos e inventan la noción de causa inmanente. Es una causa que no solo permanece en sí para producir, sino que existe de tal modo que el efecto producido permanece en ella. Un ejemplo puro de causa inmanente es desarrollado por la filosofía maldita de Spinoza. Digo «maldita» porque todo el mundo le saltará encima” (*Ibidem. [ibid.]*, p. 452).

humeano es que la relación entre causa y efecto es *habitual*, y no *conceptual*. Así, la relación entre causa y efecto es meramente probable y no necesaria.<sup>6</sup>

La respuesta kantiana a Hume pasa por recuperar la causalidad desde la psicología para convertirla en una condición formal de la experiencia en sí misma, antes que derivarla de la experiencia. Al hacer de la causalidad una condición formal de la experiencia, Kant restablece la necesidad a la relación entre causa y efecto. El precio que paga (y ciertamente debe pagarlo) para distinguirse de Spinoza (y otros pensadores pre-críticos) es que la necesidad de causa y efecto sólo se aplica a las apariencias y no a las cosas en sí mismas.<sup>7</sup>

En efecto, Kant introduce un nuevo tipo de causalidad –la causalidad *trascendental*–, que caracteriza la relación entre el sujeto y la experiencia. Como la revolución copernicana de Kant deja claro, la experiencia se conforma al sujeto, antes que el sujeto se conforme a la experiencia. De acuerdo con Deleuze, este giro significa que la filosofía kantiana se organiza en torno a la pregunta: ¿cómo es posible lo dado?<sup>8</sup> Para ilustrar cómo la causalidad trascendental difiere de la inmanente, la transitiva y la emanativa, tomemos un ejemplo gramatical, analizando la diferencia entre los verbos “sentar” [*sit*] y “apoyar” [*set*]. “Sentar” es intransitivo y no requiere objeto directo: “Voy a sentarme” [*I’m going to sit down*] es perfectamente comprensible. Pero no puedo reemplazar “sentar” por “apoyar”: “Voy a apoyar” [*I’m going to set down*] suena extraño, inacabado.<sup>9</sup> Y suena así porque esperamos un objeto directo que clarifique “qué” es lo que voy a apoyar. “Voy a apoyar estos libros pesados”, en cambio, es una oración acabada. Los verbos transitivos demandan un objeto directo en el mismo sentido en que la causalidad transitiva requiere la producción de un efecto distinto.

<sup>6</sup> Cf. Hume, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1975, Sec. 4, Pt. 2, p. 34 [*Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortuela, Madrid, Alianza, 1980, pp. 59-60.]

<sup>7</sup> Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2008, pp. 573-574 [A507/B535].

<sup>8</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité*, París, PUF, 1953, p. 92.

<sup>9</sup> [*N. del T.*: el autor juega con la semejanza sonora de los verbos “*sit*” y “*set*” para explicar la diferencia entre verbos transitivos e intransitivos. En español, el verbo “sentar” requiere para su conjugación el pronombre reflexivo (“me”, “te”, “se...”) que, si bien no equivale a una estructura transitiva tradicional con objeto directo, hace que el juego establecido por el autor se pierda un poco.]

En contraste, la causalidad trascendental es análoga al verbo que requiere un objeto indirecto (*el dativo*). No conozco verbos en inglés que requieran objeto indirecto, pero el verbo “dar” [*give*] implica uno usualmente, o lo hace explícito, o a veces lo convierte en una frase preposicional. “Dar” es transitivo, por lo que requiere un objeto, como en: “Di un regalo”, pero también parece incompleto si no sabemos quién fue el que recibió el regalo. “(Le) di un regalo (a mi amigo)”. En el mismo sentido, la causalidad trascendental funciona con un dativo a menudo implícito. En el caso de Kant, hay un sujeto empírico directamente relacionado con el fenómeno. Esta relación entre sujeto y objeto es inmanente, pero la relación es (indirectamente) gobernada por otro sujeto, el sujeto trascendental. Así, la relación inmanente entre sujeto y objeto es hecha inmanente a un sujeto trascendental.

La objeción deleuziana aquí es doble. Primero, objeta que la inmanencia es hecha inmanente a algo. Intentar domar la inmanencia de este modo es la marca característica de la filosofía moderna después de Kant, y renuncia a la tarea de la filosofía, que es pensar la pura inmanencia.<sup>10</sup> En segundo lugar, objeta que en Kant el sujeto trascendental simplemente se asemeja al empírico. Como resultado, Kant falla en pensar completamente la diferencia entre lo trascendental y lo empírico.<sup>11</sup> La dificultad para Deleuze aquí es que quiere pensar lo trascendental sin asemejarlo a lo empírico y, al mismo tiempo, no volver a la inmanencia inmanente a él. Esta es, según la entiendo, la tarea del “empirismo trascendental”.

## 2. El campo trascendental

La relación de Deleuze con la fenomenología es sutil y compleja.<sup>12</sup> Mientras hay numerosos puntos en los cuales diverge de la fenomenología, hay también grandes afinidades. En ninguna parte esta afinidad es tan grande como en la relación de Deleuze con Sartre. Lo que toma de Sartre no es tanto un método

<sup>10</sup> Cf. Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, París, Minuit, 1991, pp. 46-47.

<sup>11</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, pp. 179-180.

<sup>12</sup> Ver, en particular, Hughes, Joe, *Deleuze and the Genesis of Representation*, Nueva York, Bloomsbury, 2008.

o incluso un conjunto de problemas, sino un estilo. Sartre tenía un don para decir cosas nuevas, para volver las cosas interesantes.<sup>13</sup> Más allá del estilo, sin embargo, hay un concepto que Deleuze toma prestado de Sartre y al que vuelve una y otra vez, el de “campo trascendental”. Deleuze hace un uso importante de este concepto por primera vez en *Lógica del sentido* (1969), donde lo llama “decisivo”. Vuelve a él en *¿Qué es la filosofía?* (1991) e incluso en su ensayo final “La inmanencia: una vida...” (1995).

Sartre inventa el concepto del campo trascendental en su ensayo de 1937 “La trascendencia del Ego”. El propósito del concepto es criticar el ego lógico trascendental husserliano. Sartre objeta el modo en que el ego trascendental husserliano duplica el ego psicológico y se pregunta por qué semejante duplicación sería necesaria.<sup>14</sup> En lugar de un ego trascendental que meramente duplica el ego psicológico, Sartre propone un campo trascendental “pre-personal” y “sin un Yo”. Este campo trascendental es a la vez el fundamento del Yo, y no a la inversa.<sup>15</sup> Aquí, Sartre se acerca a lo que Deleuze identifica como la “crítica empírica” de Hume. La crítica empírica busca responder a la pregunta: “¿cómo se constituye el sujeto en lo dado?”<sup>16</sup> Para Sartre, la pregunta deviene: ¿cómo el Yo se constituye en el campo pre-personal de la conciencia?

La introducción del campo trascendental en fenomenología tiene la gran ventaja inicial de, aparentemente, eliminar el dativo de la causalidad trascendental. Según la lectura deleuziana del plano de inmanencia, en el caso de Sartre este ya no es inmanente a un ego trascendental que se asemeja al ego empírico. Aquí, Sartre es capaz de despojarse del kantismo latente en la fenomenología e introducir algo nuevo en el pensamiento. Deleuze toma el campo trascendental como el modelo del “sinsentido” que funda el “sentido” en *Lógica del sentido*. Escribe:

En verdad, la donación de sentido [...] no puede hacerse sino en un campo

<sup>13</sup> Cf. Deleuze, Gilles, “Il a été mon maître”, en *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, París, Minuit, 2002, pp. 109-113.

<sup>14</sup> Cf. Sartre, Jean-Paul, *La transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique*, París, Vrin, 1965, p. 19.

<sup>15</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>16</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité*, *op. cit.*, p. 92.

trascendental que respondería a las condiciones que Sartre planteaba en su decisivo artículo de 1937: un campo trascendental impersonal, que no tiene la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva –siendo el sujeto, al contrario, siempre lo constituido. El fundamento nunca puede asemejarse a lo que funda; y del fundamento no basta con decir que es otra historia: es también otra geografía, sin ser otro mundo.<sup>17</sup>

El campo trascendental para Deleuze no está poblado de personas, individuos, o generalidades. Está poblado de singularidades.

Deleuze retorna al campo trascendental en “La inmanencia: una vida...”, su ensayo final, pero aquí es mucho más explícito acerca de sus limitaciones. La gran contribución de Sartre fue la de definir un campo trascendental sin un sujeto; sin embargo, no fue capaz de separarlo de la conciencia. Deleuze escribe: “[el campo trascendental] se presenta como pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo [*moi*].”<sup>18</sup> Podemos ver cómo la identidad del campo y de la conciencia en Sartre problematiza a Deleuze en la siguiente pregunta: “¿hay que definir el campo trascendental por la pura conciencia inmediata sin objeto ni yo, en tanto que movimiento que no comienza ni termina?”<sup>19</sup> En lo que sigue, está claro que la respuesta deleuziana para esta pregunta es “no”. “Así como el campo trascendental no se define por la conciencia, el plano de inmanencia no se define por un Sujeto o un Objeto capaces de contenerlo.”<sup>20</sup> A pesar del hecho de que Deleuze retorna a menudo al campo trascendental sartriano como fuente de inspiración, en definitiva piensa que un dativo oculto puede estar acechando en el modo en que la inmanencia es inmanente a la conciencia en el campo trascendental. “A falta de consciencia, el campo trascendental se definirá como un puro plano de inmanencia.”<sup>21</sup> El resto del ensayo puede ser caracterizado como un intento de pensar el campo trascendental como distinguido de la conciencia, o pensar la pura inmanencia como “una vida”.

<sup>17</sup> Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, p. 120 [*N. del T.*: en todos los casos, la traducción de las citas de Deleuze es propia, a partir del original francés].

<sup>18</sup> Deleuze, Gilles, “L'immanence : une vie...”, en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1974-1995*, París, Minuit, 2003, p. 359.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

La apropiación deleuziana del campo trascendental indica un doble límite a la fenomenología. El primer límite es el límite kantiano en el cual un sujeto trascendental gobierna la conciencia, mientras que al mismo tiempo se asemeja al sujeto empírico. Sartre inventa el campo trascendental para eliminar el dativo explícito de la causalidad trascendental. Deleuze usa el concepto sartriano (aunque no al servicio de la fenomenología) precisamente en este sentido. El segundo límite es el límite de la conciencia, un límite al que Sartre no escapa cuando identifica al campo trascendental con ella. Aquí, el dativo de la causalidad trascendental permanece implícito, por lo que Deleuze se vuelve hacia “una vida”, como medio para pensar la inmanencia como tal.

En este contexto, no es sorpresivo que el primer ejemplo de Deleuze sobre “una vida” se refiere a alguien que ha quedado inconsciente. En una escena tomada de la novela de Charles Dickens, *Nuestro amigo común*, Deleuze sigue la historia de un sinvergüenza que ha sido golpeado casi hasta la muerte. Cuando lo encuentran sus conocidos, intentan reanimarlo, y mientras el socorrido oscila entre la vida y la muerte, el menor signo de recuperación emociona a sus cuidadores. Mientras el hombre comienza a recuperarse y recobrar su identidad irascible, los cuidadores se echan atrás, y lo visitan cada vez menos.<sup>22</sup> Aquí tenemos un campo trascendental sin conciencia, una vida. No hay sujeto, o personalidad, o substrato individual para esta vida. Hay solo vida, inmanente a sí misma, y compuesta de singularidades. La relación entre vida y singularidades no es intransitiva (acusativa) o trascendental (dativa), sino inmanente. Las singularidades no son inmanentes a la vida. La vida y sus singularidades están en la inmanencia.<sup>23</sup>

### 3. Dos dogmas de empirismo trascendental

La preocupación de Deleuze y su continuo retorno a lo trascendental indica su compromiso con dos posiciones.<sup>24</sup> La primera de ellas es un empirismo radical

<sup>22</sup> *Cf. ibid.*, p. 361.

<sup>23</sup> “En Spinoza, la inmanencia no es *a* la sustancia, sino que la sustancia y los modos están en la inmanencia.” (*ibid.*, p. 360).

<sup>24</sup> *Cf.* Lawlor, Leonard, “The end of phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty”, en *Continental Philosophy Review*, n° 31, 1998, pp. 15-16.

que compone un único plano de inmanencia caracterizado por la causalidad inmanente. Esta posición está ilustrada tanto en Hume como en Spinoza. La segunda concierne a lo nuevo, la diferencia, el afuera. Estas dos posiciones son los dos dogmas del empirismo trascendental. Para Deleuze, la historia de la filosofía está atiborrada por pensadores que intentaron pensar el afuera, pero acabaron reduciéndolo a la analogía, la semejanza, la identidad o la oposición. Hegel, Kant y la fenomenología (con la posible excepción de Sartre) son infractores notables aquí, mientras que Bergson y Nietzsche inventan conceptos para pensar el afuera.<sup>25</sup> El afuera difiere, sin duda, pero, ¿cuál es precisamente la naturaleza de esa diferencia? Ni la inmanencia ni la emanación parecen ser lo suficientemente diferentes. La diferencia trascendente viola la univocidad de la primera posición. La diferencia trascendental, sin embargo, eleva la posibilidad de un afuera que no se asemeje a aquello de lo que difiere. Como vimos más arriba, es “otra geografía, sin ser otro mundo”. Aquí podemos localizar el interés deleuziano en la distinción bergsoniana entre lo virtual y lo actual, la voluntad de poder nietzscheana, y el campo trascendental sartriano.

Como vimos, sin embargo, lo trascendental conlleva siempre la amenaza de lo dativo con él, de modo que cualquier cosa que pensemos como trascendentalmente diferente puede tender a volver a la inmanencia inmanente a algo. Podemos ver esto en los modos en que Deleuze califica continuamente su uso del campo trascendental sartriano hasta que, finalmente, argumenta que no puede ser definido por la conciencia, sino que debe ser pensado como pura inmanencia, como *una* vida. Precisamente en este punto, sin embargo, Deleuze desliza su preocupación por la diferencia hacia una preocupación por la inmanencia. “El campo trascendental deviene entonces un verdadero plano de inmanencia”...<sup>26</sup>

La caracterización deleuziana de su propia filosofía como empirismo trascendental en *Diferencia y repetición*, sin embargo, hace difícil acabar con lo trascendental. Antes de explorar los recursos que Deleuze tiene disponibles para evitar lo trascendental quisiera retomar su uso de este término. Es in-

<sup>25</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 337.

<sup>26</sup> Deleuze, Gilles, “L'immanence : une vie...”, *op. cit.*, p. 361.

teressante que Deleuze conecte el empirismo trascendental con su lectura de Bergson, cuando un análisis cuidadoso de Bergson muestra que esto es una imposición.

El problema con la mayoría de los métodos filosóficos (de acuerdo con Bergson) es que comienzan con una experiencia compuesta e intentan mostrar que lo compuesto se constituye de formas inmutables subyacentes. El ejemplo obvio de este método es Platón. Bergson acepta que la experiencia compuesta es un punto de partida adecuado, pero lo que uno descubre como constituyendo lo compuesto no son formas discretas sino tendencias continuas. Ciertamente, es esta búsqueda incansable por lo continuo lo que caracteriza no sólo el método bergsoniano sino sus conceptos principales de duración, memoria, y *élan vital*. La opinión bergsoniana es que el método tradicional del análisis filosófico encuentra siempre y solamente lo discreto. Por lo tanto, un nuevo método es sin duda necesario para perseguir lo continuo, a saber, la intuición. Como Craig Lundy indica, el método bergsoniano de la intuición requiere que nos desplacemos hacia atrás respecto de la experiencia, hacia sus condiciones. Mientras que la experiencia consiste en diferencias de grados, las tendencias descubiertas por la intuición difieren en naturaleza. Este movimiento de lo condicionado a la condición recuerda al movimiento kantiano. Sin embargo, mientras que Kant descubre las condiciones de la experiencia *posible*, Bergson descubre las condiciones para la experiencia *real*.<sup>27</sup>

La experiencia real que descubre Bergson es la duración. De acuerdo con Deleuze, el concepto bergsoniano de duración le permite hacer varios movimientos que lo distinguen de las concepciones tradicionales de la misma. El primer movimiento consiste en que Bergson toma la duración como sustantiva antes que como una propiedad de las cosas. Esto es, la filosofía ha tendido a pensar la perduración como algo que les ocurre a los objetos, la duración como un componente de las cosas. Bergson busca pensar la duración por derecho propio, cómo la experiencia misma es una propiedad de la duración antes que lo inverso. Esto nos lleva al segundo movimiento de Bergson. La duración debe ser pensada como una multiplicidad continua. En Bergson (y en Deleu-

<sup>27</sup> Cf. Lundy, Craig, *Deleuze's Bergsonism*, Edimburgo, Edimburgh University Press, 2018, pp. 38-39.

ze), sustantivar la multiplicidad nos permite evitar la dialéctica fundacional de lo uno y lo múltiple. La multiplicidad no es solo otro nombre para “lo múltiple”, que puede ponerse en oposición con “lo uno”. Una dialéctica semejante se asemeja para Bergson a una “vestimenta holgada”, que cubre todo pero no le queda bien a nada.<sup>28</sup> Más bien, la multiplicidad describe la naturaleza continua y auto-diferenciante de las cosas, sin forzar nada en un concepto preexistente o una dialéctica formal que oscile entre conceptos.

La atención de Bergson sobre la duración y la multiplicidad lleva a Deleuze a llamar su filosofía un empirismo “superior” o “trascendental”. Bergson, sin embargo, no llama a su empirismo de este modo, sino “verdadero”. “Pero un empirismo verdadero es aquél que se propone aferrar tan firmemente como sea posible el original mismo, profundizar en su vida, y, por una especie de auscultación espiritual, sentir palpar su alma; y este empirismo verdadero es la verdadera metafísica.”<sup>29</sup> Estos son los únicos lugares en los que me consta que Bergson use el giro “empirismo verdadero”. En este maravillosamente denso pasaje, Bergson redefine el empirismo como apegándose a esa vida continua que fluye bajo todas las cosas.

Lo que caracteriza el empirismo verdadero, entonces, es que toma la intuición como su método, comienza por lo continuo, y crea nuevos conceptos para cada objeto de experiencia. Bergson escribe:

Pero un empirismo digno de ese nombre [...] se ve obligado, para cada nuevo objeto que estudie, de proveer un esfuerzo absolutamente nuevo. Talla para el objeto un concepto apropiado a ese objeto solamente, concepto del que puede apenas decirse que sea aún un concepto, puesto que no se aplica sino a esa única cosa.<sup>30</sup>

En este punto crucial, sin embargo, Deleuze no sigue a Bergson en llamar a su empirismo “verdadero” (un término que Deleuze nunca usa). En cambio, Deleuze oscila entre “superior” y “trascendental”. En *Diferencia y repetición* Deleuze usa “empirismo superior” dos veces, y “empirismo trascendental”

<sup>28</sup> Cf. Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, París, PUF, 1969, p. 108.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

cinco veces.<sup>31</sup> Este giro sutil en el vocabulario resalta la insistencia deleuziana en que la tarea de la filosofía es crear algo nuevo; de ahí *El bergsonismo*.

El uso deleuziano de la terminología kantiana en *El bergsonismo* tiene dos ventajas. Primero, separa claramente las condiciones y lo condicionado. Esta separación hace posible la distinción entre lo virtual y lo actual. Segundo, y esto lleva a la crítica deleuziana de Kant, la relación entre condiciones y condicionado (virtual/actual) no es de semejanza o representación. En esencia, entonces, Deleuze usa a Bergson para criticar lo trascendental kantiano. Desde el punto de vista de Deleuze, la diferencia entre condiciones y condicionado debe ser una diferencia de naturaleza, pero la diferencia de naturaleza no puede estar mediada por la representación, o la diferencia se volvería una mera diferencia de grado.

Creo, sin embargo, que hay que pagar un precio por reintroducir el vocabulario kantiano en este punto. ¿Qué peligro intenta evitar Deleuze? Intenta evitar volver la diferencia entre condiciones y condicionado una diferencia de grado. Esto es, quiere (junto con Bergson) ser capaz de hablar de una clara diferencia de tendencias (no de formas) como una diferencia de naturaleza. Un empirismo humeano falla en esto porque sólo puede reconocer diferencias de grado. Kant, al menos, ofrece con lo trascendental la posibilidad de una diferencia de naturaleza. Sin embargo, lo trascendental es a la vez formal y *a priori* en Kant. A pesar de estas precauciones, en la medida en que lo trascendental se asemeja a lo empírico, la diferencia de naturaleza se vuelve una diferencia de grado. ¿Qué queda, entonces, de lo trascendental desde el punto de vista deleuziano? No es ni formal ni *a priori*. No son las condiciones de lo posible sino de lo real. Parece que, en cada punto crucial, Deleuze ha evacuado la comprensión kantiana de lo trascendental y lo ha reemplazado con otra cosa. ¿Por qué tomar este término, que sólo puede tener resonancias con significados no intencionados, y usarla para explicar otra filosofía que nunca lo usa?

La pregunta se vuelve incluso más fastidiosa si miramos la propia explicación deleuziana del empirismo trascendental en *Diferencia y repetición*. Cuando Deleuze formula “la profesión de fe” del empirismo trascendental, no cita

<sup>31</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, pp. 80, 186, y pp. 79, 80, 187, 192.

a Bergson, cita al poeta norteamericano Benjamin Paul Blood (1822-1919). Esta cita es luego más complicada por el hecho de que Deleuze está citando a Jean Wahl, citando a William James, citando a Blood.<sup>32</sup> El impulso de la “profesión de fe” de Blood es la naturaleza salvaje, que distribuye la diferencia a través del todo. Lo que sigue de la cita de Blood se asemeja mucho a *El bergsonismo*, pero Bergson no es mencionado.<sup>33</sup>

Vemos una omisión similar en otro punto crucial, donde no es Bergson sino Antonin Artaud (1896-1948) quien “propone el principio del empirismo trascendental”.<sup>34</sup> Lo que caracteriza la articulación de Artaud de este principio es la oposición entre genitalidad e innatismo. Mientras que Deleuze acepta la preferencia de Artaud por la genitalidad frente al innatismo, y la conecta con la abolición de la imagen dogmática del pensamiento, no se dirige a los modos en que genitalidad y trascendental se oponen también. Ciertamente, parece que hay una equivalencia entre genitalidad y trascendental aquí. Cuando Artaud dice que “el pensamiento es una matrona que no siempre ha existido”, la conclusión principal de Deleuze es que el pensamiento no es innato sino el resultado de un proceso.<sup>35</sup> El pensamiento es un proceso creativo. Es engendrado. Es precisamente por esta razón que Deleuze puede imaginar algo más allá de la imagen dogmática. Todo esto parece acordar con la lectura deleuziana de Bergson, excepto por la insistencia en lo trascendental. Una filosofía que inventa conceptos que están preparados exactamente para adecuarse a su objeto ciertamente parece “genital”. Ninguna idea innata puede ser lo suficientemente flexible como para adecuarse a la riqueza de la experiencia. Por lo mismo, las categorías formales *a priori* parecen sufrir la misma pobreza. En definitiva, en todos los pasajes en los que Deleuze presenta una defensa del empirismo trascendental, ya Bergson, ya Blood o Artaud parecen estar argumentando activamente en contra de toda forma de lo trascendental.

La contra-tendencia en el trabajo de Deleuze que socava lo trascendental se ve quizás más claramente cuando distingue los principios empíricos y tras-

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, pp. 80-81.

<sup>33</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, París, PUF, 1966, p. 41.

<sup>34</sup> Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p. 192.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*.

cendentales en *Diferencia y repetición*. Es también quizás aquí que se separa de Bergson en mayor grado.

Es el principio trascendental el que se conserva en sí, fuera del alcance del principio empírico. Y, al mismo tiempo que las leyes de la naturaleza rigen sobre la superficie del mundo, el eterno retorno no deja de gruñir en esta otra dimensión, la de lo trascendental o el *spatium* volcánico.<sup>36</sup>

La identidad de lo trascendental y el *spatium* volcánico es, cuanto menos, sorprendente. Y lo que resulta aún más sorprendente, sin embargo, es el modo en que Deleuze relega lo empírico y lo trascendental a dimensiones separadas. En este punto parece que hemos perdido la afirmación deleuziana acerca de que el campo trascendental es “otra geografía, sin ser otro mundo”.

Irónicamente, es otro concepto bergsoniano el que parece proveer un modo de salida del *impasse* creado por el uso deleuziano de lo trascendental: el concepto de intensidad. En *Diferencia y repetición*, la intensidad juega un papel subordinado en relación al empirismo trascendental. En su trabajo con Guattari, sin embargo, ella ya no es subordinada al empirismo trascendental. En *Mil mesetas*, en particular, la intensidad se usa como un modo de pensar a la vez la inmanencia y la diferencia.

Con el fin de ilustrar esto, veamos uno de los ejemplos principales de *Mil mesetas*: el huevo. Un huevo se compone de gradientes proteínicos. Estos gradientes son diferencias intensivas. A medida que el huevo se desarrolla, estas diferencias intensivas se vuelven intensivas, en tanto un gradiente se incorpora, por ejemplo, a un ojo, y otro a un ala.<sup>37</sup> ¿Cuál es la relación precisa entre lo intensivo y lo extensivo en un huevo? Creo que Deleuze podría fácilmente llamar a lo intensivo “campo trascendental”. Cumple sin dudas la cualificación de ser “otra geografía, sin ser otro mundo”. Es incluso diferente de la conciencia. Sin embargo, no parece haber ninguna necesidad imperante para invocar lo trascendental aquí. La relación entre lo intensivo y lo extensivo en el huevo parece ser un caso directo de causalidad inmanente antes que tras-

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 310-311.

<sup>37</sup> Cf. Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, París, Minuit, 1980, p. 189-190.

cidental. La causa de un pájaro individuado con partes discretas es un gradiente proteínico intensivo. Este gradiente es distinto del pájaro individuado en principio, pero no ontológicamente. El pájaro individuado no es otra cosa que la expresión del gradiente proteínico intensivo. Este no es trascendente con relación al pájaro. Pero, ¿tiene sentido hablar del proceso intensivo como trascendental en relación al pájaro?

Hacerlo, creo, invoca el angustiante espectro de lo dativo. Es muy fácil comenzar pensando los procesos intensivos como las condiciones de posibilidad de los objetos extensivos. En este caso la inmanencia deviene inmanente a lo intensivo. A la vez, esto asume que Deleuze está comprometido en un proyecto de ontología fundamental que divide el mundo entre lo intensivo y lo extensivo, y luego argumenta que lo intensivo es la condición trascendental de posibilidad para lo extensivo.

En *Mil mesetas*, al menos, el proyecto de Deleuze y Guattari no es la ontología fundamental sino la “semiótica perceptiva”.<sup>38</sup> La semiótica perceptiva no divide el mundo en intensivo y extensivo, sino que argumenta que, en la medida en que podemos ver las cosas (agenciamientos) como una cierta *ratio* de intensivo y extensivo, podemos localizar el sitio más probable para que ocurra un cambio. La semiótica perceptiva no hace la pregunta ontológica “¿qué es...?” Hace la pregunta etológica: “¿qué puede hacer...?” La semiótica perceptiva compone un plano de inmanencia para experimentar con sus *ratios* de intensidad y extensión, para crear lo nuevo. No necesita de lo trascendental para salvaguardar ni la inmanencia ni la diferencia.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 33.



## EMBRIONTOLOGÍA<sup>1</sup>

SEBASTIÁN AMARILLA  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

### I

En otro lugar<sup>2</sup> había dicho que, en el ámbito de los estudios acerca de la filosofía deleuziana –y, sobre todo, los que versan sobre *Diferencia y repetición*–, frecuentemente se ha realizado la pregunta acerca de si la intensidad es ideal o es actual. Un paneo general que recoge algunas de las distintas posturas que diversos autores proponen en torno a este tópico (fuente de acalorados debates) puede encontrarse en el destacable –y ya clásico, podríamos decir– artículo de Dale Clisby titulado “¿El dualismo secreto de Deleuze?”, publicado en español en la revista *Ideas*.<sup>3</sup> Asimismo, dentro del deleuzianismo vernáculo, Rafael Mc Namara, eminente defensor de la tesis actualista de la intensidad, sin dudas ni titubeos, afirma: “Desde nuestra perspectiva no cabe dudar: la intensidad es actual”.<sup>4</sup> Por supuesto, esta sentencia por sí sola y sacada de contexto no tiene ningún peso; sin embargo, la sustenta con una buena estructura argumentativa, cuya piedra de toque

<sup>1</sup> Este texto se reconoce en deuda con las investigaciones de John Protevi, en particular, su capítulo “Deleuze and life”, en Smith, Daniel y Sommers-Hall, Henry (eds.), *The Cambridge companion to Deleuze*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 239-264; y también, en general, con todo el material que se puede hallar en su sitio web personal [www.protevi.com](http://www.protevi.com) [último acceso: 7/7/2021]. Asimismo, se agradece la sabia indicación de Dorothea Olkowski por haberme señalado estas investigaciones.

<sup>2</sup> Cf. Amarilla, Sebastián, “Huevo”, en Soich, Matías, y Ferreyra, Julián, (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, pp. 179-189.

<sup>3</sup> Cf. Clisby, Dale, “¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa de la relación entre lo virtual y lo actual”, trad. P. Pachilla, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 4, 2016, pp. 120-147.

<sup>4</sup> Mc Namara, Rafael, “Intensidad”, en Soich, M., Ferreyra, J. (eds.), *Introducción en Diferencia y repetición*, op. cit., p.58.

son “algunos pasajes claves de *Diferencia y repetición* [...] lo suficientemente claros para sostener esta tesis”.<sup>5</sup>

Había dicho también que, de esa manera, la pregunta –recordemos, la pregunta acerca de la actualidad o virtualidad de la intensidad– no está bien planteada. La intensidad es expresión de la diferencia. Es la potencia misma de la diferencia. Lo que me gustaría hacer en esta oportunidad es profundizar en esta vaga afirmación, sirviéndome de algunos conceptos tomados prestados a la biología para, desde allí, intentar al menos replantear la pregunta por la intensidad. El recurso a la biología, de hecho, es algo que el propio Deleuze hace para pensar estas delicadas cuestiones sobre la actualización de lo virtual y la expresión de la intensidad. En particular, a través de un análisis del huevo o embrión.

## II

Hacia el final del capítulo IV de *Diferencia y repetición*, Deleuze ya ha desarrollado la peculiar dialéctica de la Idea, cuya razón suficiente está caracterizada por la “triple triplicidad” de aspectos lógicos, principios ontológicos y elementos trascendentales.<sup>6</sup> La Idea, así presentada y dicho muy rápidamente, aparece poblada por una multiplicidad de relaciones diferenciales que varían y de puntos singulares de brillo que se distribuyen, constituyendo el estado completamente diferenciado de la Idea.<sup>7</sup> Deleuze también se ocupa de dejar muy en claro que, en el mundo de los fenómenos, esas relaciones diferenciales se corresponden con cualidades o especies, y esas singularidades, con las extensiones o las partes de un objeto o una cosa cualquiera. “La especificación encarna las relaciones, como la composición, las singularidades”,<sup>8</sup> dice Deleu-

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>6</sup> Cf. Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2017, para profundizar sobre estos aspectos. Descarga gratuita en [www.ragif.com.ar](http://www.ragif.com.ar).

<sup>7</sup> Acerca del uso de los términos diferenciación y diferenciación pueden consultarse, en general, los capítulos cuarto y quinto de Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Baccacece, Buenos Aires, Amorrortu (en adelante, “DR”). Puntualmente, se pueden confrontar las páginas 283, 315, 366 y ss. Esta referencia no es exhaustiva.

<sup>8</sup> DR, p. 332.

ze. En lo que a nosotros nos atañe, es decir, para el ámbito de la biología, las especies se corresponden con el elemento de cualitabilidad, y las partes de un ser vivo, con el elemento de cuantitabilidad de la Idea.

Ahora bien, si en la Idea, además, encontramos un tercer elemento, el elemento de potencialidad, quedaría por responder la pregunta acerca de cómo se efectúa este elemento en lo fenoménico. Esta efectuación viene dada por la dramatización: ella es la que determina, la que desencadena, la que diferencia la diferenciación de lo actual en su correspondencia con la diferenciación de la idea. Surgen más preguntas: ¿Y qué funda a la dramatización? ¿De dónde obtiene su poder? Ese poder se relaciona con el acto más intenso y más individual, y se da a la vez para lo actual y en la Idea, como el desarrollo del tercer elemento de la razón suficiente, el elemento de potencialidad. Esto es, la individuación.<sup>9</sup>

También sobre el final del cuarto capítulo y, sobre todo, en el quinto capítulo de *Diferencia y repetición*, Deleuze retoma el personaje conceptual del embrión, que ya había sido introducido en los primeros capítulos,<sup>10</sup> de especial relevancia para nuestro planteo. ¿Por qué a Deleuze le importa tanto el embrión? ¿Por qué hablar de una “embrionología” –además de porque resulta pegadizo? Porque –cito a Deleuze– “el embrión es el individuo como tal, directamente considerado en su campo de individuación, [...] [él] es puro individuo”.<sup>11</sup>

En este sentido, así como Deleuze toma a las matemáticas y a la biología como modelos técnicos para la exploración de las dos mitades de la diferencia, las dos mitades de un objeto (*todo* objeto),<sup>12</sup> creemos que la embriología, o mejor, el embrión, nos puede servir como modelo técnico para la exploración de ese elemento diferenciante de la diferenciación actual respecto de la diferenciación virtual: la intensidad.

<sup>9</sup> Cf. DR, p. 332.

<sup>10</sup> Cf. DR, pp. 70, 135, por ejemplo.

<sup>11</sup> DR, p. 373.

<sup>12</sup> “Todo objeto es doble, sin que sus dos mitades se parezcan, una es la imagen virtual; la otra, la imagen actual” (DR, p. 316).

### III

En la historia de la biología, un problema crucial, que ha sido motor de las investigaciones, fue el de conciliar, por un lado, la cuestión de la herencia y, por otro, el del desarrollo o génesis de los seres vivos. En este sentido, podemos encontrar que las teorías que han dominado la materia, desde finales del siglo XIX, efectúan, en mayor o menor medida, lo que podemos caracterizar como un *reduccionismo genético*.<sup>13</sup> ¿Qué quiere decir esto? Estas teorías, o mejor, esta cosmovisión, hacen énfasis en que el material genético que porta un individuo será la fuente principal del orden de los procesos del desarrollo fisiológico, dejando a la influencia de los factores epigenéticos, es decir, todo aquello que está por fuera del núcleo celular, desde variaciones químicas en el citoplasma hasta factores poblacionales o ambientales, en un segundo plano. Se trata de una lógica en la cual las cadenas de ADN son interpretadas como una hoja de ruta que funciona como un principio trascendente. Por un lado, en su función operadora, tienen el “mapa” para, por ejemplo, poder realizar la síntesis de una proteína. Por otro lado, en su función reguladora, determinan en qué orden deben realizarse los procesos. Habría una linealidad entre el programa genético de un ser vivo y

<sup>13</sup> Podemos trazar un arco —no exhaustivo, más bien esquemático— en torno al concepto de “gen”, que va desde Darwin, fundando la pregunta por la herencia, al plantear la selección natural (si hay rasgos que la descendencia hereda ¿cuál es la lógica de esa herencia?), pasando por Weismann y una primera respuesta —aunque hipotética— con su “plasma germinal” y las leyes de Mendel, para explicar la transmisión de rasgos por herencia genética. Hasta aquí, sin embargo, no se tenía conocimiento acerca de la estructura física de un *gen*, ni su implicancia en el desarrollo. Ya promediando el siglo XX, con el avance de las técnicas y dispositivos científicos, resulta posible acceder a la *estructura molecular* de los genes (el ADN), descubrimiento gracias al cual, pocos años más tarde, en 1953, Watson y Crick pueden plantear la famosa estructura de doble hélice y, a partir de allí, concluir que dicha estructura de ácidos nucleicos controla, comanda o da cuenta de una función a ejecutar, que se traduce en cómo se sintetizan proteínas. El flujo de información va desde el material genético hacia las proteínas sintetizadas que forman nuestros cuerpos, pero no a la inversa. Pero, con esto, aún no es posible dar cuenta de cómo se da el desarrollo, desde el estado embrionario a la adultez. El desarrollo requiere diferenciación celular, requiere que se produzca una disposición anatómica, y todo esto en un orden coordinado. En otras palabras, ¿como una secuencia lineal de ácidos nucleicos puede dar cuenta de un proceso temporal? Con esta pregunta, nuestro arco continúa con Jacob y Monod, quienes proponen lo que se conoce como *Programa Genético*, distinguiendo los genes en *estructurales* (los que codifican proteínas) y *reguladores* (los que permiten ordenar el proceso). Con el concepto de Programa Genético se corona la dominancia de *lo genético*. Para profundizar en este recorrido puede consultarse, sobre todo: Keller, Evelyn Fox, *The Century of the Gene*, Cambridge, Harvard University Press, 2000. En menor medida, puede consultarse Jacob, François, *La lógica de lo viviente*, Barcelona, Salvat, 1986.

su expresión en un individuo adulto, en algo que propongo llamar “buen sentido biológico” o “buen sentido genético”.<sup>14</sup>

Al decir todo esto, estamos asumiendo muchas cosas: por un lado, que damos cuenta de las funciones de un organismo por la agregación de las funciones individuales de cada célula. Por otro lado, que damos cuenta de las funciones de cada célula por la agregación de las funciones individuales de cada proteína. Y, también, que damos cuenta de la función de cada proteína por la agregación de las funciones individuales de cada gen (que, se supone, se puede reducir a una estructura genética). Y que el Programa Genético tiene que controlar el desarrollo de todos estos niveles estructurales.

Sin embargo, hay otras teorías que no proponen al ADN como una molécula maestra, trascendente, que determina unilateralmente estos procesos, sino que, más bien, juega un papel funcional, inmanente a los mismos. El ADN es una parte de una serie de redes dinámicas que cambian en el tiempo, a través de los procesos y ritmos de desarrollo, que involucran *también* la acción de factores ambientales: la cuestión está en dónde se deposita la carga de control, es decir, el rasgo determinante o la comandancia de la cuestión. Es una cuestión biológico-política.

La teoría que plantea Mary Jane West-Eberhard,<sup>15</sup> se centra en la plasticidad de los organismos. Dicho muy rápidamente, esto significa que organismos con la misma carga genética, pueden producir diferentes expresiones fenotípicas en respuesta a diferentes entornos. El entorno, entendiendo por entorno tanto factores intraorgánicos (dinámica de intercambios y procesos celulares/moleculares), como factores externos (dinámica de intercambios y procesos del ecosistema), juega un papel crucial, en tanto agente del desarrollo.

<sup>14</sup> En *Diferencia y repetición*, una de las presentaciones que Deleuze hace del buen sentido, es como la uniformización o progresiva anulación de las diferencias, representada por la flecha del tiempo escatológica, con la muerte térmica como corolario. El modelo técnico, en este caso, viene dado por la termodinámica. Se trata de, como dice Deleuze, retomando a Hegel, una “verdad parcial, en tanto se le une el sentimiento de lo absoluto”. Cf. DR, pp. 335-341.

<sup>15</sup> Cf. West-Eberhard, Mary Jane, *Developmental Plasticity and Evolution*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

La línea que separa esta teoría de un lamarckismo parece delgada. Sin embargo esto no es así. Mientras que, si tradujéramos la teoría de Lamarck a términos actuales, tendríamos que afirmar que los cambios adaptativos que se producen en un fenotipo derivarían en una variación genética, o sea del genotipo, lo que propone esta autora es que los cambios adaptativos son el resultado de cierta plasticidad fenotípica que expresa –y este es el punto importante– otros rasgos genéticos, pero ocultos, silenciosos, virtuales. En este sentido, esta teoría cambia el foco del control: los genes ya no lideran el proceso del desarrollo sino que, más bien, son seguidores. La red genética a expresarse es determinada *cada vez*, en función de múltiples factores interrelacionados recíprocamente, en un proceso llamado “acomodación genética”.

Por otro lado, la *Teoría de los sistemas de desarrollo* (DST por sus siglas en inglés), cuya exponente principal es Susan Oyama,<sup>16</sup> propone una posición abiertamente anti-determinismo genético: las fuentes implicadas en el desarrollo de un ser vivo son múltiples, siendo el material genético solo un factor. El ADN será ciertamente muy importante –esencial, de hecho–, pero es una parte inmanente a una red más vasta, donde el control de los procesos está distribuido.

Esta teoría refuta la posición que concibe al ADN como un paquete de información capaz de dirigir los procesos del desarrollo de un ser vivo. Al contrario, la información genética debe ser concebida ella misma como un proceso *en formación* en el mismo acontecer del desarrollo del organismo, en el cual los factores ecológicos tienen una incidencia crucial, tan importante como los factores intra-orgánicos y genéticos.

La síntesis de estas dos teorías nos otorga un modelo de desarrollo multidimensional, donde células, órganos, organismos y entorno se encuentran entrelazados, y donde el material genético ya no ocupa un rol preponderante en tanto principio trascendente.

<sup>16</sup> Cf. Oyama, Susan, *The Ontogeny of Information*, Durham, Duke University Press, 2000.

## IV

Llega el momento del salto mortal: ¿Cómo esto nos puede servir para comprender al menos algún aspecto de la ontología deleuziana?

Propongo leer *Diferencia y repetición* como estructurado en torno a tres registros ontológicos: lo virtual o la multiplicidad de la Idea, con sus singularidades preindividuales y sus relaciones diferenciales, lo actual como lo efectivamente dado en el mundo fenoménico-empírico, y la intensidad, con sus individuaciones y dramatizaciones.

Cuando Deleuze, ya promediando el capítulo V de *Diferencia y repetición* nos ofrece al huevo como modelo del orden de las razones,<sup>17</sup> para dar cuenta del proceso genético de *lo que es*, en un sentido general, uno podría estar tentado a hacer una lectura lineal. Primero viene la Idea, completamente diferenciada, con sus singularidades preindividuales y sus relaciones diferenciales, formando una red de variación, que da cuenta de aspectos genéticos y ambientales. Después se pone el campo de individuación como puesta en comunicación de diferencias de intensidad en el embrión. A continuación, la dramatización, que crea las coordenadas espacio temporales. Y, finalmente, la diferenciación de lo actual, con sus especies y partes. Pero, ¿no era esta linealidad la que queríamos conjurar?

La clave podría estar en la “noción total” que nos propone Deleuze: indi-drama-different/ciación, en donde el primer término corresponde a la individuación.

Por un lado, en lo que atañe a la relación en la individuación y la actualización, aquella es determinante respecto a esta: “La individuación precede de derecho a toda diferenciación en especies y partes”.<sup>18</sup> Será necesario un campo de individuación intensivo metaestable, o lo que es lo mismo, será necesario un embrión, como espacio en donde la diferencia de intensidad se

<sup>17</sup> Cf. DR, p. 374. Asimismo, también puede consultarse Amarilla, Sebastián, “An embryological Approach to *Difference and Repetition's* «Order of Reasons»”, en Olkowski, Dorothea y Ferreyra, Julián (eds.), *Deleuze at the End of the World*, Londres, Rowman & Littlefield, 2020, pp. 71-81.

<sup>18</sup> DR, p. 369.

pone en comunicación en pos del fulgor de un nuevo ser vivo, creando las primeras coordenadas espacio-temporales, poniendo en escena los primeros movimientos aberrantes de la morfogénesis: “la individuación no supone ninguna diferenciación, pero la provoca”.<sup>19</sup> Confundir la individualidad como un rasgo último o una continuación de la diferenciación, y no entenderla desde su fundamental dimensión procesual, pone en entredicho el conjunto de la filosofía de la diferencia.

Por otro lado, en lo que atañe a la relación de la intensidad con lo virtual, leemos: “la individuación es el acto de intensidad que determina las relaciones diferenciales a actualizarse”.<sup>20</sup> Es por la acción de un campo de individuación intensivo que estas singularidades y aquellas relaciones diferenciales se actualizan. Al hacerlo, un nuevo tipo de distinción es creada entre esas relaciones y entre las Ideas: todo ese material por actualizar, que coexistía perplegado en la Idea,<sup>21</sup> ahora es puesto en estados de simultaneidad o sucesión, de acuerdo a los dinamismos espacio-temporales que corresponden a la dramatización. En este sentido, cada intensidad expresa claramente, o hace foco en algunas relaciones, en algunos grados de variación ideales, determinándolos, pero continúa expresando confusamente la totalidad variable del conjunto de las relaciones diferenciales.

¿De qué se trata esta creatividad de la intensidad respecto de lo virtual o ideal? Creemos que en este acto intensivo creativo.

Si recordamos lo que dijimos en la sección anterior, la plasticidad adaptativa venía dada por una creatividad en función de una variación fenotípica y ambiental. En el límite, esto podía producir una acomodación genética, dando cuenta de la expresión de genes previamente silencio-

<sup>19</sup> DR, p. 368.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> “Las Ideas contienen todas las variedades de relaciones diferenciales y todas las distribuciones de puntos singulares, que coexisten en órdenes diversos, «perplegadas» las unas en las otras. Cuando el contenido virtual de la Idea se actualiza, las variedades de relaciones se encarnan en especies distintas y, correlativamente, los puntos singulares que corresponden a los valores de una variedad se encarnan en partes distintas, características de tal o cual especie. [...] Con la actualización, *un nuevo tipo de distinción*, específica y partitiva, toma, por consiguiente, el lugar de las distinciones ideales fluyentes”. DR, p. 311, énfasis añadido.

sos, virtuales, es decir, potenciales inexpressados aún, pero que no por eso preexisten al movimiento actualizante: he aquí la paradoja. Son la plasticidad de los procesos de desarrollo y la capacidad fenotípico-adaptativa, es decir, son los procesos intensivos de individuación los que lideran; y las redes genéticas siguen estas adaptaciones. No corresponde entender al ADN como un programa capaz de determinar por sí mismo la actualización de su potencial.

Cuando Deleuze nos habla de una correspondencia sin semejanza entre lo virtual y lo actual, no está diciendo solamente que en la Idea no nos vamos a encontrar un hígado o una mano en miniatura, reemplazando ahora esas miniaturas por singularidades y relaciones diferenciales. Ciertamente, algunos pasajes de *Diferencia y repetición* podrían llevarnos a sostener una interpretación de ese estilo, por ejemplo, cito a Deleuze: “los genes como sistema de relaciones diferenciales se encarnan en una especie y en las partes orgánicas que la componen”.<sup>22</sup> Pero estas caracterizaciones nos parecen preliminares, propedéuticas, ya que todavía la intensidad no ha entrado en escena en la obra. Por eso más adelante, Deleuze dice:

“[L]a cuestión del papel comparado del núcleo y del citoplasma, en el huevo como en el mundo, no se deja resolver con facilidad. El núcleo y los genes designan solamente la materia diferenciada, es decir, las relaciones diferenciales que constituyen el campo preindividual por actualizar; *pero su actualización no está determinada sino por el citoplasma con sus gradientes y sus campos de individuación*”<sup>23</sup>

Se trata de lo que pasa cuando las Ideas son expresadas por los individuos; sin embargo, ni Ideas, ni individuos existen por fuera de la relación expresiva.

Si bien es cierto que las Ideas plantean los problemas y las preguntas (“¿Cuánto? ¿Cómo? ¿Dónde?”, etc.), la condición de la actualización de los casos de solución a esas preguntas supone siempre primero la respuesta a la pregunta “¿quién?” Esta pregunta es siempre por el individuo, es siempre por

<sup>22</sup> DR, p. 315.

<sup>23</sup> DR, p. 374, énfasis añadido.

una intensidad, es siempre por el embrión. La respuesta a “¿quién?” plantea siempre la posición de un campo de individuación intensivo como acto de solución. Es la intensidad la que dramatiza, poniendo en comunicación series heterogéneas, creando dinamismos espacio-temporales e introduciendo ese nuevo tipo de distinción específica y partitiva en la Idea.

Si, por más que nos circunscribamos a una misma especie, no es posible afirmar que haya dos individuos o dos embriones iguales, es porque en cada individuación, las intensidades ponen en juego diferentes puntos relevantes y diferentes relaciones diferenciales, siempre en relación con un determinado aquí y ahora, donde lo intensivo y lo virtual se entrelazan, expresando la infinita reverberancia de todo el universo en cada actualización, en cada acontecimiento, en múltiples escalas de organización espacial y de procesos temporales, en una serie de reenvíos que nunca se detiene, que nunca remite a un fundamento fijo. Por eso, el mundo entero es un huevo: el embrión no solo remite a una realidad biológica, todo es larva a su manera.

La prioridad de la individuación previene a lo virtual de ser platonizado, transformándolo en un principio trascendente, conjurándose así la pretensión de las posturas que ejercen un reduccionismo genético, cuyo corolario último es concebir al ADN como un Programa Genético, concepción, creemos, solidaria –y no por casualidad– al modelo de individuo moderno. Lo virtual, por sí solo, no puede determinar cuáles son las relaciones que se actualizarán, porque no *existe* por fuera de ese proceso de actualización que determina. Son los procesos de individuación intensiva los que determinan las relaciones a actualizar. Son los procesos de individuación intensiva los que, cada vez, en cada acontecimiento, repiten la diferencia, creando, en nuestro caso, novedad biológica, y por ello, modificando el plano de lo virtual, dando lugar a potenciales inexpressados, a nuevas actualizaciones y evidenciando el elemento paradójico en el seno del ser: la vida está siempre fuera de sus goznes.



## DE LA ONTOLOGÍA A LA ONTO-NOMÍA

PATRICIA CASTILLO BECERRA

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

### Introducción

El objetivo de este escrito es retomar la andadura expositiva del libro *Deleuze, recepción y apuesta desde Hispanoamérica. Cuatro movimientos desde el margen*.<sup>1</sup> En el capítulo con el que colaboro en dicha edición, comenzaba a exponer los entresijos de una lectura de trasvase, entre lo que Heidegger pudo recuperar de la identidad como principio en la filosofía hegeliana, y lo que Deleuze inquiriere que le haría falta a Heidegger: el desplazarse definitivamente del *principio de identidad* para poder atisbar la diferencia. La larga andadura de este movimiento apenas mencionado parecía hacer visible que la concentración en el pensar del parisino no estaba del todo en el tono de continuación de una ontología de tipo fundamental, pero tampoco lo estaba ya el filósofo de la Selva Negra a la altura de los escritos de los *Beiträge zur Philosophie* de 1936-1938, en donde se permitió describir al acontecimiento (*Ereignis*) como el decurso y figura última del ser. Desde la ontología francesa contemporánea, el libro desde el cual podemos ver claramente ese trasvase no es otro que *Diferencia y repetición*, de 1968. Pasó una década entre ambos textos y los caminos para arribar a sendas perspectivas han sido mostrados, historiográficamente, como disímiles; empero, la simiente desde la que abrevamos la figuración no sólo aceptual respecto a la *diferencia* revisada en ambos autores, sí tiene como impulso el inicio del pensar, de aquella filosofía configurada a partir de los primeros principios. Conviene decir que el

<sup>1</sup> Cf. Castillo Becerra, Patricia, “De la ontología a la ontonomía: la diferencia según Gilles Deleuze”, en Castillo Becerra, Patricia, y Moreno González, Josemaría (comps.), *Deleuze, recepción y apuesta desde Hispanoamérica. Cuatro movimientos desde el margen*, México, Universidad de Guanajuato, 2018, pp. 43-74.

discurso sobre la diferencia en ambos pensadores no es del todo expositiva sino que se requiere detractiva. Tanto para Heidegger como para Deleuze, la verdadera filosofía crítica es aquella que excede los márgenes de su propia confección y se implosiona a nivel de la *des-obra*, con la tonalidad del re-comenzar, de re-figurar el andamiaje del pensamiento y sus auto-requirimientos de fundamentar. Es desde la idea del *Ereignis* (que puede traducirse como *evento apropiador*, pero también como *acontecimiento*) que Heidegger aludirá a un cambio en el pensar hacia otro comienzo, no tanto dentro de la *theoria*, sino un comienzo del pensar fuera de la metafísica de la representación.<sup>2</sup>

En la década de los cincuenta encontraremos el camino que ha sido trazado desde los años treinta hacia la *Ereignis*. El acontecimiento no presenta una aprehensibilidad ni ostensibilidad como la de cualquier objeto, y se vuelve así un recurso comprensivo en el cual la filosofía, según la perspectiva de Heidegger, no sólo deja de ser re-presentativa, sino que cambia su propio decir, el decir que en este otro estadio tiene otra tonalidad. El decir en infinitivo no permite que se retenga ni se mantenga la posición de interpretación de lo que no se dona en conceptos universales, porque, por cierto, el acontecimiento tampoco se dona en su totalidad para alguien que lo aprehenda definitivamente, sino que, como comenzó a imbricar la senda temporal en décadas anteriores, Heidegger indica e insiste en que este acontecimiento prescindirá de espacio-tiempos determinados.<sup>3</sup>

Si pensamos en el contexto en que aparece *Diferencia y repetición* (1968), podemos entender que el trabajo de tesis del parisino se enmarcaba en lo que

<sup>2</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988. Se puede revisar particularmente la introducción de Arturo Leyte: “Pero un pensar no-metafísico tiene una dificultad metodológica de principio: sólo disponemos de un pensar representativo, por medio de conceptos, que tiene su origen dentro de la metafísica, de manera que: ¿cómo vamos a usarlo para pensar la esencia de la metafísica? Un pensar no-metafísico es un pensar fuera, a saber, fuera de la representación, o lo que viene a ser lo mismo, fuera de la racionalidad y la Razón” (p. 40).

<sup>3</sup> Cf. Rubio Angulo, Jaime, “La *Ereignis* y la experiencia del pensar”, en Heidegger, Martin, *El principio de identidad* [en línea]. Consultado el 30 de abril de 2020. URL: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vnphilosophica/article/view/16822>. “En primer lugar, la simplicidad de la *Ereignis*. Es indispensable, para pensar, eliminar las representaciones plurales de la *Ereignis*. «Ahora se emplea (la *Ereignis*) como *singulare tantum*. Lo que designa ocurre sólo en un caso singular; no, ni siquiera un número, sino de manera única». Así la singularidad de la *Ereignis* escapa al lenguaje propio del pensar representativo y sólo se comprende a partir de la identidad” (p. 68).

se consideraba en aquel entonces el “aire de la época”, es decir, la filosofía de la diferencia. Siguiendo sus evoluciones culturales, *Diferencia y repetición* aborda un sinfín de dominios, pero esto (como anota pertinentemente Frédéric Streicher) no debe de hacer perder de vista que es, principalmente, un libro de ontología, es decir, que presenta una teoría filosófica sobre el ser;<sup>4</sup> pero, debemos adelantarlo, no desde el *logos* o desde los *logos* que para la época lo habían “descrito”: la aproximación de Deleuze es desde el *nomos*, que intentaremos recuperar por lo menos en uno de sus movimientos. Es desde este brote ontológico que surgen todas las nuevas perspectivas concernientes a las ciencias humanas, las artes y, en el caso particular de Deleuze (sobre todo en las obras con Guattari) los estudios sobre la sociopolítica.

## I. La *identidad* para Deleuze

Para entender el trasvase de una ontología a una ontonomía, pensamos en la anotación de uno de los presentadores actuales del pensamiento deleuziano: François Zourabichvili, quien señala que la ontología no ha sido como tal de interés explícito en la obra del pensador parisino. Sin embargo, el mismo Zourabichvili señala que no hubo ontología en Deleuze si se sigue pensando como disciplina derivada de la metafísica, pero lo que sí hubo en *Diferencia y repetición* fue una revisión y comprensión de las estructuras que permean y construyen la filosofía. Por lo tanto, ese es un tratamiento ontológico contemporáneo desprendido de esa relación que consideramos de “mar de fondo”, que para nosotros ha sido el pensamiento heideggeriano, respecto a la revisión no sólo aceptual sino también “operativa” que tuvo la historia de la filosofía desde su propia confección. Por ello nos hemos detenido en mostrar los paralelismos y las referencias de alguien como Deleuze, respecto al pensamiento heideggeriano. Pero, ¿qué nos dice la ontología deleuziana? En primer lugar, que se quiere recuperar a la diferencia fuera de una visión meramente conceptual o abstracta. Para ello, el texto que citamos también comienza con una revisión a la repetición como opuesta a la generalidad desde la que se construye el concepto en filosofía y a la “identidad” para oponer la diferencia. “Nuestro pro-

<sup>4</sup> Streicher, Frédéric, “La sale gosse de l’histoire de la philosophie”, en Halpern, Catherine (ed.), *Foucault, Derrida, Deleuze. Pensées Rebelles*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2013, p. 149.

blema se refiere a la esencia de la repetición. Se trata de saber por qué la repetición no se deja explicar por la forma de la identidad en el concepto o en la representación —en qué sentido reclama un principio «positivo» superior—.<sup>5</sup> Hacemos este guiño esquemático, pero, para llegar a dicha mención, Deleuze recobra la revisión al *principio de identidad* desde el cual tuvo inicio la Historia de filosofía. El paso es sosegado y se ha trabajado ya en el capítulo que he citado al inicio de esta presentación, sobre todo aludiendo a la cita que dedica a Heidegger en *Diferencia y repetición*<sup>6</sup> y de allí al trabajo de lectura que hace Heidegger respecto a dicho principio, sobre todo en el artículo titulado: “El principio de identidad”, de 1957. Para el pensador alemán, la filosofía se ha configurado de tal manera que la diferencia es realmente identidad, es decir, lo diferente es subsumido en la identidad de la idea, por lo que no ha sido posible reconocerlo. La propia diferencia es la abstracción de la identidad, esto es, es reconocida sólo bajo la égida del desarrollo especulativo. Pero es a nivel del reconocimiento del *Ereignis* que este poseerá las características que lo alejan de la posibilidad de ser recuperado en la representación.

De ello, en esta presentación solamente queremos señalar que el problema que advierte Deleuze haciendo una revisión a la historia entera de la Filosofía es el de no haber pensado la diferencia como diferencia en sí misma sin que se la relacione con la identidad (que es identidad como principio, como reflexión) y, sobre todo, no se ha pensado la diferencia sin concepto. Mencionamos el *principio de identidad*, que construye un bastión respecto a “lo verdadero”, lo que es sí mismo, en el terreno filosófico. Esto está constituido en la historia de la Filosofía desde la antigüedad. Pero para hablar de “principio” se precisa de la determinación, es decir, es preciso que las entidades en el mundo estén determinadas, tal como lo ha señalado el mismo Aristóteles desde la metafísica.<sup>7</sup>

Empero, para Deleuze, la determinación “surge” de lo indiferenciado, el cual tiene dos aspectos: “la nada negra”, donde todo está disuelto, y la “nada

<sup>5</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 47.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 113-114.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1007a 25 (Libro IV, Cap. IV), trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, p. 180: “Ahora bien, significar la entidad (de una cosa) es (significar) que el ser de tal cosa no es algo distinto”.

blanca”, desde la cual hay determinaciones.<sup>8</sup> Es desde la indeterminación que surge la diferencia como determinación. Pero es en el emerger de lo diferenciado que Deleuze alude a este estado de cosas diferenciado, sin ninguna jerarquía. No por surgir de lo indeterminado es lo determinado-diferenciado alguna especie de segundo orden, porque no está pensando en estadios originarios. Se busca no pensar en orígenes o “*genos*”, que nos harían recuperar la idea de un principio (y yendo más lejos, la idea como principio, en el sentido platónico), este sí “más verdadero”, y un extremo alejado del primigenio. Al menos, en tanto que en este escrito Deleuze está indagando en el discurso filosófico confeccionado por la historia de la filosofía, desde donde ha surgido la idea de las jerarquías de los conceptos.

Este rastreo lo hace no sólo apelando a esta conformación de los principios en la filosofía aristotélica, sino que encontrará su punto cúlmine en la revisión aristotélico-tomista de la lógica como filosofía natural. En esta tradición, entonces, encontramos la definición de lo que abarca la “*universam philosophiam*”, desde la lógica formal y la lógica material, en donde se definen ya los grados metafísicos de las entidades y los conceptos universales. Hay una jerarquía que no sólo ha sido revisada por Deleuze, sino que podemos encontrar en esta lógica material: cómo se pasa del concepto universal, absoluto, que concebimos en nuestra mente, hasta los grados “ínfimos” del ser, en donde encontramos al ente singular. “Nuestra mente contiene lo verdaderamente universal, que por un lado corresponde a la naturaleza de los conceptos expresados en estos. Sin embargo, esta naturaleza existe como parte de la cosa, no es universal, sino singular”.<sup>9</sup> Podríamos por ahora resumir que los conceptos, sin olvidar la gran tradición de la que abreva el tomismo, se constituyen principalmente por la esencialidad que recogemos de los entes por el proceso abstractivo, y que pasa, en el caso de Aristóteles, por conceptualizar las entidades particulares. Pero aludiendo a esta tradición escolástica, Deleuze usa la “oposición” lógica primero para hablar de la repetición como aquella que “combate” la generalidad de la filosofía, desde la cual se ha operado una designación a

<sup>8</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>9</sup> Greth, Josephus, *Elementa philosophiae Aristotelico-thomisticae*, Vol. I, Barcelona, Herder, 1961, p. 108 (“Insunt in mente nostra conceptus vere universales, quibus a parte rei respondet natura his conceptibus expressa. Nihilominus haec natura, ut a parte rei existit, non est universalis, sed singularis”).

entidades que comparten ciertos rasgos de semejanza, hasta llegar a los conceptos universales, que en esa tradición tienen una jerarquía precisa.

En el caso de la alta escolástica,<sup>10</sup> no existe todavía la distinción entre *ente* y *ser* (la “diferencia ontológica” heideggeriana), y más bien la gradación de los conceptos estaba dada desde los absolutos que eran, desde los universales que eran, hasta lo más ínfimo que en lo material era el ente. Así que la diferencia ontológica no estaba subrayada.<sup>11</sup>

La égida de los principios del conocimiento nos ha permitido tener la ilusión de que todo es fijo y que además es unitario, de tal manera que podemos “abarcarlo” con nuestro entendimiento; de allí la idea de la totalidad en la filosofía. La puesta en práctica de la aplicación de un concepto a diferentes entes singulares con características semejantes ha permitido que la filosofía trabaje desde la generalidad.<sup>12</sup> Empero, la revisión ontológica que lleva a cabo Deleuze en los años sesenta muestra que la filosofía en general no ha pensado la diferencia, y lo que ha hecho es abarcar a los entes singulares desde una conceptualidad que los conjunta en la generalidad, obliterando la diferencia *per se*.<sup>13</sup>

Lo que queremos decir es que lo que hace Deleuze en el escrito de 1968 es (y este es sólo uno de los dos núcleos de comprensión en los que se mueve esta presentación) subrayar cómo el discurso histórico, originalmente al preguntarse por las entidades, ha respondido con una abstracción que no refleja la singularidad de cada entidad.

Así, la identidad es identidad del pensar, es reflexión, es lo mismo ple-gándose; sin embargo, englute la diferencia, la conforma y, por supuesto, la determina y conceptualiza.

<sup>10</sup> Véase la extensa exposición de este “problema” en Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, México, UNAM, 1981.

<sup>11</sup> “El discurso de la metafísica se mueve desde su principio hasta su consumación de un modo extraño en una constante confusión entre ente y ser” (Leyte, Arturo, “Introducción”, en Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, op. cit., p. 14).

<sup>12</sup> Cf. Leyte, Arturo, op. cit., pp. 15-16.

<sup>13</sup> Deleuze, Gilles, op. cit., p. 22: “Se oponen pues, la generalidad como generalidad de lo particular, y la repetición como lo universal de lo singular”.

Lo que nos interesa sobremanera es el comienzo del abandono de una ontología de tipo fundamental, dado que precisamente la crítica deleuziana al ardid heideggeriano en el “decir” que refiere al nuevo comienzo del pensar como el resultado de su revisión de los fundamentos y conceptos elaborados en la historia de la filosofía, permitieron, incluso si Deleuze no leyó los *Beiträge*, revisar la excedencia sobre la cual aparece el acontecimiento, *Ereignis*, el cual no puede ser apresado en un concepto. Lo que sí encontramos elaborado a la par de la lectura de algunas obras de Heidegger en *Diferencia y repetición*, ha sido la “dinamización” sin “mediación” del Acontecimiento.<sup>14</sup>

## II. El logos

Queremos hacer el ejercicio inmersivo al que refiere Deleuze como sosegada revisión histórica. No es difícil que nos haga recordar que el *logos* antiguo poseía una polisemia tal que podría significar no sólo discurso, sino también explicación, devenir, ser, movimiento, etc. El *logos* que le interesa examinar a Deleuze es aquél que se concibió como *determinación* en el discurso. El discurso de la filosofía posee cierto *logos*, se convierte en poseedor de la aludida verdad (que se encontrará ya desde la filosofía de Platón) y en la manutención de la esencia en su decir como concepto (por ejemplo en Aristóteles).

Si indagamos en la historia de la Filosofía, el *logos* del *ontos* en el caso Deleuze, en efecto será mencionado, pero solamente para insistir a la altura de *Diferencia y repetición* en el momento en que, en dicha historia, se concibió el ser como unívoco. Por supuesto que va a referirse al momento en que Duns Scoto discutirá (dada su fuerte influencia platónico-agustiniana) con las categorías aristotélicas como los diez modos de predicar el ser. Recordemos que las categorías son las clases más *generales* de conceptos, y a ellas se subordinan todos los demás. Reteniendo, por supuesto, la idea de generalidad, porque es desde allí donde operará para el resto de la historia de la filosofía el tratamiento

<sup>14</sup> De cualquier manera, en la larga cita que Deleuze dedica a Heidegger en *Diferencia y repetición*, aparece mencionado el texto heideggeriano *Identidad y diferencia* de 1957, en dicho texto se compila la conferencia “El principio de identidad”, y es allí donde aparece el *Ereignis*, el cual había tenido una exposición más pausada décadas atrás, en los años treinta.

con la “esencia” de la cosa, con la realidad; esto es realmente lo que recogería el *logos*. Dicho *logos* determina predicando los modos de ser de lo real, y estas categorías son fijas y la esencia incommovible, por contraste a la idea del devenir. Esta podría ser una definición del discurso de la ontología antigua, que en el caso Deleuze ha sido recuperada para poder contrastarla con este otro momento de configuración ontológica: oponer el devenir al ser como esencia. Dicha oposición obedecerá a que el Ser (en el sentido metafísico clásico) es una de las abstracciones que pueden encontrarse en el discurso filosófico, es decir, el Ser es el concepto más universal, nota que hace Heidegger desde *Ser y tiempo*.<sup>15</sup>

El discurso por el ser que le interesa recuperar a Deleuze es mencionado en ocasión de su revisión de las herencias que tuvieron tanto los conceptos de analogía, oposición y univocidad que se han investigado en la “lógica del discurso”, esto es, en el propio configurar de los conceptos. La operación deleuziana imprime el giro hacia la tradición agustiniana, encontrando un momento en donde la analogía absorbe las características semejantes, para conformar también generalidades. Así, al detenerse en la tradición agustiniana, Deleuze encontrará que para “oponer” su propia propuesta, habría que mantenerse en el terreno de un *logos* que no opere desde la generalización, sino que mantenga intocada la propia singularidad de los entes. El motivo principal, si analizamos este movimiento, es justamente la salida de la lógica de la identidad y de lo Mismo, pero también la salida del concepto, al menos del concepto que funciona universalmente. Pero más allá de ello, también operará a nivel de las estructuras y su orden, dado que la tradición agustiniana tiene una constitución platónica. En ello, si se recuerda, la explicación filosófica está anclada a “lo verdadero”, esto es, a lo esencial, al mundo eidético del cual se desprende, por medio de la participación, la constitución del mundo infra-celeste. En la época de la Patrística, y después en los neo-escolásticos, encontraremos el famoso problema de los universales (o trascendentales). Desde la pregunta hecha por Porfirio en la *Isagoge*,<sup>16</sup> la historia de la filosofía ha dado varias respuestas res-

<sup>15</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 26.

<sup>16</sup> Porfirio, *Isagoge*, trad. J. García Norro y R. Rovira, Barcelona, Anthropos, 2003, p. 3: “Así, pues, sobre los géneros y las especies declinaré hablar tanto de si subsisten o son puros y simples pensamientos, como de si son subsistentes corpóreos o incorpóreos, como también de si están separados o si son subsistentes en las cosas sensibles y dependen de ellas, por ser el tratamiento de todo esto profundísimo y requerir un examen mayor”.

pecto a si esos conceptos son reales, si están en las cosas o son sólo herramientas lingüísticas, pero respecto a los universales, su verdadero “valor” estriba en haber otorgado una estructura a lo real y a sus derivaciones, a lo verdadero y a lo falso.

Así que el momento clave para la historia de la filosofía en donde se puede hacer visible la oposición a la estructura platónico-aristotélica respecto a la verdad y a la esencia de la verdad, tal y como se busca cuando también preguntamos por el ser de las cosas, la encontrará Deleuze en la ontología de Duns Scoto, que da al ser una sola voz. “Decimos Duns Scoto porque supo llevar el ser unívoco al más alto grado de sutileza, corriendo el riesgo de dotarlo de abstracción”.<sup>17</sup> Podríamos decir que la misma abstracción que deviene de la tradición aristotélico-tomista ha sido subrayada desde la idea de la univocidad (como segundo momento de nuestro trabajo); empero, la estructuración respecto a la generalidad y a la verdad, en el caso de Scoto está leída desde la tradición agustiniana.<sup>18</sup> La primera tradición no está contemplada, o resulta inoperante para la lectura que Deleuze quería hacer de la realidad; una lectura que no fuese una simple abstracción de lo real, de lo esencial de lo real. Así que retomar la univocidad del ser implica comprender que no sólo la ha puesto en contraste con la teoría de las categorías de Aristóteles, pasando por el agustinismo, además de que a Scoto no sólo le interesó el “uso” formal de los conceptos, sino cómo se “aplican” en lo singular, o en cuanto al ente particular.

Evidentemente, en un trabajo como este no podremos adentrarnos en la filosofía scotista, pero podríamos insistir en que esta afirmación laudatoria respecto a Scoto estará presente en el caso Deleuze, en un léxico que retomará para su propio pensamiento.

Para Scoto, el ser es unívoco, pero habrá que pensar que no es sólo la idea de la univocidad del ser que ha permeado el pensamiento deleuziano. Si uno mira con calma la polémica que se abre prácticamente desde comienzos de la

<sup>17</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 71.

<sup>18</sup> Cf. Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, p. 74: “Así como Platón distingue las Ideas más importantes y las relaciona entre las mismas, también Agustín se esfuerza por plantear un orden o jerarquía [...] De este modo, se pone en primer orden de jerarquía la Idea que permite la participación: la semejanza, y entre las infinitas Ideas que pueden ser participadas por las cosas, aparecen los atributos primeros, tales como la verdad, el bien, la belleza, la unidad, el ser”.

historia de la filosofía, encontraremos que ese *logos* filosófico tuvo intervenciones en casi cada etapa del pensamiento, reconocida ahora como el *problema de los universales*. En ello, Deleuze requiere hacer una revisión formal del tratamiento sobre el ser que resonaba también en el nivel lógico, el mismo término “universal” en latín refiere al “*unus versus alia*”: “uno hacia los demás, esto es, la relación de lo uno hacia lo múltiple”.<sup>19</sup> Desde esta revisión podríamos colegir que le ha interesado remarcar el cómo actuaba el concepto filosófico en cuanto universal, que recogía la multiplicidad en la unidad. Universal viene del griego “*to olon*, todas las cosas o también *oí olou* (todo, totalidad)”.<sup>20</sup> Cuando seguimos esta ristra, podemos ver que Deleuze pergeña una relectura de Epicuro, quien aparece como el primer “nominalista” en la historia de la filosofía. Para Epicuro, “las propiedades accidentales se vuelven el punto clave del conocimiento y del ser de los cuerpos. Y, al igual que las propiedades esenciales, no son universales, sino individuales”.<sup>21</sup> En Epicuro se corrobora la primacía de lo sensorial sobre lo intelectual y con esto se cierran las puertas al conocimiento de las cosas por medio de los universales y, debemos decirlo ya, por medio de la abstracción. Lo existente siempre será lo individual.

De acuerdo con lo mencionado más arriba, en Duns Scoto encontramos ya una serie de marcas discursivas en contraste no sólo con el aristotelismo sino también con la lectura que tiene Tomás de Aquino respecto a la analogía, es decir, explicar por “participación” que los entes y Dios tienen una relación de proporción. La participación no exime la jerarquía entre el *ipsum esse subsistens*<sup>22</sup> y el ente. No podemos seguir ahora el rasgo del platonismo, mantenido por el aquinante, pero

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>22</sup> Véase el brillante artículo de Irizar, Liliana Beatriz, “El ser y *su ser* en Tomás de Aquino” [en línea], en *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, nº 16, vol. 9, 2009, pp. 179-192. Consultado el 25 de mayo de 2020. URL: <https://revistas.usergioarboleda.edu.co/index.php/ccsh/article/view/735/616>. “Según Berti, la conocida doctrina de Tomás de Aquino del *ipsum esse subsistens*, es decir, un *ens per essentiam*, cuya *substantia* es el mismo *esse*, restablecería la tesis platónica de la sustancialización del ser y de lo uno. Esto es, Santo Tomás, a la hora de fundamentar su doctrina del ser de Dios, se apartaría ostensiblemente de la metafísica de Aristóteles aproximándose, en cambio, a la posición platónica y neoplatónica, lo cual aparece manifiesto, observa Berti, si se tiene en cuenta que los instrumentos lógicos utilizados por la escolástica para esclarecer filosóficamente el concepto de creación no fueron precisamente aristotélicos, sino «el concepto platónico (y neoplatónico) de participación que Aristóteles había rechazado explícitamente».

este rasgo ha sido fundamental para que pueda hacerse claro que hay aún jerarquía cuando en esta explicación también se alude a la analogía (analogía *essendi*).

### III. El *nomos*

Es momento de recuperar, por lo menos esquemáticamente, el papel que juega la intervención del desarrollo escotista respecto al ser. Deleuze lo hace partícipe de otra de sus “oposiciones” —respecto a las figuras mayoritarias de la historia de la filosofía—. En este caso, Duns Scoto comienza a pensar la univocidad para oponerla a la analogía, esta última encontrada tanto en Aristóteles como Tomás de Aquino (entre otros pensadores):<sup>23</sup>

La teoría escotista del ente, pensado éste en su unidad conceptual como unívoco a Dios y a las criaturas, modifica profundamente la situación vigente de la filosofía analógica. El ente se convierte en objeto de un saber trascendental, neutro, indiferente y común, y es anterior a toda consideración teológica.<sup>24</sup>

Debemos hacer primero una indicación respecto a esta indagación. Referimos en este trabajo a una ontonomía; nuestra primera partícula, el *ontos*, señala en principio al ser y de allí hemos atisbado la referencia deleuziana al ser unívoco. Debemos parar mientes que, a las alturas en que se escribe la obra scotista, la utilización de ente y ser no tienen una distinción tan precisa como la tiene para nosotros desde la lectura post-heideggeriana. Más arriba mencionamos ya que no existía la “diferencia ontológica”. Entonces, cuando se menciona el ente, en este caso, se menciona al ser y desde allí vemos un interés por el *ontos* en Deleuze.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Nosotros hemos seguido la ristra de la abstracción, la generalidad en cuanto a la constitución de los conceptos en Aristóteles y la andadura que llegó hasta Tomás de Aquino respecto a la analogía, pero hay una lectura crítica que indica que no es contra Tomás de Aquino que Duns Scoto piensa en la univocidad, sino contra Enrique de Gante, si bien este recurso doxográfico es útil en sentido estricto, nuestro trabajo no pretende adentrarse allí.

<sup>24</sup> Merino, José Antonio, *Juan Duns Scoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2007, p. 16.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 18. Es necesario recordar que Scoto escribió en latín, y ello implica un problema de terminología y significado al interpretarlo en otra lengua. Cuando habla de lo que nosotros llamamos “ser” no emplea de ordinario el infinitivo abstracto *esse*, sino el participio concreto *ens* o el sustantivo abstracto *entitas*. Como sinónimos usa también los términos *res* y *realitas*. Toda esa riqueza de matices desaparece cuando empleamos simplemente el término “ser” o “ente”.

Respecto al *nomos*, queremos remarcar el uso que podríamos proveerle desde Deleuze, y para ello conviene recuperar la utilización del sentido que tenía el *nomos* en la Grecia clásica, sobre todo en el siglo V a. C.:

Nómos deriva de la misma raíz del verbo *némo*, que significa (en voz activa) «atribuir», «repartir según el uso o la conveniencia», y (en voz media) «tener su parte», «usar la parte atribuida», «crear», «reconocer como verdadero». Así, el sustantivo *nomós*, en su primera acepción, significa «lugar repartido, dividido en parcelas», «campo de pastoreo». Y nómos —solo modificando el acento— designa una «regla», «uso», «costumbre». <sup>26</sup>

El segundo uso derivó en un tercero: el *nomos* como ley; empero, me gustaría que retuviésemos esta primera utilización del *nomos* como reparto, porque es en la que se debe pensar al revisar *Diferencia y repetición*, sobre todo como distribución, como un reparto de sentido. Ese reparto de sentido es lo que nos hizo pensar más en una ontonomía que en una ontología, donde el ser ya no es “esencia de”, es sentido. <sup>27</sup> Al deflacionar las estructuras que lo habían puesto como respuesta última, para Deleuze, cuando se pregunte por el sentido del ser la respuesta será el ser como sentido.

Se puede ver que lo que interesa en principio a esta ontonomía no es una jerarquía (entre conceptos) de tipo platónico-tomista, de hecho, la idea de fondo de Deleuze es la abolición de las jerarquías, aunque, tal como lo advierte en *Diferencia y repetición* (y de allí nuestra construcción de la onto-nomía):

Sin duda hay todavía en el ser unívoco una jerarquía y una distribución que conciernen a los factores individuantes y a su sentido. Pero distribución y aún jerarquía tienen dos acepciones enteramente diferentes, sin conciliación posible; lo mismo sucede con las expresiones *logos*, *nomos*, en la medida en que remiten a problemas de distribución. <sup>28</sup>

La distribución de sentido tendría que tener una diferente estructura, un tanto más horizontal, por lo pronto, ya que la aparición del *ens* como primer trascen-

<sup>26</sup> Barbieri, Javier, “Physis versus nomos”, en *Dakaion. Revista de la Universidad de La Sabana*, núm. 1, vol. 20, junio de 2011, pp. 71-82 (las cursivas son mías).

<sup>27</sup> Esto porque propiamente entendida, la reconfiguración ontológica del “aire de la época” a la que refiere Deleuze, es la que realizó Heidegger en *Ser y tiempo*.

<sup>28</sup> Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 72 (las cursivas son nuestras).

dental <sup>29</sup> en Scoto, hace pensar en su neutralidad y no en su esencialidad; esto es, el *ens* también es un estadio previo al teológico en el caso del pensamiento escotista.

De tal manera, el *nomos* en Deleuze refiere a ese reparto, distribución del sentido en los acontecimientos, desde su individuación; es decir que hay un solo sentido de lo real que se reparte en sus diferentes acontecimientos.

#### IV. Ontonomía

Desde el fondo de la propuesta escotista, Deleuze ha leído un ejercicio de discernimiento, esto es, cómo Scoto al indicar la univocidad del ser está haciendo una lectura relacional del ser con la diferencia. Lo que va armando la ontonomía es, así, el concebir al “ontos” como *neuter*, como un neutro indiferente a lo infinito y a lo finito. El ser unívoco en Scoto presenta entonces, según Deleuze, dos tipos de “diferencia” que lo hacen desvincularse del ser como mera abstracción y generalización y que encontrará, más bien en los entes singulares, lo que tienen en común, como comunidad. Lo que se plantea en la ontonomía es permitir entender que hay una característica común en los entes particulares, que los hace ser individuos y cuyo sentido se reparte en cada uno de ellos. La idea de comunidad surge de una revisión profunda de las estructuras conformadoras del discurso filosófico, en este caso desde Scoto, para después desplegarse hacia los debates histórico-sociales de los cuales ha abrevado la tradición contemporánea, pero que por la presentación estricta de este trabajo no podemos más que mencionar. <sup>30</sup>

Lo que queremos subrayar, por lo pronto, es cómo vincula Deleuze la idea de la univocidad del ser con dos clases de diferencia en Scoto: la primera es la “distinción formal”, basada en el ente real, que se refiere a los sentidos de las entidades individuales y a la cual se les “atribuye” desde su propia indivi-

<sup>29</sup> Merino, José Antonio, *op. cit.*, p. 18: “El propósito de Scoto es demostrar que la univocidad del concepto de ser, que es el primero de los conceptos trascendentales (*ens, unum, verum, bonum*), se concretará en patentizar que al concepto de ser, tomado en su absoluta indeterminación, no se le puede negar una determinada consistencia para que sea lógicamente operante”.

<sup>30</sup> Deleuze estaría revisando la conformación ontológica de la “comunidad” en el discurso filosófico, que ha sido rastreado fuera de la línea aristotélica, esto es, alternativamente a la línea socio-política. Pueden revisarse los trabajos de Nancy, Blanchot, Agamben, para seguir estas líneas de conformación en el debate contemporáneo.

dualidad.<sup>31</sup> El segundo tipo de diferencia es la “distinción modal” la cual “se establece entre el ser o los atributos, por una parte, y por otra, las variaciones intensivas de las que son capaces”.<sup>32</sup> De ello, se despliega que cada intensidad va marcando una individuación, la cual se “determina” desde su propia singularidad, por lo que también veremos que el sentido pertenece a cada singularidad. Así, el sentido está repartido, es decir, en cada parte de lo real, desde y hacia cada singularidad, lo cual es ontonómico.

Paralelamente a esto, la historia de la construcción del sentido debería comprenderse prácticamente desde el fondo que se mantiene tocado por Deleuze desde el estructuralismo, el cómo se construye el sentido desde el sinsentido (sobre todo desde su *Lógica del sentido*), como la dislocación plena, diríamos libertaria, de la construcción del sentido desde la mera operatividad de la expresión. No manteniendo una vinculación forzosa con un estado de cosas, pero tampoco desde una lógica veritativa. Es larga la intención de hacer ahora comparecer los entresijos de la función que tienen las palabras sin las cosas (el acontecimiento sin un concepto definitivo), pero en el caso de Deleuze, al no tener una jerarquía marcada al estilo de la platónica, es decir, vertical, se indica desde un reparto de sentidos, una distribución cuyo acomodo no obedecerá más que a su uso, a cierta práctica o conjunto de prácticas discursivas cuyo horizonte es sólo el margen de acción, pero no una determinación absoluta. La salida requiere entonces práctica, en cuanto a dilucidar cómo opera un sentido que no tiene jerarquías ni determinaciones pre-determinadas, pre-donadas. Aunque por ahora vislumbramos esta onto-nomía a nivel “lógico”, podríamos ver que Deleuze, siguiendo implícitamente a Scoto, también señala esta univocidad en lo real, es decir, cómo un concepto puede usarse en el mismo sentido para una comunidad de entes en la realidad.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 77.

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> Cf. Merino, José Antonio, *op. cit.*, p. 18. “Hay, pues, tres clases de univocidad: univocidad física o natural, que implica identidad real e identidad de la especie propia de muchos seres singulares. Univocidad metafísica, que se funda en la unidad del género próximo de diferentes seres. Univocidad lógica, que consiste únicamente en la unidad del concepto común a muchos seres y es difícil precisar si tiene un fundamento en la realidad y cuál es el fundamento”.

La ontonomía se encarga, si se nos permite pensarlo así, de hacer un seguimiento de esos modos relativos desde los que se da el sentido, las conexiones y bifurcaciones desde las cuales podríamos atisbarlos, es decir, lo que poseen en común los singulares, permitiendo pensar más en la comunidad que en la fundamentación. Por ahora, este trabajo no puede ir a todas las consecuencias de este cambio de “modo de” pensar en el siglo deleuziano, pero proyectándose retroactivamente podemos ver que el grado de intensidad de la propuesta es de largo aliento.

Este trabajo sólo pudo adentrarse en las pautas del nominalismo antiguo y medieval para poder hacer visible las operaciones que hace Deleuze y las decisiones que toma respecto a su propia revisión, al retomar el nominalismo, niega al realismo extremo: el platónico, en donde los conceptos poseen un estatuto real y además se sitúan verticalmente en el plano más alto; después, en el medioevo como los universales (*bonum, verum...*) hasta el más infimo de los entes intramundanos. Esto último, sólo desde la propuesta de Duns Scoto, que llevará de lo universal a lo singular, pero no porque lo abstracto se “muestre” en lo concreto, sino porque es en lo concreto en donde encontramos la diferencia real.

Asimismo, al tachar la equivocidad producida en el mundo, pone en entredicho nuestra “relación” de sujetos en el mundo. Por lo que, llevadas *in extremis* las implicaciones de la univocidad del ser, podemos entender que lo que opera en una ontonomía es, asimismo, la crítica a la trascendencia. Aunque este es ya otro tema a tratar.



## CUERPOS Y ÓRGANOS REFLEXIONES SOBRE LA IDEA BIOLÓGICA Y EL DIMORFISMO SEXUAL EN DIFERENCIA Y REPETICIÓN

GEORGINA BERTAZZO  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

“Bajo lo mismo de la Idea, ruge toda una multitud”<sup>1</sup>

**E**l dimorfismo sexual, tal como afirma Butler citando a Foucault, es un “ideal regulatorio” que produce los mismos cuerpos que controla.<sup>2</sup> En este sentido, el discurso médico y científico son parte del dispositivo que construye un marco epistémico productor de la inteligibilidad sexual. Deleuze nos invita a poner en cuestión el pensamiento binario, nos propone desarmar estos binomios que atraviesan, no solo nuestra vida, sino también la carne de quienes se encuentran abyectos.<sup>3</sup> Una de las dicotomías centrales en la episte-

<sup>1</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Madrid, Amorrortu 2009, p. 405.

<sup>2</sup> Butler, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 18.

<sup>3</sup> Muchas de estas teorías o interpretaciones del dimorfismo sexual legitiman representaciones discursivas negativas, propician la exclusión social y la falta de cumplimiento o ampliación de derechos para la comunidad LGTBIQ+. En efecto, algunos grupos conservadores alzan la voz en contra de lo que denominan ideología de género tomando como bastión la idea de sexo, aparentemente indiscutible. Cf. Butler, Judith, “No disparen contra la ideología de género” (en línea), en *Página 12*, edición del 01/02/2019 (URL: <https://www.pagina12.com.ar/171657-no-disparen-contra-la-ideologia-de-genero>, consultado por última vez el 5/07/2020). Pero, en el más acá académico, contamos con las nociones del feminismo de la diferencia sexual (o feminismo radical) que se opone a lo que llaman la ideología *Queer*. El argumento central se basa en que la diferencia sexual es ontológica y está fundamentada por una corporalidad material. Lo primordial es sostener la consistencia ontológica de la identidad femenina, pues la teoría *Queer* o el feminismo de la igualdad producen el borramiento de la mujer y su homologación a un sujeto universal que intenta inocular el neoliberalismo. Cf. Binetti, María José, “Trampas y sofismas en la disputa del Feminismo con la ideología *Queer*” (en línea), en *Tribuna Feminista*, 12/05/2020, (URL: [https://tribunafeminista.elplural.com/2020/05/trampas-y-sofismas-en-la-disputa-del-feminismo-con-la-ideologia-queer/#\\_ftn2](https://tribunafeminista.elplural.com/2020/05/trampas-y-sofismas-en-la-disputa-del-feminismo-con-la-ideologia-queer/#_ftn2), consultado por última vez el 5/07/2020).

mología occidental es el sistema sexo-género, que se sostiene por la tradicional distinción naturaleza/cultura, y sobre ella se montan distintas corrientes feministas que en algunos casos reproducen las mismas lógicas opresivas y excluyentes que tratan de combatir.<sup>4</sup>

Profundicemos la idea de inteligibilidad sexual: el género establece la forma de individuación social. Somos “inauguradx” en el mundo a través de la respuesta a una pregunta esencial: “¿Qué es? ¿Varón o nena?”. En el caso de la intersexualidad, afirma Mauro Cabral, se pone en suspenso esa verdad, que será restituida por los médicos a través de la reasignación arbitraria del sexo por medio de crueles e invasivos tratamientos. La idea central de las teorías biomédicas es que existe un “fundamento” biológico que sostiene las identidades de género. Debe haber un órgano “visiblemente” normal que sostenga las prácticas constitutivas de la feminidad o la masculinidad, dependiendo del género elegido por los médicos. La corporalidad adquiere un significado dentro de un discurso y se encuentra inserta en un entramado de relaciones de poder. Los saberes científicos son funcionales a estas políticas estatales y generan un corpus teórico para legitimar los discursos hegemónicos. Es decir, hay una utilización política y económica de los cuerpos y del proceso de individuación para fundamentar estas nociones con propósitos reproductivos y disciplinadores. La crueldad con la que el discurso y las prácticas biomédicas abordan los cuerpos muestra claramente su intención de imponer sentidos y valores.

La intersexualidad<sup>5</sup> hace patente la violencia que se ejerce cuando un cuerpo queda por fuera de la norma. Específicamente, en el imaginario cultural, se asocia con el mito de hermafrodita y la posesión de ambos genitales (pene y vagina). Dicho imaginario fue construido por la literatura biomédica dado que los individuos intersexuales son comprendidos dentro de las categorías de pseudohermafroditismo, hermafroditismo verdadero, o como aquel que tiene un desorden en el desarrollo sexual —DSD. Lo cierto es que, cuando hablamos de intersexualidad, hablamos de variaciones hormonales, genitales,

<sup>4</sup> Cf. Haraway, Donna Jeanne, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la Naturaleza*, trad. M. Talens, Madrid, Cátedra, 1995, p. 217.

<sup>5</sup> Cf. Cabral, Mauro, “Pensar la intersexualidad, hoy”, en *Sexualidades migrantes, género y transgénero*, Maffia, Diana (ed.), Buenos Aires, Editorial Feminaria, 2003, pp. 117-126.

gonadales, cromosómicas, somáticas o gonofóricas. En términos científicos, estos cuerpos tienen un desarrollo incompleto, pues se considera que solo hay dos sexos, y se concluye entonces que los géneros son dos, porque los genitales son naturalmente dimórficos.<sup>6</sup> De este modo advertimos la arbitrariedad de la clasificación del sistema sexual binario que pone de manifiesto la intención de determinar los cuerpos hegemónicos dejando en la marginalidad a aquellos que no poseen una corporalidad estándar. La intersexualidad interpela la ontología binaria y expone los dispositivos institucionales de este sistema que se utilizan para establecer estas taxonomías.<sup>7</sup>

Entre los años 50 y 60, el psicólogo John Money junto a sus colegas, los psiquiatras John y Joan Hampson de la Universidad Johns Hopkins desarrollan una teoría de sesgo psicosocial, afirmando que el individuo construye su género a través del tiempo, en sociedad. No obstante, es imprescindible, para que esta asignación de género sea exitosa, la existencia de un órgano no ambiguo, un órgano genital que se encuadre dentro de la morfología, los tamaños y disposiciones consideradas “normales”. Nuestro órgano genital nos individúa dentro de esta lógica de control y normalización.

La biomedicina ha producido saberes sobre el cuerpo humano, sobre la designación sexual y la diferencia sexual, frecuentemente a partir de una visión simplista, dicotómica, de una lógica binaria, produciendo un modelo y un deseo de verdad.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Cf. Fausto-Sterling, Anne, *Cuerpos sexuados, La política de género y la construcción de la sexualidad*, Traducción de Ambrosio García Leal, Barcelona, Editorial Melusina, 2006, p. 85.

<sup>7</sup> Sobre esta cuestión, dice Diana Maffia en su texto *Toda taxonomía es política: LGBTTTITQ... Etc.:* “Hay problemas con este listado de opciones, que son problemas categoriales. Cuando se elabora una taxonomía, las categorías deben ser exhaustivas y excluyentes. Es decir, no debe quedar nada fuera de la clasificación, y la pertenencia a una categoría nos elimina de las otras. El orden de preferencias no es exhaustivo y excluyente, por supuesto. Y mucho menos lo es el orden de la vida.” Foucault, en *Las palabras y las cosas*, afirma que se crea un sistema de signos o nombres, una taxonomía, para establecer un orden. La historia natural no puede disociarse del lenguaje, y en esta misma línea, asegura que Cuvier marca un punto de inflexión en las concepciones con respecto a la forma de establecer clasificaciones en la época clásica. Es decir, en los siglos XVII y XVIII todos los seres formaban un conjunto continuo en el que se establecían diferencias progresivas y graduadas. La clasificación estaba dada por cuatro variables de descripción: formas, número, disposición y tamaño. Cuvier establece un corte con esas ideas proponiendo un sistema de diferencias basado en la función variable.

<sup>8</sup> Fischer Pfaeffle, Amalia, “Devenires, cuerpos sin órganos, lógica difusa e intersexuales”, en Maffia, Diana (ed.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 2003, p. 22.

## Deleuze y la idea biológica

Deleuze no sólo propone otro enfoque de la corporalidad, sino que además plantea una crítica al discurso científico hegemónico. En lugar de discutir las teorías vigentes y respetadas, toma debates considerados marginales u obsoletos y los utiliza para reforzar su propia ontología. En efecto, para explicar su posición sobre la cuestión biológica retoma una conocida polémica de 1830 entre dos zoólogos franceses: Saint-Hilaire y Cuvier. Curiosamente, al comienzo, en el Museo de Historia Natural de Francia, los naturalistas compartían trabajos y una entrañable amistad. Pero esta cálida relación termina cuando los dos jóvenes anatomistas presentan una investigación sobre la organización de los moluscos. A partir de las repercusiones de este trabajo se pone de manifiesto que las perspectivas de estos científicos eran irreconciliables. Para Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, todos los organismos tienen una base estructural común. En otras palabras, existe por debajo de los órganos un plano de composición virtual que explica las diferencias genéricas entre los distintos organismos. Una univocidad tangible bajo figuras diversas. Cuvier, en cambio, posee una tesis completamente opuesta sostenida por tres principios: condiciones de existencia, correlación de las partes y subordinación de los caracteres. Este zoólogo afirma que cada parte del organismo está funcionalmente conectada con las otras, siendo el sistema nervioso el principio rector del mismo. En cada especie este sistema permanece invariable, y en base a esta idea se establece una clasificación del reino animal en cuatro estructuras: animales vertebrados, moluscos, articulados y radiados. Las diferencias entre estos reinos son irreductibles, y el método utilizado para estudiarlas es aristotélico, es decir, se establece una comparación entre órganos que se suponen semejantes pero sobre la base de la llamada *degradación de las formas*. Este tipo de teorías considera al hombre como la organización más perfecta. Por tal motivo las conformaciones orgánicas de nivel superior definen el margen de variación posible. Dadas las formas y funciones determinadas de los órganos de una especie, Cuvier postula hiatus insalvables donde encuentra desemejanzas en la organización. Si tomamos como ejemplo la mano del hombre y la comparamos con las manos de los monos y los mamíferos físpidos (carnívoros con dedos libres como perros, gatos o hurones), y nos atenemos a este método basado en la semejanza, advertimos

que entre dichos animales hay rupturas. Por esta razón, frente a este modelo fijista, aristotélico y clasificatorio, Saint-Hilaire propone una epistemología de variación a partir de un solo plano continuo.<sup>9</sup>

La controversia mencionada anteriormente surge por la investigación de Laurencet y Meyranx sobre los cefalópodos o el famoso pulpo plegado. Estos naturalistas afirman que, ubicando en forma invertida a los moluscos, se podría ver una semejanza con los vertebrados. Las vísceras se encuentran en las mismas conexiones que en los animales superiores; y si pensamos al tronco de este animal como plegado podremos advertir que, al desplegarlo, se encontrará la persistencia de estas conexiones.

Deleuze, en relación a estas ideas, señala:

La gran polémica Cuvier-Geoffroy Saint-Hilaire se refiere a la unidad de composición: ¿hay un Animal en sí, como una Idea de animal universal, o bien los grandes empalmes introducen fallas infranqueables entre tipos de animales? La discusión encuentra su método y su prueba poética en el *plegado*: ¿se puede, por plegado, pasar del Vertebrado al Cefalópodo? ¿Se puede plegar el Vertebrado de tal modo que las dos partes de la espina dorsal se aproximen, y que la cabeza vaya hacia los pies, la pelvis hacia la nuca, y las vísceras se dispongan como en los Cefalópodos? Cuvier niega que del plegado pueda resultar una disposición semejante. ¿Y qué animal soportaría la prueba, aun reducida a su simple esqueleto? Es verdad que Geoffroy no pretende que el plegado opere efectivamente ese pasaje; su argumento es más profundo: habría tiempos de desarrollo que detendrían a tal o cual animal en tal estado de composición («el órgano A estará en una relación, insólita con el órgano C, si B no ha sido producido, si la detención del desarrollo, habiéndose producido demasiado pronto en este, hubiese impedido la producción de aquel»). La introducción del factor temporal es esencial, aunque Geoffroy concibe este bajo la forma de detenciones, es decir, de etapas progresivas ordenadas en la realización de un posible común a todos los animales.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Cf. Soich, Matias, “Cuatro causas para leer a Deleuze con Saint-Hilaire”, en *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Ediciones La almohada, Buenos Aires, 2014, p. 23. En el primer tomo de *Deleuze y las fuentes de su filosofía* podrán encontrar un detallado análisis de esta fuente deleuziana realizado por Matias Soich. En dicho capítulo no solamente Soich descubre a este biólogo en *Diferencia y repetición* sino que, además, sienta las bases de la metodología de trabajo en la lectura e investigación de las fuentes en la obra deleuziana.

<sup>10</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 324.

De acuerdo con Saint-Hilaire podemos analizar los organismos gracias a tres principios: la unidad de composición orgánica, el principio de conexión de las partes y la ley de composición. Existe un único modo de formación, y en todos los animales encontraremos los mismos materiales. En general, en cada especie, encontramos los mismos elementos con análogas conexiones. Todas las partes se conectan mutuamente. Sin embargo, esto no significa que no haya variaciones. En cuanto a la ley de compensación, el naturalista explica que ante la ausencia de un órgano<sup>11</sup> o la modificación del mismo, como, por ejemplo, la hipertrofia, el organismo compensa esta transformación y las partes vecinas detienen su desarrollo.

Teniendo en cuenta esta estructura teórica, el autor afirma en su libro *Principios de filosofía zoológica*:

[...] si por el contrario la vida persiste es porque todos los órganos han permanecido en sus habituales e inevitables relaciones, porque actúan entre sí como lo hacen de ordinario; luego, de consecuencia en consecuencia, sucede que están encadenados por el mismo orden de formación, sometidos a la misma regla, y que, como todo lo que es composición animal, no podrían escapar a las consecuencias de la ley universal de la naturaleza, la unidad de composición orgánica.<sup>12</sup>

A partir de un único plano, tendremos variaciones en el desarrollo e influencias del entorno que generan dinamisismos de aceleración o de detención, y producen las diferencias. Todas estas variaciones se adecuan a ciertas estructuras y a ciertos materiales que componen los cuerpos. En este sentido, se la llama teoría de los análogos, porque lo análogo en todos los órganos es el material que los compone.

<sup>11</sup> En referencia a esta ausencia, Saint-Hilaire pone el ejemplo del hueso hioides de los alouatta en comparación con el de otros mamíferos ya que según Cuvier esto haría caer la unidad de composición orgánica: “Si la teoría falló en su previsión en cuanto a ese número de piezas, recurrió a otras reglas, a un resultado distinto y no menos eficaz para la segunda previsión: admite que una de las piezas habrá sido alimentada a expensas de su vecina; esta regla conocida bajo el nombre de balance (entre el volumen) de los órganos explica la hipertrofia de uno de los materiales, por la atrofia de uno o de varios de los otros” Saint-Hilaire, Geoffroy Étienne, *Principios de filosofía zoológica, discutidos en marzo de 1830 en el seno de la academia real de las ciencias*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2009, p. 128.

<sup>12</sup> Saint-Hilaire, Étienne Geoffroy, *op. cit.*, p. 48-49.

Muchos podrán decir que esta teoría cae en la vaguedad. Muy por el contrario, Saint-Hilaire enfatiza en que la rigurosidad de su método está basada en la inexistencia de prejuicios al investigar cada animal u órgano. El naturalista critica a los científicos de su época por anticiparse y definir cuerpos sin haber hecho un estudio exhaustivo:

La zoología, en su necesidad de actividad, no pudo esperar los trabajos más reflexivos y lentos de la zootomía. Esta no había podido entregar a tiempo sus consideraciones filosóficas. Eran necesarios nombres, hizo falta satisfacer dicha necesidad. Han sido imaginados y acogidos nombres provisorios para ayudar a describir las especies. [...] esta adopción de un lenguaje especial solamente da testimonio de los hábitos irreflexivos.<sup>13</sup>

Esta amplitud en el análisis de los cuerpos nos permite pensar en otra forma de concebir el discurso científico.<sup>14</sup>

El mencionado debate se expone en el capítulo IV, de *Diferencia y repetición*, donde Deleuze presenta tres tipos de Ideas “al azar”: la Idea física, la Idea biológica y la Idea social. Para explicar la Idea biológica retoma la teoría de Saint-Hilaire, porque pone de manifiesto la importancia de los elementos abstractos. El zoólogo desarrolla sus investigaciones en función de lo virtual, que es el ámbito propio de la Idea. Del mismo modo, el sistema Ideal deleuziano explica la génesis de lo real a partir de la diferencia que estructura los procesos intensivos. Estos procesos

<sup>13</sup> Saint-Hilaire, Geoffroy Étienne, *op. cit.*, p. 112.

<sup>14</sup> Etienne Geoffroy Saint-Hilaire es considerado un investigador que planteó otro método de análisis de los cuerpos y es en este sentido que encontramos resonancias con la propuesta deleuziana. Junto a su hijo Isidore, Saint-Hilaire creó una especialidad que llamó “teratología”, ciencia que se ocupaba del estudio de los casos inusuales, o “anatomía de la monstruosidad”. Estos casos eran tratados en las investigaciones de la época, lo cual les otorgó una visibilidad que luego fue eliminada. Pese a esto, el discurso de esta disciplina seguía enmarcado en el discurso imperante, patologizando estas corporalidades, sin embargo buscaba una explicación biológica relacionada con estas variaciones intensivas en el plano de composición. En la página 152 de *Principios de filosofía zoológica* afirma que estas ideas ya eran apoyadas por un célebre médico llamado Herolde, pues afirmaba que estos casos son “una fuente fecunda de enseñanzas que muestran otros posibles ordenamientos diversos en cuanto a la circulación de fluidos”

dan cuenta de la individuación,<sup>15</sup> pero además presuponen la actualización de las relaciones diferenciales, junto con los puntos singulares. En este sentido, es importante destacar que tanto la individuación como la actualización son simultáneas. En lo que refiere a la Idea, ella establece un vínculo indisoluble con los tres valores lógicos: la indeterminación, lo determinable y la determinación. El fondo oscuro es el continuo de la Idea, el elemento puro de la cuantitabilidad que se distingue de las cantidades determinadas de la intuición (*quanta*) y de las variables generales (*quantitas*). Deleuze pone el foco en las relaciones, y esto sucede porque no se le puede asignar un valor a lo indeterminado: “*dx* no es estrictamente nada en relación con *x*; ni *dy*, en relación con *y*.”<sup>16</sup> Cada término se puede determinar en contexto, cuando entra en relación con otro elemento y no existe por fuera de esa relación. La continuidad ideal, es decir, la variación misma llevada al extremo, impone un corte y engloba todas las variaciones posibles. Este corte muestra el pasaje de lo individual a lo universal o un cambio de cualidad porque “es sólo a partir de un límite que la continuidad se vuelve determinable, y obtiene un poder genético”.<sup>17</sup> El fondo indeterminado se define en cuanto a sus cortes o límites que producen lo real. Por ello la relación diferencial es determinable gracias a la determinación recíproca, que produce la génesis y el enlace de variables cualitativamente diferentes. Estos distintos regímenes de variación gestan un corte singular en la variación continua y producen un punto de inflexión. Dicho de otro modo, se origina un umbral a partir del cual el ser difiere, y acontece lo que Deleuze llama “determinación completa”. Pero aquí no se agota el proceso de producción de lo real: en esta instancia se establecen las determinaciones virtuales. Ellas son las relaciones del *continuum* y las singularidades, que

<sup>15</sup> “Porque, además, la individuación es la condición previa para que la especificación y la partición o la composición operen en un sistema. La individuación es intensiva, y está presupuesta en toda cualidad o especie, en toda extensión o parte que venga a realizar o a desarrollar el sistema.” Deleuze, Gilles, “El método de dramatización”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. Jose Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 130

<sup>16</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 262.

<sup>17</sup> Santaya, Gonzalo, *El cálculo trascendental Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*, Buenos aires, RAGIF ediciones, 2017, p. 173.

luego serán actualizadas en base a la estructura de la Idea. En esta misma línea, el autor afirma:

La actualización de lo virtual siempre se hace por diferencia, divergencia o diferenciación [différenciation]. La actualización rompe tanto con la semejanza como proceso, como con la identidad como principio. Nunca los términos actuales se asemejan a la virtualidad que actualizan; las cualidades y las especies no se parecen a las relaciones diferenciales que encarnan; tampoco las partes se asemejan a las singularidades que encarnan. En ese sentido, la actualización, la diferenciación, siempre son una verdadera creación que no se hace por limitación de una posibilidad preexistente.<sup>18</sup>

En el desarrollo de la actualización hay modificaciones de esa primera estructura virtual, a partir de la determinación-diferenciación. Todos los procesos, como ya hemos dicho, son simultáneos, porque los dos ámbitos, el virtual y el actual, coexisten. La Idea se actualiza a través un doble movimiento de diferent/ciación: la diferenciación [différentiation], que es la determinación del contenido virtual y la diferenciación [différenciation], que es la actualización de esa virtualidad en especies y partes distinguidas. Las Ideas, como la biológica, son las multiplicidades que se encarnan en este proceso de determinación.

Cuando Deleuze propone al organismo como ejemplo de Idea biológica y retoma la teoría de Saint-Hilaire, afirma que los elementos abstractos están unidos por relaciones ideales de determinación recíproca y “constituyen así una esencia que es como el animal en sí”.<sup>19</sup> Podemos pensar que es problemática la noción de “animal en sí” o la noción de “esencia” en este contexto, pues se podría establecer una analogía con la Idea platónica. Lo cierto es que, cuando Deleuze habla de animal abstracto se refiere al plano de consistencia inmanente a partir del cual se componen los diversos animales y organismos. Eso no significa que haya en esta teoría una esencia fija a la cual tienden todos los cuerpos.

Las ideas de Saint-Hilaire son precursoras y son útiles para comprender mejor la ontología deleuziana. En primera instancia, y fundamentalmente, muestran la importancia de la relación entre lo virtual y el plano actual en con-

<sup>18</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 319.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 280.

traposición a la idea de Cuvier que se construye sobre el pasaje de un término actual a otro. El punto de partida de estos zoólogos es completamente opuesto porque Cuvier está pensando al organismo como ya actualizado, mientras que, Saint-Hilaire reflexiona acerca de la génesis de este organismo desde el plano de composición inmanente. El plano, al ser preindividual, contiene relaciones que no se evidencian en la actualización del organismo. De este modo, se pone de manifiesto la potencia que posee el ámbito virtual deleuziano.

### La Idea biológica y el dimorfismo sexual

Saint-Hilaire se posiciona en contra de describir a un grupo de animales, estableciendo *a priori* semejanzas o similitudes aproximadas como lo hace Cuvier. Por lo tanto, describe cada animal en su individualidad como un punto notable, sobre la base de una unidad de composición. En dicha unidad, que es un continuo de materiales y elementos indiferenciados, encontramos lo indeterminado; elementos ideales sin forma ni función. Allí se establecen las relaciones que generan variaciones. Los elementos entran en un proceso de determinación recíproca con las diferentes variables implicadas que, gracias a la determinación completa, establecen los puntos singulares y constituyen el animal concreto. No obstante, el proceso no se agota en el animal. En la Idea, toda la estructura virtual se encuentra perplejada, todas las series, todos los órdenes de variabilidad coexisten. En este caso, alejándonos y reformulando los conceptos de claridad y distinción cartesianos, las Ideas serán para Deleuze distintas y oscuras en tanto están diferenciadas [*différentiées*] pero no diferenciadas [*différenciées*], mientras permanecen perplejadas coexistiendo con las otras Ideas. Por su parte, las intensidades, como elemento genético de la sensibilidad, que pone en comunicación la disparidad de las series heterogéneas creadas en el acoplamiento de los dos planos, expresan las Ideas. Algunas singularidades se expresan claramente, mientras que, otras lo harán confusamente:

Ahora las Ideas, las relaciones, las variaciones de esas relaciones, los puntos relevantes están en cierto modo separados; en vez de coexistir, entran en estados de simultaneidad o sucesión. Sin embargo, todas las intensidades están implicadas las unas en las otras, siendo, a su vez, cada una envolvente y envuelta. De tal modo que cada una continúa expresando la totalidad

cambiante de las Ideas, el conjunto variable de las relaciones diferenciales. Pero la intensidad sólo expresa claramente a algunas de ellas, o ciertos grados de variación. Las que expresa claramente son precisamente aquellas a las que se refiere directamente cuando tiene la función envolvente. Expresa también todas las relaciones, todos los grados, todos los puntos, pero confusamente, en su función envuelta.<sup>20</sup>

En consecuencia, advertimos el potencial genético del plano virtual y su coexistencia con el plano actual, pero además, en la ontología deleuziana, se pone de manifiesto la importancia de la intensidad en la individuación y en la actualización de los organismos.

### Conclusión

Si podemos pensar los órganos sexuales como estos elementos abstractos de los que habla Deleuze, tomando como aliada a la teoría de Saint-Hilaire, podremos sacarle centralidad a la idea de función en el ámbito biológico. Basándose en el principio de las conexiones, este zoólogo francés estudia los elementos abstractos y las relaciones que estos establecen en un organismo particular, sobre un único plano en el que las partes anatómicas alcanzan diferentes niveles de composición y disposición. Geoffroy basa su investigación únicamente en la anatomía y sus conexiones. Pero además, afirma que hay un único sistema de composición orgánica a partir del cual se disponen estas partes. Y en este sentido, recurre al concepto disposición,<sup>21</sup> pues es el término más adecuado para referirse a

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>21</sup> “Existe un ingenio sin límites en la elección de una palabra de la que uno se sirve por primera vez; pues, con su doble sentido, resulta colocarse completamente a mitad de la distancia que separa las dos doctrinas, la de Aristóteles y la teoría de los análogos; es la palabra disposición que ciertamente es de hábil invención; pues se prestará, según la ocurrencia a significar posición de partes, en el estudio aristotélico y relación de las funciones, para los estudios fisiológicos.” (Saint-Hilaire, Geoffroy Étienne, *op. cit.*, p. 146.)

la funcionalidad de los órganos.<sup>22</sup> Esto se explica porque las variaciones de formas, que son muy comunes en todos los cuerpos, generan variaciones en las funciones. Cada cuerpo tiene una estructura particular sobre la base de esta unidad de composición orgánica. Por consiguiente, Saint-Hilaire nos permite correr de la concepción clasificatoria y normativa del cuerpo. Este es el motivo principal de la oposición entre Cuvier y Geoffroy. El último afirmaba que el Barón Cuvier no podía advertir el fondo de la cuestión. Al ser imposible la correlación directa entre la analogía de forma y la analogía de función, se hace menester cambiar de método y de perspectiva. Saint-Hilaire apela a la investigación *a posteriori* y rechaza el estudio de la función como único criterio de individuación y especificación animal. En virtud de lo explicado, se hace evidente que lo primordial, tanto para Deleuze como para Saint-Hilaire, son las relaciones diferenciales de elementos ideales que se actualizan según velocidades y detenciones determinadas por el medio, dejando de lado la idea de un pasaje directo entre términos actuales y la repartición empírica de diferencias y semejanzas.<sup>23</sup>

El órgano sexual, como cualquier otro, puede ser considerado un elemento abstracto independiente de sus formas y funciones. El órgano adquiere una funcionalidad, o como diría Geoffroy, adquiere una disposición, cuando establece relaciones diferenciales con otros órganos. Por tanto, si pensamos en la concepción de Idea biológica deleuziana, y analizamos la corporalidad humana bajo esta perspectiva, podemos afirmar que poseemos, en tanto actualización de una Idea biológica de manera perplejada, toda esa base estructural

<sup>22</sup> “1. El hueso hioides, en una misma clase, aunque variable por el número de sus elementos, está no obstante dispuesto de igual manera por la relación a las partes circundantes.

2. De una clase a otra, varía, ya no solamente en composición, sino en disposiciones relativas.

3. De sus órdenes de variaciones y de sus variaciones de formas combinadas, resultan las variaciones de sus funciones.

4. Por último, si se pasa de la ramificación de los vertebrados a otras ramificaciones, desaparece de manera de no dejar incluso rastros.” (*Ibid.*, p. 147.)

<sup>23</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 280-281.

común o plano de composición virtual.<sup>24</sup> Gracias al plano de composición virtual y al proceso de actualización en donde se establecen las singularidades, obtenemos las diferencias de cada cuerpo. La Idea biológica y la fuente elegida por Deleuze evidencian que el ámbito virtual no es un mundo separado de lo empírico, es su potencia y lo que permite su constante transformación. Todo objeto es doble, no hay virtualidad sin actualidad. En consecuencia, podemos afirmar la individualidad de cada cuerpo y de cada órgano, con sus partes claras o puntos notables, pero sobre la base de este fondo indeterminado común que provee los materiales para su génesis.

Los cuerpos intersex o cualquier corporalidad que no entre en los estándares médicos revelan esta multiplicidad que el discurso científico pretende invisibilizar, normalizar y disciplinar. Estos son los cuerpos que violentan el pensamiento y nos permiten salir del sentido común. Frente al discurso que postula una ontología dicotómica, Deleuze nos brinda una ontología de lo múltiple, una ontología que tiene una base estructural común en el ámbito virtual y una corporalidad singular que envuelve toda esta virtualidad compartida. Este tipo de teorías nos habilitan a pensarnos ontológicamente desde una perspectiva abierta, con un carácter procesual y sin una meta predefinida o una necesidad de totalización. Los puntos de anclaje que seleccionamos para individuarnos deben estar determinados por nuestro deseo y no por nuestro sexo anatómico. La concepción deleuziana de Idea biológica como organismo nos permite, a través del proceso de individuación y actualización, pensar en un individuo larvario en cons-

<sup>24</sup> En este mismo sentido en *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari afirman: “Nosotros sabemos que entre un hombre y una mujer pasan muchos seres, que vienen de otros mundos, traídos por el viento, que hacen rizoma alrededor de las raíces, y que no se pueden entender en términos de producción, sino únicamente de devenir.” (Deleuze, Gilles, y Guattari, Felix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, con la colaboración de U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2015, p. 248.)

tante transformación.<sup>25</sup> Nuestra sexualidad, y con ella nuestro cuerpo, es un continuo que acoge todo el fondo indeterminado, que está atravesado por dinamismos intensivos fluctuantes y plásticos. La noción de Idea biológica como potencia productiva de diferentes corporalidades quiebra la matriz binaria del sexo anatómico y afirma la multiplicidad, proponiéndonos una salida alternativa al dualismo y al esencialismo tradicional.

Deleuze y el feminismo que se aparta de las propuestas radicales o de aquellas que sostienen el dimorfismo sexual, nos permiten reflexionar sobre la manera de tratar y percibir nuestros cuerpos. La concepción dual del sexo anatómico pone de manifiesto lo arraigada que se encuentra en nuestra cotidianidad la visión médica del corporalidad, y cómo esta pretendida objetividad nos define y nos individúa desde el nacimiento. Ante la perversión del sistema médico-científico que se arroga el derecho de mutilar y manipular los cuerpos subalternos, se vuelve urgente retomar las Ideas deleuzianas, las singularidades y las relaciones diferenciales.

---

<sup>25</sup> En *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari desarrollan el concepto de devenir que no es un imitar o una transformación de las formas, sino que es un movimiento que pretende reivindicar el carácter procesual e inacabado del individuo. Es el movimiento ontológico de las multiplicidades. A partir de una forma o de una noción de sujeto, es decir de una estructura molar, se descomponen estas disposiciones molares de forma y función para iniciar el devenir que es un tránsito a una estructura molecular. No obstante, no se establece un intercambio sino que se crea una zona de entorno común, una coexistencia de los dos ámbitos. Desde los conceptos como devenir o nomadismo se advierte la idea de la desapropiación de la identidad y la necesidad de deconstruir las concepciones totalizantes y esencialistas.



## GILLES DELEUZE Y EL AGENCIAMIENTO MÚSICA-LENGUAJE. ENTRE LA METÁFORA DE LA MÚSICA COMO LENGUAJE Y EL DEVENIR MUSICAL DEL LENGUAJE

JUAN P. SOSA

CONICET – UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA –  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

El acto de habla de Bach es su música,  
ella es el acto de resistencia,  
lucha activa contra el reparto de lo sagrado  
y lo profano.  
Ese acto de resistencia, en la música,  
culmina con un grito.<sup>1</sup>

**E**n distintas oportunidades, Gilles Deleuze reconoce la dificultad que implica hablar de música. Hay un desplazamiento, una evasión, un esquivo que el lenguaje no deja de perseguir y la música no deja de producir. Parecería que la música resistiera el asedio del lenguaje, que rechazara ser explicada y asimilada en el discurso, que rehuyera a ser contenida en significantes y, sin embargo, los incita, los estimula. Esto podría deberse a que la música no se encuentra del lado del lenguaje, identificándose con él, pero tampoco fuera o frente a él, como algo totalmente separado, como algo absolutamente ajeno. Hay un desfasaje entre ambos, hay un límite que los separa y, al mismo tiempo, los une. En cualquier caso, lo importante es el encuentro, lo determinante son las conjugaciones, el conjunto de relaciones que mantienen en cada caso. Encuentro en el que cada una empuja a la otra, la arrastra, la toma y se conjuga con ella. La música se encuentra con el lenguaje como el límite al que éste no deja de tender. Música y lenguaje se entrelazan, se cruzan y se tensan en un complejo entramado de relaciones cuya articulación depende de

<sup>1</sup> Deleuze, Gilles, “¿Qué es el acto de creación?”, en *Dos Regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2007, p. 289.

la función que cumplan en el agenciamiento que componen. Pues bien, la relación música-lenguaje constituye un agenciamiento, es pensada en términos de multiplicidades que forman o se agrupan en agenciamientos. Esto quiere decir, el acoplamiento de un conjunto de relaciones materiales heterogéneas entre sonidos, palabras, voz, oídos, signos, significantes, sensación, cuerpos, transformaciones incorpóreas entre otros tantos componentes que se asocian en co-funcionamiento. En tanto agenciamiento, la relación música-lenguaje, funciona moviéndose en una tensión entre dos polos, ejes, planos o perspectivas: un primer eje que incluye dos segmentos, uno de contenido (agenciamiento maquínico de cuerpos, acciones y pasiones) y otro de expresión (agenciamiento colectivo de enunciación, de actos, enunciados y transformaciones incorpóreas); un segundo eje con partes territoriales o reterritoriales que tienden a la estabilización, y puntos de desterritorialización que lo arrastran, lo desestabilizan.<sup>2</sup> Polo estratificado de una materia extensa, formada, estructurada y ordenada, y flujos de materia intensa, informal, desestructurada y desordenada que dependen del plan o programa que la distribuye. Plan de organización trascendente o plan de consistencia inmanente.

### La función-consigna y la metáfora de la música como lengua

Desde cierta perspectiva, cuando se habla de música se utiliza el lenguaje y todo tipo de metáforas como una herramienta de comunicación entre registros o dominios diferentes. Se recurre al lenguaje como un instrumento de análisis informativo y se apela a la metáfora como una operación fundamental de ese lenguaje. Así, la metáfora, a través de la transferencia de un dominio a otro, permite o facilita el discurso sobre la música. Pues bien, con la metáfora se establecen analogías que permiten, por un lado, materializar el pasaje del registro sensible sonoro o auditivo a un registro lingüístico, se posibilita la adecuación de un registro semiótico propiamente musical a un registro semiológico propiamente lingüístico y, por otro lado, se admite la transferencia y extrapolación de experiencias de pensamiento entre un registro y otro. Este

<sup>2</sup> Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, trad. J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 92.

procedimiento, con el tiempo, llega a combinar alternativamente el instrumento de análisis con la operación fundamental en la metáfora de la música como lenguaje. Esta perspectiva considera a la lengua en y por sí misma, es decir, independientemente de las circunstancias de enunciación, para extraer las invariantes que cimientan su estructura, sus constantes fonológicas, morfológicas o sintácticas, sus elementos formales, para utilizarlos como herramientas y luego extrapolarlos a la música. Pero es un error para Deleuze considerar la herramienta en y por sí misma, independientemente de las circunstancias que la hacen posible y que ellas posibilitan: *Las herramientas sólo existen en relación con las mezclas que ellas hacen posibles o que las hacen posibles*.<sup>3</sup> Las herramientas son inseparables de las alianzas que definen un agenciamiento que tiene primacía sobre aquellas. En *Conversaciones* Gilles Deleuze observa que esta perspectiva nos presenta al lenguaje y la información como algo abstracto, se nos presenta al lenguaje como algo esencialmente informativo y a la información como transmisión o intercambio.<sup>4</sup> En este mismo sentido, en “¿Qué es el acto de creación?”, advierte que se nos presenta a la comunicación como transmisión y divulgación de información.<sup>5</sup> Y, del mismo modo, nos muestra a la metáfora como primera determinación del lenguaje que permite la interpretación y admite la sustitución de un término por otro. Pero detrás de esta presentación abstracta, el lenguaje y las palabras no son un inocente sistema de comunicación de un signo como información o una simple herramienta de análisis. Detrás de esta presentación abstracta el lenguaje tiene una función sin la cual no tiene efectividad, función que impone coordenadas semióticas con todas las bases duales de la gramática.<sup>6</sup>

Para Gilles Deleuze y Félix Guattari el lenguaje es inseparable de su función, es inseparable de los actos implícitos de enunciación que son la condición de su efectividad. De esta manera, del mismo modo que es un error considerar la herramienta en y por sí misma, es un error considerar al lenguaje de modo abstracto, en y por sí mismo, independientemente de las circunstancias

<sup>3</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., p. 94.

<sup>4</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2014 p. 67.

<sup>5</sup> Cf. Deleuze, Gilles, “¿Qué es el acto de creación?”, en *Dos Regímenes de locos*, op. cit., pp. 281-290.

<sup>6</sup> Cf. Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., p. 81.

de enunciación que lo hacen posible y lo que posibilitan. Es decir, es un error considerar al lenguaje independientemente del agenciamiento que lo posibilita y que por lo tanto tiene primacía sobre él, pero también, de aquello que hace posible, de sus efectos. Por lo que detrás de aquella presentación abstracta del lenguaje y las palabras como meras herramientas de análisis, de comunicación o información, se omite la función coextensiva del lenguaje que desarrolla o realiza. A propósito de esta función, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, se refieren al lenguaje como transmisión de palabras que funcionan como consignas, en el que la consigna es una función-lenguaje. Lo que Deleuze y Guattari llaman consigna no remite únicamente a mandatos, sino a la relación de cualquier palabra o enunciado con presupuestos implícitos, actos que están ligados a palabras o enunciados en el curso de una lengua en un momento determinado. Palabras o enunciados ligados a las significaciones dominantes y al orden establecido de sujeción en un campo social determinado. Teniendo en cuenta esto, describen el lenguaje como un sistema de órdenes y a la información como un sistema controlado de colección de consignas, de relaciones de palabras o enunciados con presupuestos implícitos.<sup>7</sup> Bajo esta función-consigna el lenguaje ordena, informa consignas, comunica y repite mandatos, a la vez que suministra sintaxis para producir enunciados conforme a las significaciones dominantes.<sup>8</sup> Esto quiere decir que el lenguaje, la comunicación y la información, constituyen simultáneamente bajo esta presentación abstracta un sistema de codificación y de control, un marcador de poder. Pues bien, el poder no es únicamente una superestructura social, no es solamente poder micropolítico, sino que es también poder que engendra semiotizaciones.<sup>9</sup>

El modelo lingüístico por el cual el lenguaje y luego la música devienen objetos de estudio se confunde con el modelo político. Modelo por el que la lengua se encuentra estandarizada, homogeneizada, centralizada y presentada de modo abstracto como unidad. Modelo estratificado por el cual la lengua se establece como lengua de poder, mayor o dominante, para una música que pa-

<sup>7</sup> Cf. Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., pp. 81-82.

<sup>8</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, op. cit., pp. 67-68.

<sup>9</sup> Cf. Guattari, Félix, *Líneas de fuga. Por otros mundos posibles*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2013, pp.189-191.

reciera no dejar de resistir y desestabilizar a ese poder desde su potencia variable. Pues bien, aquella unidad de la lengua que establece el modelo lingüístico es fundamentalmente política y se produce sobre estructuras que establecen relaciones constantes entre variables de poder. Por lo que la empresa científica de extraer constantes por la cual se impone el modelo lingüístico, va acompañada de la empresa política de imponerlas no solo a los que hablan sino también de exportarlas sobre otros dominios como el musical.<sup>10</sup> En este caso, el lenguaje bajo el modelo lingüístico funciona como ordenador, como estructurador, como plan de organización común que atrapa la música y posibilita pasar de un registro con una estructura estratificada a un registro diferente por relaciones de analogías. Aquí la música sería el contenido, y el lenguaje, la expresión de ese contenido, donde el lenguaje refleja o representa el contenido musical. Con el lenguaje como forma de expresión estratificada se pretende traducir la música en signos y estructuras lingüísticas, se pretende reflejar o representar el contenido musical con expresiones lingüísticas, a partir de lo cual se produce la confusión y nacen todo tipo de ilusiones. Nace el lenguaje como modelo de una semiología general y el imperialismo del significante sobre el lenguaje como estructuras que atrapan y pretenden contener la música. Así, surge también la metáfora de la música como lenguaje, de la interacción arbitraria, y posterior confusión, del contenido con la expresión en el nivel de las estructuras. Cuando el agenciamiento música-lenguaje opera por analogía estructural a partir del modelo lingüístico, el lenguaje funciona como aparato de codificación y de poder sobre la música. El lenguaje ordena y codifica la música a su imagen y semejanza. Ordena la música según el orden dominante del lenguaje, alcanzando el máximo de redundancia significante y estructuración lingüística con la metáfora de la música como lenguaje. Este es uno de los sentidos por los cuales, tanto en *El Anti-Edipo* como en *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari recusan una semiología general que toma como modelo al lenguaje y denuncian la dictadura del significante que sujeta todos los modos de semiotización al único registro del lenguaje. Recusan la preeminencia del lenguaje normalizador que impide el acceso a las semióticas particulares, como es en este caso la semiótica musical.

<sup>10</sup> Cf. Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., pp. 103-104.

## La función- línea de fuga y el devenir musical del lenguaje

¿Cómo sería posible hablar sin dar órdenes, sin pretender representar a nada ni a nadie, cómo dar la palabra a quienes carecen del derecho a ella, cómo devolver a los sonidos un valor de lucha contra el poder? De eso se trata, de habitar el lenguaje propio como un extranjero, de trazar una especie de línea de fuga mediante el lenguaje.<sup>11</sup>

¿Cómo sería posible hablar sin representar a nada ni a nadie? ¿Cómo devolver a los sonidos un valor de lucha contra el poder?, se pregunta Deleuze en *Conversaciones*. ¿Cómo sería posible hablar de música sin pretender representarla? Pese al modelo lingüístico y su confusión con el modelo político, por el cual el lenguaje y luego la música devienen objetos de estudio y de poder, aparecen las evasivas, los desplazamientos que la música no deja de producir y el lenguaje no deja de perseguir. Aunque no se pueda dar cuenta de ellos, estos esquivos atraviesan el lenguaje y lo cuestionan por todas partes. Una y otra vez irrumpen flujos de materia sonora no codificados, innombrables, que desbordan la codificación lingüística y la desestabilizan. Desde otra perspectiva, distintas prácticas anti-lingüísticas buscan desarticular la preeminencia del lenguaje normalizador, buscan habitar la propia lengua como un extranjero, esto quiere decir, buscan crear una nueva lengua en la lengua. Pretenden deshacer el lenguaje como toma del poder, hacerlo tartamudear en ondas sonoras que invistan las coordenadas semióticas y lingüísticas con todas las bases duales de la gramática. Estas prácticas hacen variar el enunciado sobre la materia no-lingüística inmanente a la lengua, desarticulándola, haciendo que pierda su sintaxis, que rompa sus reglas gramaticales. Para ello la lengua no puede estar cerrada sobre sí misma sino continuamente afectada desde dentro por lo que está en el exterior. Afectada por fuerzas que arrastran al lenguaje hacia su propio límite y que solo pueden ser percibidas si se traza la línea de variación continua de los enunciados, aproximándose cada vez más a la música y en la que cada enunciado es una modulación. En este caso, Deleuze resalta el poder creador de la lengua, que se hace tanto más potente cuanto más se acerca a la música.

<sup>11</sup> Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, op. cit., p. 68. Cf. también Deleuze, Gilles, *Dos Regímenes de locos*, op. cit., p. 289.

Bajo este punto de vista, las estructuras y codificaciones lingüísticas que pretenden representar la música se encuentran bordeadas o desbordadas, atravesadas por flujos de materia sonora que no pueden contener, que no dejan de liberarse. El comportamiento desbordante de estos flujos de materia sonora incontenibles expresa la emergencia, la demanda, la exigencia de otro plan, o la concepción de otro plano que no obedezca la organización estratificada de aquellas estructuras y, además, rechaza las analogías. Un plan que permita pensar la música o el lenguaje desde la perspectiva de esos flujos de materia sonora que no cesan de liberarse. Deleuze piensa este plan bajo el concepto de plan de inmanencia. Desde esta perspectiva, es posible pensar en términos de flujos que recorren el plan de consistencia inmanente de una lengua o de una música, pensar en términos de máquinas que son el principio de distribución de estos flujos, y no ya desde las estructuras, de los estratos, aunque en efecto sea posible llegar a ellos. No es una dualidad, no hay dualismo entre el plan de inmanencia o de consistencia y los estratos, son dos estados de las mismas multiplicidades. Pero la función lenguaje no es la misma, la lengua es tomada por una línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización. Función-línea de fuga que hace tender el lenguaje hacia su límite, atraído por lo indecible que no deja, sin embargo, de querer decir, creando así un lenguaje asintáctico, agramatical, que hace de la lengua un sistema en variación perpetua, variación inmanente a la lengua misma. El plano de consistencia es la abolición de toda metáfora, afirman Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, y esto significa la abolición de la metáfora de la música como lenguaje.<sup>12</sup> Abolir la metáfora de la música como lenguaje es afirmar la literalidad, es recusar la mímesis de la música sobre el lenguaje, es rechazar la analogía entre la música y el lenguaje.

Cuando el lenguaje sigue esta línea, cuando es tomado por una línea de fuga, tensa la lengua hasta su límite, *el límite que separa el lenguaje de la música*.<sup>13</sup> Pero el límite que separa la lengua de la música es también el límite que las vuelve indiscernibles, pues es a la vez una zona de indeterminación, el pun-

<sup>12</sup> Cf. Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., p. 74.

<sup>13</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *El abecedario de Gilles Deleuze*, trad. R. Sánchez Cedillo. Transcripción del programa de arte *Metropolis* del canal de arte franco-alemán *Arte*, 1995 (discusión filmada en 1988 por Claire Parnet), "A de animal".

to infinito que antecede inmediatamente a la determinación. Empujada hasta ese límite, la lengua habita el borde preciso que la separa de la música, pero lo hace de manera tal que ya no quedan separadas, y se produce una especie de musicalidad del lenguaje. Borde o límite compuesto de audiciones no lingüísticas que crea una musicalidad propia del lenguaje, musicalidad propia de la escritura. Esto no es otra cosa que un devenir musical del lenguaje, lo contrario de la metáfora de la música como lenguaje. El devenir musical del lenguaje no es una metáfora. Pues “devenir no es alcanzar una forma (Identificación, imitación, mimesis)” o una analogía como la forma lenguaje para la música en la metáfora de la música como lenguaje. Devenir es “encontrar la zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación”, de tal manera que no puede distinguirse la música del lenguaje.<sup>14</sup> No hay devenir lingüístico de la música, solo hay devenir musical del lenguaje. Cuando la lengua alcanza este límite, cuando es tomada por un devenir, cuando todo el lenguaje es empujado a un límite musical, se ha alcanzado el estilo. Puesto que, para Deleuze, el estilo es sonoro, es auditivo puro.

Deleuze no deja de rechazar la metáfora, de denunciarla como un recurso fastidioso y sin importancia real.<sup>15</sup> Incluso llega a negar su existencia cuando en “Carta a Uno sobre el lenguaje” afirma: “para mí no existen las metáforas”.<sup>16</sup> Concretamente, rechaza la metáfora como una operación fundamental y coextensiva del lenguaje. En cambio, para Deleuze, la única figura coextensiva del lenguaje es el discurso indirecto libre. En el discurso indirecto libre las enunciaciones remiten en última instancia a multiplicidades que forman agenciamientos de enunciación. El lenguaje es un agenciamiento que involucra procesos de subjetivación y constituye un sistema heterogéneo. En primer lugar, para Gilles Deleuze, el lenguaje no es autosuficiente, es un agenciamiento de enunciación compuesto de imágenes y de signos que se desplazan por el mundo; en segundo lugar, no hay sujeto de enunciación sino únicamente un agenciamiento o dispositivo de enunciación en el que hay procesos de subjetivación; y, en tercer lugar, la lengua no es un sistema homogéneo sino un

sistema heterogéneo, lo que permite el desequilibrio del lenguaje que posibilita la literatura y el estilo.<sup>17</sup> No hay correspondencia entre el lenguaje y la música como invoca la metáfora de la música como lenguaje. El lenguaje no es un sistema homogéneo cerrado sobre sí mismo y autosuficiente que pueda extrapolarse análogamente a la música. El lenguaje es un agenciamiento entre otros agenciamientos tales como el musical, cuya relación constituye un conjunto abierto de relaciones heterogéneas y dinámicas que, en este caso en particular, forman el agenciamiento música-lenguaje.

Pensar es estar en el límite, afirma Deleuze, el límite que separa el pensamiento del no pensamiento, que separa la música del lenguaje. Límite que deja abierto lo que se piensa, lo que se discute. Límite de lo decible, de lo audible, o entre lo audible y lo decible. Límite entre planos o concepciones del plano. Los planos son perspectivas, formas de pensar el lenguaje, formas de pensar la música. Un plano muestra lo que el otro plano no puede ver u oír. Dos perspectivas o planos de un mismo agenciamiento música-lenguaje, y entre ambos, en el límite, relaciones de fuerza. Desde una perspectiva, ese cuerpo sonoro que llamamos música es afectado por las consignas del lenguaje. Esta es la vertiente estratificada del agenciamiento música-lenguaje donde el lenguaje forma estructuras sintácticas y gramaticales en provecho de formas y contornos que delimitan y organizan la música. Desde otra perspectiva, la lengua es afectada desde el interior por la música como cuerpo exterior. Esta es la vertiente del agenciamiento música-lenguaje en la que todo tiende a desestratificarse, donde la lengua tiende hacia su límite y se vuelve asintáctica, agramatical en provecho de variaciones continuas de materiales no lingüísticos que pueblan la música, pero también la lengua. En este caso la lengua es tomada por devenires, devenir musical de la lengua. Los planos, las perspectivas son formas de ver, de decir, de oír, en definitiva, son formas de pensar el agenciamiento música-lenguaje.

<sup>14</sup> Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, Trad. T. Kauf. Barcelona, Anagrama, 2009, pp. 11-12.

<sup>15</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, op. cit., p. 49.

<sup>16</sup> Deleuze, Gilles, “Carta a Uno sobre el lenguaje”, en *Dos regímenes de locos*, op. cit., p. 185.

<sup>17</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Dos Regímenes de locos*, op. cit., p. 185.

## Hablar de música

¿Cómo sería posible hablar de música sin pretender representarla? La música comienza en el límite del lenguaje. La música comienza cuando el lenguaje termina o se disipa gradualmente en la pura sonoridad. La música es algo más y algo menos que el lenguaje. Hablar o escribir filosófica o literariamente en torno a la música es siempre estar en el límite que las separa, pero de manera tal que las vuelve indiscernibles. Escribir entre la música y la filosofía sin correspondencia, sin analogías, sin representación o mimesis. Dejando abierto lo que se discute, aquello en torno a lo que se habla. Escribir entre los desplazamientos, los flujos, los devenires, entre aquellos movimientos aberrantes que impulsan la creación. Pues bien, para Gilles Deleuze, sólo es posible comparar dos actividades en función de lo que crean y de sus modos de creación.<sup>18</sup> Solo es posible comparar o relacionar la música, la filosofía o la escritura en función de lo que crean. Creación de conceptos extraídos de un flujo continuo de pensamiento filosófico, creación de nuevos sonidos extraídos de un flujo acústico continuo que comprende al silencio, creación de una nueva lengua creada en el flujo de una lengua. Y, en el límite, relaciones de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación, de intercambio y resonancia, devenires que, en cada caso, impulsan nuevamente la creación.

<sup>18</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *El Leibniz de Deleuze. Exasperación de la filosofía*. trad. Equipo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2006, pp. 18-19.



## LA ECUACIÓN DELEUZIANA DEL ESTRUCTURALISMO: LEIBNIZ ELEVADO A LA ENÉSIMA POTENCIA MENOS LA AXIOMÁTICA<sup>1</sup>

ISABELLE GINOUX

UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES – BRUSELAS

*1. La variación de los roles jugados por Leibniz y por la axiomática en la elaboración de los conceptos deleuzianos del estructuralismo (1967-1972) y el capitalismo (a partir de 1972)*

La invitación a las *III Jornadas Deleuze: ontología práctica* ha sido para mí la ocasión de un encuentro estimulante porque suscitó una especie de “colisión conceptual” entre mi tesis sobre *El momento filosófico del estructuralismo según Deleuze* y la tesis sobre *La ontología del capitalismo en Gilles Deleuze*, donde Julián Ferreyra mostraba el rol jugado respectivamente por Leibniz y por la axiomática como la clave de la fórmula deleuziana del capitalismo.<sup>2</sup> Si me permito resumir el punto de vista de Julián en la ecuación “ $C = A + L$ ”: el capitalismo (C) según Deleuze es la axiomática *más* Leibniz (como personaje conceptual apto para hacer el movimiento que llevaba a cabo el capitalismo, a saber, *axiomatizar* los flujos descodificados del *Socius*), yo formularía el mío por la ecuación siguiente “ $S = L^n - A$ ”: el estructuralismo (S) según Deleuze es Leibniz elevado a la enésima potencia *menos* la axiomática.

*2.  $S = L^n$ ? Las series en Leibniz y en el estructuralismo*

Para comprender, primero, en qué sentido el estructuralismo puede verse como un leibnizianismo elevado a la enésima potencia, es preciso situarnos

<sup>1</sup> Traducido por Gonzalo Santaya.

<sup>2</sup> Cf. Ferreyra, Julián, *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*, París, L'Harmattan, 2010.

allí donde Deleuze anuda la relación entre estructuralismo y Leibniz, a saber, en el uso respectivo de la *forma serial*.

Recordemos que en *Diferencia y repetición* y en *Lógica del sentido*, la puesta en serie es LA condición que permite pensar la articulación inmediata, inmanente y autónoma, entre la diferencia en sí misma y la repetición por sí misma.<sup>3</sup> En este sentido, la serie debe permitir extraer a la diferencia de la maldición donde la coloca la alternativa engañosa a la que nos somete la representación desde sus orígenes griegos: o bien se representa conceptualmente una diferencia y una repetición ya mediatizadas por la identidad, la semejanza, la oposición y la analogía; o bien se cae en la confusión impensable de un abismo indiferenciado.<sup>4</sup>

Respecto a este programa que utiliza la forma serial para pensar el “diferenciarse de la diferencia”, Leibniz ocupa en la Historia de la Representación una posición excepcional. Porque su tratamiento matemático-metafísico de las series, inspirado en el cálculo infinitesimal, prepara el medio para hacer estallar el Orden de la Representación desde su interior, en provecho de una afirmación perspectivista de la diferencia. La serie juega un rol central en Leibniz porque ella pertenece a la definición de la mónada como “unidad en la medida que envuelve una multiplicidad, multiplicidad que desarrolla lo Uno a la manera de una «serie»”.<sup>5</sup> Y Leibniz da, en la *Monadología* y en la *Teodicea*, una amplitud *infinita* al desarrollo en serie de las diferencias hasta los límites evanescentes de la representación.<sup>6</sup> Sin embargo, lejos de permitir a la forma serial liberar toda su potencia de afirmación de la diferencia, Leibniz la subordinó de tres maneras a la representación:

- 1° poniendo la unidad de la mónada como la de una *sustancia individual*;
- 2° sometiendo al criterio de la *convergencia* el desarrollo en serie *infinita* del múltiple envuelto en la mónada (el mundo);
- 3° haciendo descansar la combinatoria armoniosa de las series individuales/infinitas sobre un *fundamento trascendente* que fijaba el orden

<sup>3</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, París, PUF, 1968, p. 154-158.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, pp. 74, 79, 337, y pp. 354-355; y Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Les Editions de Minuit, 1969, p. 129-130.

<sup>5</sup> Deleuze, Gilles, *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, París, Les Editions de Minuit, 1988, p. 33. [N. del T.: en todos los casos, la traducción de las citas de Deleuze es propia, a partir del original francés].

<sup>6</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, op. cit., pp. 67-69, y 275-276; Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., pp. 133-136; Deleuze, Gilles, *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, op. cit., pp. 33-37, y 63-68.

de una vez por todas: el cálculo divino que seleccionaba lo mejor entre la infinidad de mundos posibles en función del criterio de la composibilidad – es decir, de la convergencia de las series infinitas.<sup>7</sup>

El uso estructuralista de la forma serial hará saltar estas tres condiciones que mantienen el orden y el cuadro de la Representación — elevando así a Leibniz a la enésima potencia de una afirmación perspectivista de la divergencia.

3. *El esquema estructuralista finitoinfinito y la afirmación de la divergencia como articulación inmanente de la combinatoria serial. Su ilustración por la puesta en serie de “La carta robada” de E. A. Poe por J. Lacan.*

Uno de los rasgos más originales de la lectura deleuziana del estructuralismo al final de los años sesenta es haber hecho de la *puesta en serie* un “criterio formal de reconocimiento del estructuralismo”.<sup>8</sup> Para promover la puesta en serie como *condición mínima de una estructura en general*,<sup>9</sup> Deleuze se refiere primero a la fórmula-choque por la cual Lévi-Strauss introducía la consigna metodológica de la puesta en serie como la clave de todo análisis estructuralista de un fenómeno: “no son las semejanzas, sino las diferencias las que se parecen”.<sup>10</sup> Pero, antes que por la puesta en serie lévi-straussiana de las estructuras de parentesco o de los mitos, es en Lacan –concretamente, en la puesta en serie del cuento de Poe, “La carta robada”– que se patentiza por qué la puesta en serie de las estructuras funciona como un leibnizianismo elevado a la enésima potencia de una afirmación de la diferencia.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, op. cit., pp. 72-73, y p. 339; Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., pp. 299-300; y Deleuze, Gilles, *Le Pli*, op. cit., pp. 79-82, y p. 89.

<sup>8</sup> Deleuze, Gilles, *L'île déserte et autres textes*, París, Les Éditions de Minuit, 2002, p. 255 y ss.

<sup>9</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p. 65.

<sup>10</sup> Lévi-Strauss, Claude, *Le Totémisme aujourd'hui ?*, París, PUF, 1962, p. 115, pp. 26-28; cf. Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, op. cit., pp. 153-154; Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., pp. 65-66, y p. 302; Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, op. cit., p. 255 y ss.

<sup>11</sup> Cf. Lacan, Jacques, “Séminaire sur *La lettre volée*”, en Lacan, Jacques, *Écrits*, París, Seuil, 1966; Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, op. cit., pp. 158-159; Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., pp. 52-53; Deleuze, Gilles, *L'île déserte et autres textes*, op. cit., p. 256.

El interés de la puesta en serie de “La carta robada” viene de que ella concierne a los puntos de vista, al igual que la monadología. Pero esta serie de puntos de vista no es ya infinita. Ella es *finita*. Ella articula *tres* miradas:

- 1° la mirada que no ve nada;
- 2° la mirada que se aprovecha del hecho de ver que la primera no ve nada;
- 3° la mirada englobante que sorprende y comprende la calesita de las otras dos y toma control de la situación.

Si los puntos de vista eran individuales en la serie infinita de Leibniz, en la puesta en serie de Lacan los tres puntos de vista son impersonales y pre-individuales, aunque eminentemente *singulares*. A este respecto, es posible colorear con un índice sexual cada una de las tres miradas: el primero, ciego, es asexuado o “neutro” en el sentido del “*das*” alemán. Su lugar sería el del “muerto” cuya presencia/ausencia hace funcionar al juego de bridge. El segundo es *femenino*, y si es ocupado en principio por una mujer (la Reina), un hombre (el Ministro y luego Dupin) no puede ocuparlo sin a su vez “devenir-mujer”, por muy “viril” que se haya impuesto en principio al ocupar el tercer punto de vista que se singulariza precisamente en la serie como aquel de la “virilidad conquistadora”. Se ve así que cada punto de vista tiene una identidad solamente relacional –que compone de a tres una constelación intersubjetiva inconsciente–, y un sentido únicamente de “posición”, y no sustancial o intrínseco. Este sentido de posición en la serie “hace efecto” porque la ocupación de un punto de vista conlleva *inmediatamente* una “subjetivación” singular. Sea personalmente hombre o mujer, dotado de un carácter más o menos viril, más o menos afeminado, cualquiera será singularmente “neutro” cuando ocupe el punto de vista n°1; “devendrá-mujer” cuando ocupe el punto de vista n°2 y se exhibirá como plenamente “viril” cuando ocupe el punto de vista n°3.

A diferencia del orden fijado de una vez por todas de la combinatoria infinito/individual (*Mónada* =  $1/\infty$  versus *Dios* =  $\infty/1$ ) de Leibniz, la serie estructuralista *finita* no puede ser recorrida sin dar lugar a una proliferación *ilimitada* de las series por un desdoblamiento instantáneo de la primera en una segunda, luego en una tercera, *ad libitum*. Sucede que la serie intersubjetiva de las tres miradas es eminentemente inestable y móvil. Nadie puede ocupar uno

de los tres puntos de vista sin ser llevado en un devenir que le hace recorrer la serie, de un punto de vista al otro, hasta eyectarlo de la serie por la introducción de un nuevo protagonista. Este dinamismo serial entra en funcionamiento a partir del punto de vista n°3. Este punto de vista viril de maestría conquistadora (ocupado primero por el Ministro, luego por Dupin, luego por un *x* presentido hacia el final de la historia), si bien permite apoderarse de la carta, enciende a su vez un extraño *devenir-mujer* que lleva al poseedor de la carta al punto de vista n°2. Lacan señala el *odor di femina* que envuelve al Ministro, transformado una vez en posesión de la carta.<sup>12</sup> Y Dupin, por su parte, no puede apoderarse de la carta sin perder su sangre fría y entregarse a una perfidia burlona totalmente femenina.<sup>13</sup> Ahora bien, este punto de vista n°2 no puede ser habitado duraderamente, puesto que es relativo al punto de vista n°3 cuya ocupación por un recién llegado va a precipitarlo inmediatamente a la posición n°1 –el lugar ciego de la muerte que prefigura la eyección fuera de la serie siguiente (el Rey de la serie 1, desaparecido de la serie 2 donde es reemplazado por la policía de la Reina; y será ocupado por el Ministro en una serie 3 donde la reina habrá desaparecido...)

En lugar del fundamento trascendente de Leibniz, los estructuralistas plantean, como llave de la combinatoria serial, un principio diferencial y genético *inmanente*: un “significante flotante” excedentario, un sinsentido productor de sentido, una *instancia paradójica* que falta a su lugar y a su identidad –tal es la casilla vacía móvil cuya circulación rige la proliferación ilimitada de las series finitas de la estructura.<sup>14</sup> Aquí, el rol es sostenido por la *carta* –sin identidad puesto que nadie sabe lo que contiene, su emisor, su destinatario... Cada uno de los tres puntos de vista de la serie es una función de su relación singular a la carta: no verla, ocultarla en plena luz, apoderarse de ella... pero al hacer esto, no tener otra solución que ocultarla una vez más en plena luz, luego no verla... Así como el fundamento divino trascendente determina de una vez por todas la identidad y el sitio de cada punto de vista como el orden armónico

<sup>12</sup> Cf. Lacan, Jacques, “Séminaire sur *La lettre volée*”, *op. cit.*, p. 35.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.* pp. 39-40.

<sup>14</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, *op. cit.*, pp. 133-136, y pp.157-158; Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, *op. cit.*, pp. 64-66; Deleuze, Gilles, *L'île déserte et autres textes*, *op. cit.*, pp. 257-265.

del desarrollo de la serie infinita del mundo, la casilla vacía inmanente vuelve imposible, por su circulación, la fijación de las identidades. “Ella asegura así la convergencia de las dos series que ella recorre, pero a condición precisamente de hacerlas divergir sin cesar.”<sup>15</sup> En lugar de la pirámide leibniziana con fundamento trascendente y base evanescente, se obtiene un *círculo tortuoso*, el doble bucle en “8” de una cinta de Moebius –pura superficie de sentido donde interior y exterior comunican por su reversibilidad paradójica.<sup>16</sup> Testigo de esta inmanencia fecunda que se traga el orden de la representación, la composición serial de la estructura hace estallar el orden lineal de la causalidad seguido por la temporalidad cronológica de la temporalidad de instantes, en provecho de una temporalidad sincrónica y estática, “forma pura y vacía del tiempo”, emparentada con el *laberinto en línea recta* de Borges. Mientras que la lectura lineal del cuento de Poe tiende a conferir un rol causal prioritario a la primera secuencia con respecto a la segunda, la puesta en serie lacaniana demuestra al contrario que, *desde el punto de vista de la carta que circula y se desplaza sin cesar*, ya no hay manera de asignar una serie como originaria y otra como derivada.<sup>17</sup> Más aún, desde el punto de vista de la cuasi-causa inmanente, parece que es la segunda serie la que es *excedentaria, significativa*, y que, siendo todo el *efecto* de la primera, aquella actúa como *cuasi-causa –efecto productor en tanto que produce*.<sup>18</sup> El *sentido* de la constelación intersubjetiva ligado al robo de la carta en la primera serie no aparece, en efecto, sino cuando ella es repetida y elevada a la más alta potencia de un estratagema puesto en juego dos veces (por el Ministro y por Dupin) en la segunda serie.

<sup>15</sup> Deleuze, Gilles, *Logique du sens, op. cit.*, p. 55.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, pp. 31-35.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, p. 55; Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition, op. cit.*, pp. 138-140.

<sup>18</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Logique du sens, op. cit.*, p. 116.

4. ¿ $S = L^n - A$ ? *La sustracción de la axiomática conjuntista de Bourbaki reemplazada por la interpretación moderna, ordinal y estática del cálculo diferencial. Aproximación del esquema leibniziano de la derivada (dy/dx) y de la relación fonemática (b/p) en Saussure y Jakobson. Su ilustración con la puesta en serie foucaultiana de las Impresiones de África de R. Roussel.*

Queda por elucidar la segunda parte de la ecuación, que plantea la sustracción de la axiomática como condición de la elevación de Leibniz a la enésima potencia. Debemos para ello dirigirnos a la fórmula lévi-straussiana de la puesta en serie de las estructuras, porque ella es indisociable de una referencia a la axiomática conjuntista del grupo Bourbaki –que constituye, con el paradigma semiológico y lingüístico, el segundo modelo científico de referencia del estructuralismo francés de los años 1950-1960. Sea que se trate de las estructuras de parentesco o de las de los mitos, la puesta en serie no es para Lévi-Strauss sino el preámbulo a una puesta en un cuadro o tabla, establecido siguiendo el prototipo axiomático-conjuntista de la teoría de grupos y de permutaciones (Évariste Galois) y de transformaciones (el *Vierergruppe* de Felix Klein). Únicamente al nivel de este cuadro aparecen, con la combinatoria exhaustiva de las relaciones entre los elementos que componen las series, la estructura y el sentido del fenómeno considerado –parentemas o mitemas.<sup>19</sup> Ahora bien, en el enunciado del tercer criterio formal del artículo de Deleuze sobre el reconocimiento del estructuralismo, este sustrae el correlato axiomático de la puesta en serie de las estructuras para sustituirlo por el cálculo diferencial, afirmando:

Ocurre que se busca el origen del estructuralismo en la axiomática. Y es cierto que Bourbaki, por ejemplo, emplea la palabra estructura. Pero lo hace, nos parece, en un sentido muy diferente del estructuralismo. [...] El origen matemático del estructuralismo debe más bien ser buscado del lado del cálculo diferencial, y precisamente en la interpretación que dieron de él Weierstrass y Russell, interpretación *estática y ordinal*, que

<sup>19</sup> Comparar, a este respecto, Deleuze, Gilles, *L'île déserte et autres textes, op. cit.*, p. 248-249, con Lévi-Strauss, Claude, *Le Totémisme Aujourd'hui ?, op. cit.*, pp. 26-28, y Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie Structurale*, París, Plon, 1958, pp. 49-52, pp. 54-56, p. 60, pp. 82-85, pp. 98-99, pp. 232-237, pp. 241-243 y sobre todo p. 248 y pp. 252-253.

libera definitivamente al cálculo de toda referencia a lo infinitamente pequeño, y lo integra a una pura lógica de las relaciones.<sup>20</sup>

Así como lo señala de entrada el subtítulo de este tercer criterio de reconocimiento (*lo diferencial, lo singular*), se trata de mostrar que la composición multiserial de una estructura procede por “determinación recíproca y completa de las relaciones diferenciales y distribución de singularidades correspondientes a los valores de las relaciones diferenciales”.<sup>21</sup> Se preguntará cómo Deleuze llega, tanto respecto a las estructuras de parentesco como a las de los mitos, a escamotear de manera creíble la ineludible referencia al grupo de Klein y la puesta en tabla en la que culmina la puesta en serie de las estructuras. En este caso, todo ocurre como si se contentara con desplazar el acento de uno a otro de los paradigmas científicos del estructuralismo lévi-straussiano: de la axiomática conjuntista de Bourbaki que Deleuze rechaza del estructuralismo, a la lingüística estática y sincrónica de Saussure y Jakobson —*pero es tal como la teoría estructural de lo simbólico* operaba, bajo la pluma de Lévi-Strauss y luego de Lacan, la apertura o el estallido antropológico en provecho de una afirmación de la divergencia, poniendo un *significante flotante excedentario* como clave de todo el orden simbólico.<sup>22</sup>

Así, en *Lógica del sentido*, las tres *condiciones mínimas* de la puesta en serie estructural son enunciadas bajo el signo de una *paradoja común* a Lévi-Strauss y a Lacan.<sup>23</sup> La paradoja se constituye en el punto en que Lévi-Strauss —y luego Lacan— retoma por su cuenta el paradigma saussuriano de la emergencia sincrónica y estática del sistema de la lengua por la articulación serial de dos masas (sonora y mental) continuas y por lo tanto indiferenciadas,<sup>24</sup> e instituye una disimetría en favor de la serie significativa bajo la clave de la función simbólica del inconsciente. A diferencia de la lingüística que las consideraba tan insepara-

<sup>20</sup> Deleuze, Gilles, *L'île déserte et autres textes*, op. cit., pp. 302-303. Ver también Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 229.

<sup>21</sup> Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p. 65; ver también Deleuze, Gilles, *L'île déserte et autres textes*, op. cit., pp. 246-248.

<sup>22</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., pp. 65-66; Deleuze, Gilles, *L'île déserte et autres textes*, op. cit., pp. 258-261.

<sup>23</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p. 63.

<sup>24</sup> Cf. el capítulo IV de de Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale* (varias ediciones).

bles como anverso y reverso de una hoja de papel, la antropología parte las dos series, significativa y significada, como dos modos irreductibles de pensamiento y totalización. La serie significada concierne, para Lévi-Strauss, el pensamiento “normal”, socialmente instituido, que engloba el conjunto de conocimientos y técnicas de una sociedad *hic et nunc*. Así, esta serie es siempre *deficitaria* porque funciona sobre un régimen de totalización acumulativa siempre inacabado. “Y sean cuales fueran las totalizaciones que el conocimiento opere, ellas permanecen asíntotas respecto a la totalidad virtual de la lengua”.<sup>25</sup> Al contrario, siguiendo el modelo de emergencia sincrónica y estática de la lengua, la serie significativa (también el sentido) surge y funciona bajo el modo *excedentario* de un sistema acabado o de una “totalidad previa”.<sup>26</sup> Tal sería la “paradoja común” a Lévi-Strauss y Lacan:

[...] hay un exceso natural de la serie significativa y un defecto natural de la serie significada. Hay necesariamente «un *significante flotante*, que es la servidumbre de todo pensamiento finito, pero también la prenda de todo arte, toda poesía, toda invención mítica y estética»; y añadimos: de toda revolución. Y además hay, del otro lado, una especie de *significado flotado*, dado por el significativo «sin ser por ello conocido», sin ser por ello asignado ni realizado.<sup>27</sup>

Recordemos a este respecto que, para Lévi-Strauss, únicamente los marginales de una sociedad (locos, artistas, hechiceros...) son capaces de una producción individual de pensamiento simbólico, requerida para paliar los problemas y tensiones que surgen del hecho de esta distancia irremontable entre el déficit de la serie significada y el exceso de la serie significativa.<sup>28</sup> Articular las dos series en y por su desacople o su asimetría sería, como clave del orden simbólico, la función de las palabras “vacías de sentido y por lo tanto susceptibles de recibir cualquier sentido”,<sup>29</sup> como el *Mana* o el *Hau* citadas por

<sup>25</sup> Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p. 63.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 63-64.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>28</sup> Cf. Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, op. cit., pp. 202-203, pp. 217-225, y Lévi-Strauss, Claude, *Introduction à l'œuvre de M. Mauss*, Paris, Gallimard, 1950.

<sup>29</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 64.

Mauss, pero también entre nosotros “coso, cosa [*truc, machin*]”.<sup>30</sup> Lista abierta a la cual Deleuze añade las “palabras esotéricas”, del *Snark* de Lewis Carroll al *Caosmos* de James Joyce, las cuales funcionan en literatura como “significantes flotantes” que garantizan el exceso de la serie significativa y permiten evocar un “significante flotado” faltante en la serie significada deficitaria. Notemos aquí el sutil golpe por el cual Deleuze acerca eso que tanto Lévi-Strauss como Umberto Eco (hablando en nombre de Pierre Boulez, el compositor del *serialismo generalizado*) oponían: el tratamiento estructuralista y artístico (musical y literario) de las series.<sup>31</sup> Rechazando una separación y jerarquización del tratamiento científico, artístico o filosófico de las series y estructuras, no es fortuito que Deleuze elija ilustrar con la relación fonemática *b/p* la cercanía entre los esquemas de determinación recíproca por relación diferencial de las singularidades en fonología y en el Cálculo diferencial ( $dy/dx$ , *b/p*).<sup>32</sup> Porque la relación diferencial *b/p*, permitiendo distinguir en francés “billar” y “pillo” [*billard* y *pillard*], nos reenvía directamente a la puesta en serie foucaultiana del procedimiento de Raymond Roussel en *Impresiones de África*, donde funciona como significativo flotante y casilla vacía que permite comunicar y proliferar las series en y por su divergencia.<sup>33</sup> Al estar la serie finita compuesta por las cuatro palabras de una frase (las *letras/cartas* de *tiza/blanco* sobre las *bandas* del *viejo billar/pillo* [*les lettres du blanc sur les bandes du vieux b/p illard*]), la relación diferencial *b/p* funciona como la cuasi-causa inmanente que dará lugar, por su circulación, al desdoblamiento de la primera serie en una segunda donde las mismas palabras tendrán un sentido diferente. Según que la serie gravite en torno a *billar* o a *pillo*, las *letras/cartas* [*lettres*] serán unidades del alfabeto o bien misivas; el *blanco* [*blanc*] será una tiza o un hombre occidental; las *bandas* [*bandes*], bordes u hordas. “¿Dijiste «cerdo» o «higo»? [*Did you say pig or fig?*]”, preguntaba el gato de Chester a Alicia...

<sup>30</sup> [*N. del T.*: las palabras *truc* y *machin*, elegidas por la autora para ejemplificar el significativo flotante, son términos informales del francés para designar cualquier objeto del cual se desconoce o se ha olvidado su nombre, o bien, que el hablante desprecia o encuentra carente de todo interés].

<sup>31</sup> Cf. Lévi-Strauss, Claude, *Le Cru et le Cuit*, París, Plon, 1964, pp. 31-36, y Eco, Umberto, *La structure absente*, París, Mercure de France, 1972, p. 349 y ss.

<sup>32</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *L'île déserte et autres textes*, op. cit., pp. 246-247.

<sup>33</sup> Cf. Foucault, Michel, *Raymond Roussel*, París, Gallimard, 1963.

Garantizando todavía aquí la elevación de Leibniz a la enésima potencia de una afirmación de la divergencia, la relación diferencial *b/p*, que circula entre las dos series, las articula en su desequilibrio sincrónico: fija la cronología lineal del cuento y hace estallar su relación de causa y efecto, de modelo y copia. Porque, desde el punto de vista de la diferencia fonemática *b/p*, ya no hay medio de asignar una serie como originaria y otra como copia derivada. No hay sino una proliferación simultánea de las dos series articuladas en el desequilibrio de una a la otra, del hecho de un exceso de la segunda serie *significante* del *pillo* con respecto a la serie *significada* del *billar*.<sup>34</sup>

##### 5. *Del cálculo diferencial a la axiomática capitalista – de un Leibniz, el otro*

No quisiera terminar sin volver a la ecuación de Julián Ferreyra para subrayar en ella la inversión de perspectiva por la cual, en *El Anti-Edipo*, Leibniz resurge con su esquema de la derivada ( $dy/dx$ ), no ya como el instrumento de la alternativa serial propia para hacer estallar el orden de la representación, sino como la operación misma de la axiomática que permite al capitalismo utilizar y controlar los flujos descodificados del deseo con el fin de producir plusvalía. Este giro indica que la axiomática no es ya pensada según la acepción estructuralista-conjuntista de Bourbaki –que Deleuze rechazaba en beneficio de la interpretación ordinal y estática moderna del cálculo– sino que, al contrario, es identificada con esta. Más tarde, en uno de sus cursos sobre Leibniz en Vincennes, Deleuze denunciará expresamente la “axiomatización” del cálculo diferencial operada por esta interpretación ordinal y estática que él prefería anteriormente, para hacer de ella el origen matemático del estructuralismo. Siendo los rasgos de esta axiomatización moderna la supresión de toda consideración “intuitiva” o “empírica” de lo infinitamente pequeño o de la aproximación infinita en provecho de una definición abstracta y formal, numérica, del límite como *corte* de Dedekind –noción que Deleuze retomaba gustosamente en *Diferencia y repetición* (también, aunque tácitamente, en la

<sup>34</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p. 53; Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 159.

definición de los cortes-flujo de la producción deseante de *El Anti-Edipo*).<sup>35</sup> Notemos, finalmente, que en *Capitalismo y esquizofrenia* Deleuze no siempre asocia el estructuralismo de Lévi-Strauss al de Lacan con la axiomática –incluso cuando denuncia, a propósito del *socius* salvaje, la concepción de intercambio del primero, y, a propósito del *socius* Bárbaro, la sobrecodificación de los flujos por un significante despótico en el segundo. *Axiomatizar* es el verbo “maldito” del capitalismo –definitivamente ausente del léxico estructuralista de Deleuze.

---

<sup>35</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, op. cit., pp. 223-224; Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie*, París, Les Éditions de Minuit, 1972, pp. 43-44.

## UN CONTINUO HECHO DE CONTIGÜIDADES: KAFKA RESPONDE A LEIBNIZ<sup>1</sup>

CRISTÓBAL DURÁN

UNIVERSIDAD ANDRÉS BELLO – SANTIAGO DE CHILE

### Bergson, el pluralismo continuo

La filosofía deleuziana guarda una relación indiscutible con el problema del continuo. De una manera retorcida, se inscribe en su tradición al complicar el concepto de *Durée* de Bergson. Precisamente al mostrar una complicidad de duraciones en el acervo conceptual de la duración, Deleuze pareciera multiplicar las diferencias en el suelo bergsoniano, comprometiendo también un nuevo futuro para el problema del continuo. El continuo duracional pareciera no detenerse –de ahí que el movimiento sea uno de sus casos–<sup>2</sup> y así es que pareciera colocarse del lado del devenir. Pero antes de toda precipitación, parece importante no perder de vista la crítica bergsoniana de los falsos problemas: el devenir no se limita a ser lo opuesto al ser, donde aquel pareciera ser lo opuesto a la estabilidad, como si se tratara de algo indeterminado y homogéneo. Tradicionalmente pensamos el devenir como aquello que todavía no es, como aquello que ya fue, lo que ha sido; con ello, lo pensamos como menos que ser, como insuficiencia del ser: el ser sin su estabilidad. Ahora bien, el devenir *dura*,<sup>3</sup> pero también se opone a la duración, ya que por sí solo el

<sup>1</sup> El presente trabajo es resultado del Proyecto FONDECYT N° 1201271 (ANID, Gobierno de Chile), “La variación continua como determinación diferencial de una multiplicidad: el aporte de Gilles Deleuze a la reformulación del problema metafísico del continuo”, del cual el autor es investigador responsable.

<sup>2</sup> Cf. Deleuze, Gilles, “Bergson, 1859-1941”, en *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, París, Minuit, 2002, p. 31. Todas las traducciones son nuestras, salvo los textos citados en sus versiones al español, oportunamente indicados.

<sup>3</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, París, Presses Universitaires de France, 1966, p. 29.

devenir no es una multiplicidad, sino que se lo pone del lado de un Múltiple o de lo Uno en general.<sup>4</sup> Si el devenir dura, la mayor dificultad de pensar su continuidad es que ésta no puede ser meramente externa a los puntos de corte que la capturan y la detienen.

El énfasis puesto por Deleuze en la búsqueda de las diferencias de naturaleza que corresponden a las articulaciones de lo real nos pone de lleno frente al problema de una continuidad que no puede ser pensada más que en y por sus diferencias. La cuestión de lo continuo, de lo que en principio no admite cortes diferenciales derivados o externos, obedece a una obsesión natural por lo puro. Pero “la obsesión de lo *puro* en Bergson remite a esta instauración de las diferencias de naturaleza”.<sup>5</sup> No se puede desolidarizar lo puro de estas diferencias; lo que difiere por naturaleza no puede ser dado fuera de su diferenciación, donde se trazan líneas tendenciales. “Sólo lo que difiere por naturaleza puede ser llamado puro, pero sólo las *tendencias* difieren de naturaleza”.<sup>6</sup> En este sentido, si para Bergson la duración se entremezclaba de antemano con el espacio, y exigía así que se diferenciara lo puro de lo impuro, ello hacía preciso considerar dos tendencias en ese mixto. Una, “donde el espacio introduce la forma de sus distinciones extrínsecas o de sus «cortes», homogéneos y discontinuos”, y otra, donde “la duración aporta su sucesión interna, heterogénea y continua”.<sup>7</sup> Esto quiere decir que las multiplicidades implicadas en ambas tendencias tampoco se oponen de una manera pura. Por un lado, una numérica, discontinua y actual, aquella de la mezcla impura del tiempo homogéneo; por otro, una virtual y continua, irreductible al número, que se presenta en la duración pura.

Esta distinción nos parece interesante, en la medida en que el número quedará del lado de la discontinuidad y la homogeneidad (de los “cortes” discontinuos), y será definido contra la “sucesión interna” de la duración. Los cortes son planteados como distinciones extrínsecas, y los números vienen a numerar cortes dados exteriormente en el continuo. Una de las dificultades en este punto es distinguir dos tipos de sucesión: una sucesión entre términos ex-

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 40.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 30.

ternos, y una “interna”, denominada duración. Para ello, se tendrá que pensar esos elementos externos como actuales, y simplemente numerados. En este sentido es que se puede denominar a esta multiplicidad “numérica”. En ella todo es actual y “no hay más que relaciones entre actuales, y diferencias de grado”.<sup>8</sup> Para poder conciliar heterogeneidad y continuidad, es preciso, dice Deleuze, que Bergson dé cuenta de otra multiplicidad. La multiplicidad “no numérica”, que “va de lo virtual a su actualización, ella se actualiza creando líneas de diferenciación que se corresponden con sus diferencias de naturaleza”.<sup>9</sup>

Pero la crítica del número parece ambivalente. No se trata simplemente de decir que una multiplicidad es numérica –discontinua– y que la multiplicidad continua quedaría del lado de lo cualitativo y no-discreto. La cuestión es si con el número se trata de pensar lo que instituye un corte o, más bien, si esos cortes también dan razón a la continuidad y, en ese sentido, si el número no es más bien lo que aparece en el movimiento del espacio, y que no sólo presupone dicho espacio. Al preguntarnos esto, se revela que la dualidad entre multiplicidades correspondería más bien a la de multiplicidades definidas por distintas ideas del número. David Lapoujade ha mostrado, pensando muy cerca a Bergson y a Leibniz (y restituyendo la crítica de Maimon a Kant), que los fenómenos son el producto de la adición de diferenciales, elementos infinitesimales evanescentes que operan a un nivel sub-representativo. De este modo, “se ve restablecido el principio de continuidad, que faltaba en Kant, entre el sistema superficial de la representación y las profundidades de la «cosa en sí»”.<sup>10</sup> Esto impondría dos tendencias en el número, una que define una multiplicidad superficial, y otra que define una profunda. Ellas difieren notablemente de naturaleza, y en cada una de ellas se puede imaginar un yo incapaz de contar las multiplicidades del otro lado:

Si el yo de las profundidades es incapaz de contar, es porque sólo tiene una idea confusa de número; sólo puede captar el número en tanto participa de la cualidad. Sin embargo, sigue siendo posible analizar su contenido y

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> Lapoujade, David, *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*, trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 28.

contar los pulsos de reloj. Es ante todo en este sentido que Bergson habla de número «en potencia». [...] Si el yo de las profundidades solo tiene una *idea confusa* del número que forma una multiplicidad cuantitativa, inversamente el yo de superficie no tiene más que una *idea oscura* del número que forma una multiplicidad cualitativa. Las multiplicidades cualitativas no están por tanto desprovistas de todo parentesco con el número, dan testimonio de otra concepción, de otra idea del número: son su idea oscura. Profundidad en Bergson quiere decir: número confuso o número oscuro.<sup>11</sup>

Todo esto conduce al problema de considerar al número como aquello que descubre cosas bajo el “aspecto estático del producto ya formado en la intuición”, o bien bajo el “aspecto *fluente* o dinámico de su producción según el modo de su diferencial”.<sup>12</sup> Esto llevará, años más tarde, a la distinción deleuziano-guattariana entre un número numerado y un número numerante, respectivamente.<sup>13</sup> Lo que aquí persiste, sin embargo, es la cuestión del número y de su orden, y en qué medida ese orden puede o no pensarse junto a —es decir, si sigue las articulaciones reales de— lo continuo. Ya en 1966, Deleuze intentaba pensar esa sucesión “interna” que no era otra que la duración, una “sucesión real”, que sólo adquiere ese estatuto al ser, más profundamente, “*coexistencia virtual*”.<sup>14</sup> Para dar cuenta de la coexistencia es preciso pensar, por paradójico que parezca, una sucesión que ya no remita a la sucesión, ni a la distinción entre sucesión y simultaneidad. Se trata de una coexistencia consigo misma en todos sus niveles, una “simultaneidad de flujos” con “un estilo muy particular de división”,<sup>15</sup> y que define a una *multiplicidad continua* que cambia de naturaleza al dividirse en cada momento de la duración. Es más: la teoría bergsoniana de la simultaneidad, dice Deleuze, “viene a confirmar la concepción de la duración como coexistencia virtual de todos los grados en un solo y mismo tiempo”.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>13</sup> Véase en especial, Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1980, pp. 482-491.

<sup>14</sup> Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, op. cit., p. 56.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 86. Evaluamos esta cuestión, a la luz de una conjetura rítmica, en Durán, Cristóbal y Kong, Felipe, “Una coexistencia rítmica para las duraciones (entre Bergson y Deleuze)” en *Trans/Form/Ação*, v. 40, n. 2, 2017, pp. 175-192.

Si el continuo ha de ser pensado de un modo plural, es preciso afirmar las diferencias de naturaleza que determinan la naturaleza de su diferencia. Estas diferencias son exteriores unas respecto de otras, pero no por ello discontinuas o graduales. Se tratará, como es de esperar, de dar cabida al máximo de heterogeneidad entre todas las diferencias, cuestión que permitirá retomar, años más tarde, y siguiendo otras vetas, dicha coexistencia a la hora de pensar el continuo junto a Leibniz.

### Los indiscernibles y el problema de la distancia en el continuo

El continuo llega a una formulación muy detallada en la lectura deleuziana de Leibniz en *Le pli*. Será caracterizado como un laberinto, una multiplicidad plegada de muchas maneras, que se divide sin cesar.<sup>17</sup> Si bien su crítica a Leibniz, llevada a cabo en *Différence et répétition*, advierte que el laberinto del continuo no es uniforme, reconoce que a pesar de ello la infinitud actual de sus partes, más pequeñas que cualquiera dada, todavía actúan en el análisis como términos dados. Por eso, la lectura deleuziana hará hincapié en que serán los pliegues, y no los infinitesimales, los que ostenten el lugar de ser los elementos más pequeños del laberinto. Esos pliegues exigen dar cuenta de la unión de los cortes indiscernibles en el continuo, cortes que “no son lagunas o rupturas de continuidad, [sino que,] por el contrario, distribuyen el continuo de tal manera que no haya laguna”.<sup>18</sup>

Lo que de este modo se impone pensar es una relación interna entre la infinita divisibilidad del continuo, heredada de Bergson, y los cortes que harían posible dicha divisibilidad, marcando la diferenciación móvil —y continua— del continuo. Tendremos que cuidarnos de no confundir inmediatamente la divisibilidad del continuo con su discontinuidad. Pero, en principio, ambas dimensiones parecieran ser indisociables. Lo continuo se determina conceptualmente en contraste con lo discontinuo, formando un mixto para definir la estructura de *un todo* (el tiempo, el movimiento o el infinito, podrían ser

<sup>17</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Le pli. Leibniz et le baroque*, París, Minuit, 1988, p. 5 y 8.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 88.

casos). Como ha advertido Lautman, este mixto es un “esquema estructural” que organiza internamente a las teorías como intentos de resolver un problema que requiere el establecimiento de “conexiones entre conceptos que se oponen”.<sup>19</sup> En este sentido, la resolución de la conexión entre continuo y discontinuo solo se expresa parcialmente al saturar un concepto sobre el otro, por lo que también requiere la elaboración de un modo de composición entre contrarios que posea una capacidad estructural para mantener unidos en tensión a conceptos de diferente naturaleza. Si dos unidades continuas respecto de sí mismas mantienen entre ellas una relación de contigüidad, el “enriquecimiento progresivo de [...] lo discontinuo”<sup>20</sup> daría la posibilidad de derivar lo continuo como resultado de un enriquecimiento por vía de la saturación de los intervalos que permiten discernir elementos discontinuos.

Para leer a Leibniz, Deleuze reconoce en su aproximación al problema del continuo la chance de dar cuenta de elementos que, acercándose peligrosamente a saturar por completo las discontinuidades y pareciendo tender a homogeneizar el continuo, resisten sin embargo a emparentarlo con un todo cerrado y dado. La ley de continuidad leibniziana siempre permite asignar un elemento entre dos cualesquiera, lo que supone el intento de conciliar la continuidad con modos de establecer diferencias en ella. Los infinitesimales ocuparán este lugar, dado que pese a ser indeterminados (no finitos), pueden ser ordenados en serie. De este modo, pese a que no podamos asignar sus elementos, tendría que haber cierta homogeneidad para que ellos puedan continuarse entre sí, de un elemento a otro.<sup>21</sup> El continuo no es uniforme, pero sus elementos nunca son *completamente* diferentes.

Pese a ser inextensos (por ser infinitamente pequeños) e indivisibles (ya que no están compuestos de partes), los infinitesimales pueden todavía actuar como términos dados en el análisis. Dicho gruesamente, por su naturaleza (tender a lo infinitamente pequeño, pero contar como términos dados) los

<sup>19</sup> Lautman, Albert, *Ensayos sobre la dialéctica, estructura y unidad de las matemáticas modernas*, trad. Fernando Zalamea, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias, 2011, p. 210.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 327-328.

<sup>21</sup> Cf. Luna Alcoba, Manuel, *La ley de continuidad en G. W. Leibniz*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1996, p. 75.

infinitesimales no permiten la cohesión mínima en la divisibilidad infinita. Por esta razón, en *Le pli*, los pliegues son caracterizados como los elementos más pequeños del laberinto,<sup>22</sup> como las inflexiones y curvaturas variables de una línea, que generan dimensiones plegadas y divisibles.<sup>23</sup> Esto permitiría escapar de la falsa contradicción entre la ley de continuidad y el principio de los indiscernibles. De hecho, no hay propiamente una contradicción entre la continuidad de la variación infinita y la discontinuidad del punto de vista. Precisamente para mostrar esta falsa contradicción tendremos que evitar confundir —es decir, hacer de uno un grado mayor o menor del otro— continuidad y contigüidad. Lo que hacen los indiscernibles es permitir pensar los cortes establecidos en el continuo de una forma no extrínseca a este<sup>24</sup> y, en este sentido, es el principio de los indiscernibles el que nos permite decir que “la diferencia entre dos individuos debe ser interna e irreductible (= 1) mientras que ella debe desvanecerse y tender a 0 en virtud de la continuidad”.<sup>25</sup>

En *Le pli*, lo que definirá diferencias en el continuo será, a fin de cuentas, los pliegues determinados por puntos singulares. Se trata de puntos que, “aunque no sean contiguos [...] pertenecen plenamente al continuo”.<sup>26</sup> Por un lado, puntos de inflexión, que determinan pliegues en la extensión, y que entran en la medida de la longitud de las curvas (se trata de pliegues cada vez más pequeños). Por otro, hay puntos de vista, que “constituyen envolturas que siguen relaciones indivisibles de distancia”.<sup>27</sup> En suma, estos puntos no contradicen al continuo, dado que la distancia entre puntos de vista es indi-

<sup>22</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Le pli, op. cit.*, p. 9.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, p. 23.

<sup>24</sup> Es por esta razón que se puede calificar a la diferencial como aquello que permite a Deleuze unir los cortes indiscernibles en el continuo. Cf. Simont, Juliette, *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze: Les 'fleurs noires' de la logique philosophique*, París, L'Harmattan, 1997, p. 243.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 88. Pero es importante consignar que Deleuze califica como “error” por parte de Leibniz “identificar [las diferenciales] con lo individual o con la variabilidad” (Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires de France, 1968, p. 223). No nos detendremos en esta observación, a nuestro parecer fundamental, puesto que requiere un desarrollo detallado de la interpretación de las diferenciales a la luz de la transformación del concepto de límite en los albores de lo que Deleuze denomina “la interpretación moderna del cálculo” (*Ibidem.*) y que nos llevaría a entrar desde otros lugares en los tópicos de la continuidad y los cortes efectuados en ella.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

visible y dado que la longitud entre las inflexiones es cada vez más grande. Pliegues cada vez más pequeños y relaciones indivisibles de distancia son la composición del laberinto del continuo. Ciertamente, no se trata de elementos discontinuos, pero tampoco de la *contiguitas* entre dos cosas que se tocan o están demasiado próximas entre sí.

El continuo está hecho de distancias entre puntos de vista, no menos que la longitud de una infinidad de curvas correspondientes. El perspectivismo es desde luego un pluralismo, pero en este sentido implica la distancia [*distance*] y no la discontinuidad (ciertamente no hay vacío entre dos puntos de vista).<sup>28</sup>

Distancia, por tanto, y no discontinuidad opuesta al *continuum*. La distribución de cortes en el continuo no es extrínseca al continuo, y los cortes no son entonces ni hiatos ni interrupciones: “no son lagunas o rupturas de continuidad, al contrario, distribuyen el continuo de tal manera que no haya laguna, es decir, de la «mejor» manera”.<sup>29</sup> Sin embargo, ¿podemos afirmar que la contigüidad supone directamente la discontinuidad? Para Deleuze, Leibniz tendría la difícil tarea de pensar una continuidad en la que no se desvanece la diferencia, una continuidad en la que lo que se desvanece “es solo cada valor asignable de los términos de una relación, en provecho de su razón interna, que precisamente constituye la diferencia”.<sup>30</sup> Los puntos definidos por Deleuze no están *uno junto al otro*, sino que son parte del continuo. Pero esta distancia tampoco se da desde la altura. La oposición establecida entre distancia y discontinuidad se vuelve mucho más compleja cuando intentamos entender en qué sentido se puede pensar la contigüidad para dar cuenta de las operaciones de composición del continuo, varios años antes de la redacción de *Le pli*. Si en el escrito sobre Leibniz podíamos reconocer que la diferencia reside en la pura variabilidad (de los lados del polígono en el caso de la diferencia actual entre el polígono y el círculo, o de la velocidad en el caso de la diferencia actual entre el movimiento y el reposo), años antes, será la contigüidad la que proceda alejando elementos para proyectar una asimetría ilimitada entre las diferencias.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>30</sup> *Ibidem.*

## Contigüidades: la respuesta anticipada de Kafka

Deleuze planteará una relación muy singular entre continuidad y contigüidad, pero para ello habrá que recurrir a una lectura distinta. En el *Kafka*, escrito junto a Félix Guattari, encontramos muchos elementos indispensables en vistas de ayudar a la comprensión del trayecto que sigue el problema del continuo, trayecto que va de la lectura de Bergson a la lectura de Leibniz. Cuando se trata de interrogar la situación de la ley en los textos de Kafka, Guattari y Deleuze advierten que el hecho de que ella se mantenga incognoscible no se debe a que ella se encuentre “retirada en su trascendencia”, “sino simplemente [al hecho de que] ella está desprovista de toda interioridad”.<sup>31</sup> Esta ley, en tanto “pura forma de exterioridad”, como se definirá años más tarde a la máquina de guerra, permite escapar de las interpretaciones que visualizan a un Kafka cuya enunciación se hace siempre desde la imposibilidad producida por la coerción de una ley inalcanzable y despiadada. Lo que se quiere hacer constar, más bien, es que la ley no está actuando desde la altura, ni es autosuficiente en su ejercicio. Todo lo que ocurre, ocurre en la oficina de al lado, detrás de la puerta, en la habitación vecina; más que depender de la orden dada desde el principio de la cadena de mando, es la *contigüidad* de ciertos desplazamientos lo que da continuidad al proceso.<sup>32</sup>

¿Cuál es esa contigüidad? En el libro de 1975, es la contigüidad del deseo —agenciamiento maquínico— lo que hace que todo ocurra siempre adyacente, en la oficina de al lado,<sup>33</sup> conectando un desplazamiento con otros. Ahora bien, para entender esto creemos preciso recurrir a lo adelantado por Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*. El corte que define segmentos también es pensado ahí como la condición de la continuidad, ya que “implica o define lo que ella corta como continuidad ideal”.<sup>34</sup> El deseo, siempre definido como máquina deseante, requiere afirmar su producción en la conexión entre el corte de flujo y la producción de flujo. De este modo, el flujo continuo sólo puede ser pensado en dicha relación

<sup>31</sup> Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, París, Minuit, 1975, p. 82.

<sup>32</sup> Se puede pensar, entre otros, en el lugar de la habitación contigua en todo el desarrollo de *La metamorfosis*.

<sup>33</sup> Dado que la ley sólo existe en la inmanencia del agenciamiento maquínico de la justicia, se puede decir que la justicia “sólo es el proceso inmanente del deseo” (*Ibidem.*, p. 93).

<sup>34</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'Anti-Edipo. Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit, 1972, p. 44.

conectiva. De ahí que tengamos que decir que dicho flujo continuo no existe más que confrontado a ese corte que define al universo de máquinas.

Cortes productivos y disyunciones que hacen continuo, las rupturas, intermitencias, cortocircuitos –y, por ende, distancias y segmentaciones– suman, sin que se termine de dar una suma que reúna sus partes en un todo. Evidentemente, estamos de lleno en una de las caracterizaciones de la *multiplicidad* como categoría “empleada como sustantivo y superando tanto lo múltiple como lo Uno, superando la relación predicativa entre lo Uno y lo múltiple”.<sup>35</sup> Esta sería la producción deseante, que procede dejando totalidades adyacentes. “Y si encontramos dicha totalidad al lado de partes, esta totalidad es un todo *de* aquellas partes, pero que no las totaliza, es una unidad *de* todas aquellas partes, pero que no las unifica, y que se agrega a ellas como una nueva parte compuesta aparte”.<sup>36</sup> Unos todos que se producen a un lado de las partes; la relación que mantiene el todo con las partes no es sólo de coexistencia, Deleuze y Guattari dicen explícitamente que “es contiguo a ellas, él mismo es producido aparte, y se aplica a ellas”.<sup>37</sup> Es a propósito de Proust que pueden decir que el todo se produce a un costado de las partes, aplicándose a ellas, esto es “instaurando solamente comunicaciones aberrantes entre vasos no comunicantes, unidades transversales entre elementos que mantienen toda su diferencia en sus propias dimensiones”.<sup>38</sup> Ni unidad de puntos de vista ni totalidad, el juego se da en la transversal, en la juntura que aproxima segmentos.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>39</sup> Es también a propósito de Proust que se traza una *transversal* definida desde esas junturas. Quizá en ese sentido habría que entender la relación entre partes –como “cajas entreabiertas” y “vasos cerrados”– que, a ojos de Deleuze, hace valer “un derecho al inacabamiento, a las costuras y a los remiendos” en la obra de Proust (Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, París, Presses Universitaires de France, 1970, p. 193). En el último capítulo del libro sobre Proust, añadido en 1970, se nos muestra que esta transversal estaría más bien dada por el “punto de vista individuante superior a los individuos mismos, en ruptura con sus cadenas de asociaciones, [y que] aparece *al lado de* estas cadenas, encarnado en una parte cerrada, *adyacente* a lo que domina, *contiguo* a lo que hace ver” (*ibid.*, p. 194). Ahora bien, este punto de vista superior es definido por su lateralidad, su adyacencia y contigüidad, y no logra saturar a la superficie en un punto donde esta se plegaría.

Esta contigüidad es una manera de escapar de “la jerarquía de las instancias y de la eminencia del soberano”,<sup>40</sup> y ella, al contrario de la infinitud de una trascendencia, requiere ser pensada como “un campo ilimitado de inmanencia”.<sup>41</sup> Esto hace que el proceso del deseo sea un continuo, pero “un continuo hecho de contigüidades”.<sup>42</sup> Nos parece que aquí reside algo muy importante para el modo de caracterizar el continuo. Pese a que podríamos escuchar en esta definición un modo forzoso de unir elementos heterogéneos, Deleuze y Guattari lo especifican de la siguiente manera: “Lo contiguo no se opone a lo continuo, sino al contrario: es su construcción local, indefinidamente prolongable, y por lo tanto su desmontaje –siempre la oficina de al lado, la habitación contigua”.<sup>43</sup> Pareciera que el continuo se extrae de la prolongación indefinida de lo contiguo. Sin embargo, lo contiguo es también el desmontaje de lo continuo: lo que sucede siempre lo hace en la oficina de al lado. El continuo se descalza en la construcción local. Esto quedará más claro cuando el campo de lo continuo sea caracterizado como una “prórroga ilimitada”. K no quiere ser absuelto aparentemente de su culpabilidad, pero no porque espere la absolución real. La absolución aparente todavía lo ata a la trascendencia; se *promete* su absolución, ésta actúa como razón extrínseca que direcciona los diques que sigue el deseo. Por esto, Deleuze y Guattari pueden decir que la absolución

es a la vez infinita y limitada, discontinua. Es infinita porque es circular, y se ciñe a «la circulación de las piezas en las oficinas» siguiendo un círculo largo. Pero es limitado y discontinuo porque el punto de acusación se aleja o se acerca a partir de esta circulación, determinando «altas y bajas con oscilaciones más o menos amplias y detenciones más o menos grandes»: flujos opuestos, polos opuestos, periodos opuestos de inocencia y culpabilidad, de libertad y de nuevo arresto.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, op. cit. p. 92.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>42</sup> *Ibidem.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 95.

Contra la absolución –aparente o real–, la prórroga es “finita, ilimitada y continua”: finita porque no hay trascendencia y se opera por segmentos, localmente; ilimitada y continua, “porque no deja de agregar un segmento a otro, en contacto con otro, contiguo al otro, que opera pedazo a pedazo para aplazar siempre el límite”.<sup>45</sup> La prórroga nos muestra también el desmontaje de la máquina, el hecho de que ella no sea más que conexiones. Del mismo modo, y respecto al poder, Deleuze y Guattari podrán decir que éste tampoco sería una trascendencia infinita en relación con los esclavos o los acusados, sobre los cuales se ejerce. Más que vertical o piramidal, el poder

es segmentario y lineal, procede por contigüidad y no por altura y lejanía (y por eso la importancia que tienen los subalternos). Cada segmento es poder, un poder al mismo tiempo que una figura del deseo. Cada segmento es una máquina, o una pieza de máquina, pero la máquina no es desmontada sin que cada una de sus piezas contiguas constituya a su vez una máquina, ocupando cada vez más lugar.<sup>46</sup>

La lucha contra el criterio trascendente es también una lucha contra la homogeneidad y contra la segmentaridad dura que haría depender al deseo o al poder de un momento actual que concentra (o del cual dependen) la serie de movimientos que definen la conectividad maquínica. Más bien, se trata de una coexistencia entre dos estados de movimiento, dos estados de deseo o dos estados de ley, y que darían razón de la ausencia de un criterio trascendente. Así, lo contiguo es “en sí mismo *una línea de fuga activa y continua*”,<sup>47</sup> la señal de una coexistencia entre dos estados, el hecho de que cada uno, desde su punto de vista en tal o cual segmento, está en contacto y en contigüidad con el proceso “como potencia ilimitada del continuo”.<sup>48</sup> Por eso, la contigüidad no puede ser simplemente discontinua: sólo la trascendencia está exteriormente *limitada*, porque reparte los puntos de detención y los vacíos intervalares entre los estados. La discontinuidad todavía sería la huella de una máquina trascendente y

<sup>45</sup> *Ibidem.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 111. El énfasis es nuestro.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 116. “Cada uno, desde su punto de vista en tal o cual segmento, está en «contacto», en «relación», en «contigüidad» con lo esencial: es decir, con el castillo, con el proceso como potencias ilimitadas del continuo”.

retirada. Para Kafka, de hecho, “lo inacabado ya no es lo fragmentario, sino lo ilimitado”.<sup>49</sup> En términos de Deleuze y Guattari, Kafka no procedería por lo infinito-limitado-discontinuo, sino por lo finito-contiguo-continuo-ilimitado. “La continuidad siempre le parecerá la condición de escribir”.<sup>50</sup>

La coexistencia tendría que ser enfrentada, así, como un movimiento virtual –real sin ser actual– y no como una relación entre puntos dotados de actualidad. Esto último comportaría una detención, a lo cual Deleuze y Guattari oponen un “método de aceleración o de proliferación segmentaria [que] conjuga lo finito, lo contiguo, lo continuo y lo ilimitado”.<sup>51</sup> Este método conecta, para una línea continua ilimitada, sus bloques de contigüidad. En dicha línea, lo contiguo no se opone a lo lejano. “Lejano se opone a cercano, continuo se opone a distante. Pero, también, en el agrupamiento de experiencia o nociones, lejano se opone a distante, contiguo se opone a cercano. Efectivamente, las oficinas están muy lejos unas de otras, dada la longitud del pasillo que las separa (no son cercanas), pero son contiguas por las puertas traseras que las conectan, también en esta misma línea (no son distantes entre sí)”.<sup>52</sup>

Descubrimos que la dialéctica entre lo cercano y lo distante responde a la misma dimensión, la altura, que permite trazar la figura de un círculo donde un punto se separa y se aproxima. Los segmentos definidos por las habitaciones y oficinas se mantienen contiguos entre sí, pese a estar muy lejos. La distancia, que remite al mantener dos cosas separadas, es aquí descartada porque parece indicar una separación discernible, que así constituiría dos entidades con límites enteramente definidos y sin posibilidad, creemos, de compenetración. Es así como Deleuze y Guattari pueden describir que “lo contiguo y lo lejano forman parte de otra dimensión, la longitud, la línea recta rectilínea, transversal a la trayectoria del movimiento, y que vuelve contiguos los segmentos más lejanos”.<sup>53</sup> Es preciso recordar, de manera muy sucinta, que en el Kafka

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>50</sup> *Ibidem.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>53</sup> *Ibidem.*

se descubren tres tipos de segmentaridad en la línea, lo que permite decir que “los bloques cambian de naturaleza y función, tendiendo a un uso cada vez más sobrio y afinado”.<sup>54</sup> Bloques-arcos que, separados, se distribuyen en arcos de círculo discontinuos; bloques-segmentos que se alinean en una recta ilimitada, con intervalos variables; bloques-series, que operan por segmentos que se hacen contiguos (precisamente en la contingencia de las oficinas), por muy alejados que puedan llegar a estar entre sí.<sup>55</sup> Estos segmentos, al hacerse contiguos, “pierden sus límites precisos, en beneficio de barreras móviles que se desplazan y se precipitan con ellos en la segmentación continua”.<sup>56</sup> El carácter serial de dicha segmentaridad permite, como aquí se dice, precipitar la contigüidad en una segmentación continua, lo que permite decir, por ejemplo, que en *La metamorfosis* el padre y la madre de Gregorio son “ceranos y distantes” (en tanto son emanaciones de la ley), mientras que su hermana no es cercana, “ella es contigua, contigua y lejana”.<sup>57</sup>

Volveremos todavía a encontrar un eco de estos desarrollos cuando Deleuze afirme la localidad del poder en la topología foucaultiana, en su texto cercano a la publicación de su libro sobre Leibniz. Una localización que no asigna un lugar dado que ostente el privilegio de “fuente del poder” y que “ya no puede aceptar una localización puntual”<sup>58</sup>. Lugar que no actúa como sitio unitario que mantiene una relación de discontinuidad con los restantes tramos, sino más bien una relación de contigüidad, que hace del mismo término “local” un espacio no extensivo de coexistencia: “el poder es local porque nunca es global, pero no es local o localizable porque es difuso”<sup>59</sup>. Estricta inmanencia de focos de poder, que se yuxtaponen unos a otros, y que definen, siguiendo a Foucault, un espacio serial: una contigüidad de los segmentos que dan continuidad a

<sup>54</sup> *Ibidem.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>56</sup> *Ibidem.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 138-139.

<sup>58</sup> Deleuze, Gilles, *Foucault*, París, Minuit, 1986, p. 34.

<sup>59</sup> *Ibidem.*

la línea del poder, “sin unificación trascendente, sin una centralización global, sin una totalización nítida”.<sup>60</sup>

Como lo ha comentado Plotnitsky, pero a propósito del concepto de “espacio liso”, lo que definiría a la continuidad sería un modo de pensar la potencia conectiva entre vecindades que no fijan puntos de distribución de los vectores que la recorren.<sup>61</sup> Un continuo que requiere cada vez, localmente, de la hipótesis de la contigüidad, pero de una que no está dada entre términos actuales. Más bien, una cuyos términos dan consistencia a lo virtual, por “aceleración” o “proliferación de segmentos”, y que antes que conjugar conexiones entre la distribución de los términos y sus direcciones, produce zonas de indiscernibilidad que definen a “la coexistencia o la inseparabilidad de lo que el sistema conjuga, y de lo que no cesa de escaparle según líneas de fuga a su vez conectables”.<sup>62</sup> No podremos detenernos en esto, pero reconocemos aquí una clave que se muestra insoslayable: ¿son las vecindades contiguas? Sin responder todavía, podemos notar que las  $n$  dimensiones del continuo se van produciendo al seguir trayectos aún indeterminados, lo que hace que la continuidad sea indeterminada, pero diferenciada [*différentiée*], ya que lo que se puntualiza como cantidades finitas envuelve distintos órdenes de infinitud y un número variable de dimensiones, ninguna de las cuales impone coordenadas definidas por una unidad extrínseca.<sup>63</sup> La variación continua sería un modo de pensar el continuo de esa “mejor manera”, lo que requiere pensar no la unidad de un continuo que varía, sino encontrar el continuo *en cada una* de sus variaciones. Ello

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 35. En este sentido es que se podría recurrir a una explicación de la mutación del pensamiento abierta por Foucault, en los términos siguientes: “la razón de la sucesión de los periodos no pertenece a la historia como sucesión causal, sino a la creación, entendida como ruptura y devenir. La crisis indica el devenir del sistema, y por consiguiente su historicidad, tal como ella revela su continuidad entrecortada [*beurtée*], no lineal.” (Sauvagnargues, Anne, “Devenir et histoire, la lecture de Foucault par Deleuze” en *Concepts (Mons)*, 8, 2004, p. 64). Las fracturas no serían meras rupturas de continuidad, sino más bien los cortes que “obligan a «repartir» el continuo, según una nueva dimensión que produce la continuidad, a partir de la irrupción contingente de la fractura” (*ibid.*, p. 65)

<sup>61</sup> Cf. Plotnitsky, Arkady, “Bernhard Riemann” en Jones, Graham, y Roffe, Jon (eds.), *Deleuze's philosophical lineage*, Edimburgo, Edimburgh University Press, 2009, p. 201.

<sup>62</sup> Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 476.

<sup>63</sup> Cf. DeLanda, Manuel, “Deleuze in phase space”, en Duffy, Simon (ed.), *Virtual mathematics. The logic of difference*, Manchester, Clinamen, 2006, p. 15 y 102.

volvería indisociable a la composibilidad, como “condición de un máximo de continuidad para un máximo de diferencia, es decir una condición de convergencia de las series establecidas alrededor de las singularidades del *continuum*”, y la imposibilidad dada por “la proximidad de las singularidades que inspirarían series divergentes entre ellas”.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 391.

## IDEAS A CORTO PLAZO Y SEGMENTACIÓN TEMPORAL<sup>1</sup>

JAY LAMPERT

UNIVERSIDAD DUQUESNE - PITTSBURGH

Hacia el final de “Rizoma”, Deleuze y Guattari recomiendan: “tened ideas cortas”, “*Ayez des idées courtes*”.<sup>2</sup> Massumi traduce esto al inglés como “ideas a corto plazo” (“*short-term ideas*”) (ATP 25). Eugene Holland lo conecta con el comentario de Deleuze y Guattari, unas páginas antes, sobre la

<sup>1</sup> Traducción de Juan Rocchi e Iván Paz. En la presente traducción tomamos la decisión de (valga la redundancia) traducir las citas que propone el autor a partir de las respectivas ediciones al español de la obra deleuziana. Estas son:

- Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 1995 (referido en las notas como C).
- Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. V. Pérez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2004 (referido en las notas como MM).
- Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. F. Monge, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1985 (referido en las notas como AE).
- Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1984 (referido en las notas como C1).
- Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2008 (referido en las notas como DRdL).

<sup>2</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*. París, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 36. *A Thousand Plateaus*, trad. inglesa de B. Massumi, Minneapolis, Universidad de Minnesota Press, 1987, p. 25. Me gustaría agradecer a Dan Smith por señalarme que había una frase anti-hippie popular en Francia en la década de 1960: “pelo largo e ideas cortas” (*cheveux longs idées courtes*). Y me gustaría agradecer a Brent Adkins por darse cuenta de que esta frase vino de una canción con ese título de Johnny Hallyday en 1966, en el que Hallyday afirma que el pelo largo no es suficiente para luchar contra la injusticia. Hallyday tenía el pelo corto cuando cantó esta canción, pero en 1968, poco tiempo después, su cabello era largo. Jacques Sternberg, cascarrabias patafísico, acusa a *Cahiers du Cinéma* de “idées courtes” en su panfleto de 1972, *Lettre aux gens malheureux et qui ont bien raison de l'être*, (París, Le Terrain Vague, p. 21). El hecho de que la frase de Deleuze y Guattari se inspire en la cultura popular no hace que su afirmación sobre las ideas cortas sea menos rigurosa.

“memoria a corto plazo” (*mémoire courte*).<sup>3</sup>

Es posible que el texto no signifique que deberíamos tener ideas solo por breves cantidades de tiempo. *Idée courte* puede referirse, en su lugar, a un fragmento de idea. Pero ¿qué es eso? Por un lado, el modelo de ensamblaje de ideas, donde las ideas conectan y dividen *ad infinitum*, no pareciera apreciar especialmente la brevedad de las ideas. Por otro lado, la condición para el montaje libre comienza con la resta, no con +1 sino con -1, porque comienza desvinculando las cosas de sus contextos naturales. Así como una propiedad se desprende de su cosa, la forma en que el verde de una hoja se separa e impregna la tela de los pantalones, también las ideas se desprenden de su contexto, después de lo cual pueden volver a adherirse a otras ideas. Así que tal vez el montaje largo depende de ideas cortas después de todo. Si esto es lo que se quiere decir, sería una ontología *à la courte* sin ser principalmente sobre el tiempo.

Sin embargo, hay razones para interpretar “ideas cortas” también en un sentido temporal. Pero ¿qué significa tener una idea solo a corto plazo? El pasaje es desconcertante, ya que Deleuze y Guattari dicen (tres veces) que los rizomas no comienzan ni terminan. Normalmente, lo que queremos decir por “a corto plazo” es precisamente que el final ocurre poco después del principio. ¿Cómo pueden las ideas que no comienzan o terminan ser a corto plazo?

En primer lugar, podría significar algo simple, por ejemplo, que a medida que la realidad cambia, necesitamos nuevos conceptos. El problema es que las ideas, para Deleuze, no representan a los estados de cosas, sino que crean problemas que se repiten eternamente en diferentes estados de cosas, por lo que los cambios a corto plazo no deberían hacer *pasar* una idea. Los ancianos saben que la única verdad en el largo plazo es que es falso que todas las verdades sean de corto plazo. O que la noción de que un largo viaje se compone de pasos cortos tampoco es cierta.

<sup>3</sup> Eugene W. Holland, *Deleuze and Guattari's 'A Thousand Plateaus': A Reader's Guide*, Londres, Bloomsbury, 2013, p. 41. “La memoria a corto plazo es completamente rizomática, por lo que Deleuze y Guattari abogan por escribir un libro utilizando la memoria a corto plazo y lo que llaman “ideas a corto plazo”. Véase también Thomas Nail, *Returning to Revolution: Deleuze, Guattari, and Zapatismo*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2012, p. 125. Deleuze y Guattari deberían ser capaces de caracterizar “los objetivos de la revolución en el corto, mediano plazo, y largo plazo”.

En segundo lugar, podría significar que, dado que hay tantas grandes ideas que se tienen, no sería prudente seguir con ninguna idea durante demasiado tiempo. En tercer lugar, podría significar que diferentes personas y animales tienen ideas diferentes, de modo que, para comprometerse intersubjetivamente, debemos transmitir ideas con frecuencia. Pero estos son valores pragmáticos a corto plazo, en lugar de fuerzas inmanentes que dividen el tiempo en términos cortos. La cuarta posibilidad es que haya algo inherente al tiempo que imponga plazos a la ideación. Esta, para mí, es la posibilidad más interesante, pero plantea un problema difícil, ya que, para Bergson, al menos, el tiempo es continuo. En el modelo de ensamblaje de ideas, no parece que las ideas puedan permanecer cortas por mucho tiempo. Entonces, ¿cómo se puede segmentar el tiempo en términos cortos y por qué sería una buena idea la segmentación temporal de ideas?

Comenzamos distinguiendo el “corto plazo” de otras categorías temporales similares. Por ejemplo, una idea a corto plazo no es necesariamente una idea rápida.<sup>4</sup> Una idea que queda corta no es como una idea que se desvanece o se apaga. El punto de una idea corta es que se detiene a corto plazo a pesar de que le habría sido posible continuar. Una idea a corto plazo, por lo tanto, termina en la mitad; termina, pero no al final. Como dijo un grafitero de Toronto en los años 70, “no te rindas, abandoná”.<sup>5</sup> De hecho, el sinsentido es un tipo de corto plazo, como la intencionalidad sin intención.<sup>6</sup> No llega hasta el final solo porque no hay tal fin al cual llegar, elimina el final que podría eliminarlo.

Me centraré en tres elementos del corto plazo temporal: en primer lugar, exploraré un par de puntos alrededor de la memoria a corto plazo; en segundo lugar, me referiré a los acontecimientos políticos a corto plazo; tercero, voy a especular sobre la posibilidad general de segmentación temporal, utilizando

<sup>4</sup> Fragmentos verdaderos y cortos pueden hacer cambios rápidos a largo plazo, pero también pueden ser viajes rápidos a largo plazo, y las cosas pueden ralentizarse a corto plazo.

<sup>5</sup> [*N. de los T.*: La cita original a la que refiere el autor es “*don't give in, give up*”].

<sup>6</sup> Cf. Derrida, Jacques, *The Truth in Painting* [1978], trad. inglesa de G. Bennington e I. McLeod, Chicago, Universidad de Chicago Press, 1987 [Derrida, Jacques, *La verdad en la pintura*, trad. M. C. González y D. Scavino, Buenos Aires, Paidós, 2010].

pistas tomadas de “Micropolítica y segmentaridad”.

Hay otros temas deleuzianos que serían relevantes para el concepto del corto plazo, pero como se trata de un artículo corto, solo mencionaré algunos puntos, objetos de futuros trabajos.

1. Dibujo de Proust, una melodía corta puede ser “un poco de tiempo en estado puro”.
2. En “Lo liso y lo estriado”, Deleuze y Guattari dicen que “el escritor escribe con una memoria corta, mientras que el lector se supone que está dotado de una memoria larga” (*mémoire courte, mémoire longue*).<sup>7</sup>
3. En *Diferencia y Repetición*, tres síntesis del tiempo, hay tres tipos correspondientes de corte temporal: la primera síntesis tiene contracciones; la segunda tiene objetos parciales en capas de pasado; la tercera tiene cesura. Nada de esto es lo mismo que el corto plazo.
4. En “Postulados de la lingüística”, los eventos se datan “hasta la hora, minuto y segundo”.<sup>8</sup> Mientras que los estados de cosas tienen lugar gradualmente dentro de un contexto más largo, en pasos breves ordenados, la fecha de un evento es toda suya. (1968, por ejemplo, no tiene nada que ver con 1967 o 1969). Pero ese tipo de intrusión en el tiempo no es precisamente una división del tiempo, sino el tipo de alteración cualitativa sin divisibilidad que Bergson describe. Esto puede ser lo que Guattari refiere como “semiótica a corto plazo”.<sup>9</sup>
5. En *Cine 1*, Deleuze toma en serio la reflexión de Godard de que “el problema con el cine me parece cada vez más cuándo y por qué empezar una toma y cuándo y por qué terminarla”.<sup>10</sup> Deleuze<sup>11</sup> utiliza la conceptualización que Raymond Bellour utiliza para caracterizar las tomas, a

saber, “segmentos”.<sup>12</sup> Un segmento se define por la forma en que “rima” con otros segmentos. Por ejemplo, un segmento donde los personajes A y B entran juntos en un café, es un segmento en comparación con otro segmento donde A y C entran en un café más adelante en la película. Aunque los segmentos se cortan en ambos extremos, no son divisiones continuas a largo plazo, son términos de rima a distancia. Un segmento a corto plazo no se define por lo corto que es, sino por lo móvil que es.

Todos estos textos son pistas para el problema del corto plazo, pero la teoría de la memoria a corto plazo ofrece una ruta más directa.

### Memoria a corto plazo<sup>13</sup>

La teoría de la memoria a corto plazo es extremadamente complicada, y sugiere que el corto plazo no es una simple medida cuantitativa, sino que está construida a partir de intrincados microprocesos cualitativos. Deleuze y Guattari no profundizan en esto, pero en la lectura de las revistas de psicología hay cuatro teorías sobre lo que hace que un recuerdo sea de “corto plazo”: (1) Decaimiento temporal: donde el lapso de tiempo por sí solo hace que se pierda una memoria. (2) Decaimiento de la atención: cuando el sujeto atiende a algo, ya sea por un corto o largo tiempo, permanece en la memoria a corto plazo. (3) Límite de capacidad: cuando la memoria a corto plazo tiene una capacidad

<sup>7</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980 p. 615 (MM, p. 500).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 103 (MM, p. 86).

<sup>9</sup> Félix Guattari, “La causalité, la subjectivité, et l’histoire” (1966-67), en Guattari, Félix, *Psychanalyse et transversalité: Essais d’analyse institutionnelle*, Paris, La Découverte, 2003, p. 178 [Félix Guattari, “La causalidad, la subjetividad y la historia”, en: *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*, trad. F. H. Azcurra, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 1976].

<sup>10</sup> Jean-Luc Godard, “Entrevista en *Pierrot le fou*”, en Milne, Tom (ed.) *Godard on Godard*, Nueva York, Da Capo Press, 1986, p. 214.

<sup>11</sup> Gilles Deleuze, *Cinéma 1: L’image-mouvement*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 41 (C1, p. 45).

<sup>12</sup> Raymond Bellour, “To Segment/To Analyze (on *Gigi*)” (1976), en Penley, Constance (ed.), *The Analysis of Film*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, pp. 193-215.

<sup>13</sup> La lectura en psicología cognitiva sobre la memoria a corto plazo es compleja, y por supuesto discutida. He tomado ideas de dos artículos de estudio: cf. Cowan, Nelson, “What are the differences between long-term, short-term, and working memory?” en *Progress in Brain Research*, n° 169, 2008, pp. 323-338 (URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2657600/>; último acceso: 7/7/2021); y Aben, Bart, Stapert, Sven, y Blokland, Arjan, “About the Distinction Between Working Memory and Short-term Memory”, en *Frontiers in Psychology*, Volumen 3, agosto de 2012 (URL: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2012.00301/full>, último acceso: 7/7/2021). Los ejemplos y datos de psicología de la memoria utilizados en esta sección provienen de estos dos artículos. Las especulaciones conceptuales sobre el significado a corto plazo son mías. Entre los muchos hallazgos interesantes en la psicología de la memoria está el que afirma que las mujeres son mejores que los hombres en algunas tareas de memoria a corto plazo. No está claro si la diferencia (alegada) se debe a su diferente cognición temporal, o si tiene que ver con sus diferentes formas de manejar la relación entre elementos familiares y desconocidos. Margarita Kaushanskaya, Vioric Marian, and Jeewon Yoo, “Gender Differences in Adult Word Learning”, en *Acta Psychologica*. N°137:1, 2011, pp. 24-35.

de almacenamiento con espacio limitado, de modo que mientras las experiencias sigan llegando, los recuerdos serán desplazados. (4) Memoria de trabajo: donde las experiencias que se utilizan actualmente en el procesamiento cognitivo se colocan en un módulo de memoria a corto plazo. Como ejemplos del cuarto tipo: durante el tiempo que una persona está recitando una lista de palabras aprendidas poco antes, o durante el tiempo que está horneando un pastel que vio a su padre hacer mucho tiempo antes, recuerdos destacados se colocan en un “regulador episódico”, donde están sujetos a la “gestión” por una función “ejecutiva central”.<sup>14</sup> Aquí es el tiempo de trabajo del presente, en lugar de la corta distancia del tiempo del pasado, lo que define la memoria a corto plazo.

Probablemente el punto de vista más común, aunque no sea la opinión unánime, es que la memoria a corto plazo es la misma que la memoria de trabajo. A largo plazo, en cambio, sería una memoria perezosa. De hecho, el único tipo de recuerdos que podemos usar, el único tipo del que somos conscientes, son recuerdos a corto plazo; los recuerdos a largo plazo están latentes por definición, y normalmente no somos conscientes de ellos. Esto no está lejos de la “memoria virtual” de Bergson, la memoria que no podemos olvidar pero que podríamos no recuperar. A corto plazo, entonces, no es necesario indicar un breve período de tiempo ininterrumpido antes de que algo se olvide. La misma memoria a corto plazo puede surgir en porciones y piezas durante mucho tiempo, en la forma en que el pastelero de toda la vida lleva la misma memoria en un módulo regulador a corto plazo cada vez que lo necesita. La investigación sobre inteligencia artificial tiene un nombre para esto: “memoria a corto-largo plazo”.<sup>15</sup> Pero si este es el paradigma general de la memoria a corto plazo, hay variaciones prácticamente infinitas. Sólo citaré algunas de las operaciones altamente variables que hacen al término de una memoria corta.

Desde Ebbinghaus, en la década de 1880, ha sido típico (aunque obviamente simplificando en exceso) probar la memoria a corto plazo utilizando

<sup>14</sup> Cf. Cowan, Nelson, “What are the differences between long-term, short-term, and working memory?”, *op. cit.*, p. 323.

<sup>15</sup> Rohrer, Brandon, “Recurrent Neural Networks (RNN) and Long Short-term Memory (LSTM)”, video *on line*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=WCUNPb-5EYI>; último acceso: 7/7/2021.

listas aleatorias de palabras o números. La heurística común implica que la capacidad limitada de la memoria a corto plazo es que los seres humanos son capaces de recordar “siete, más o menos dos” palabras o números. Pero los artículos tienden a ser recitados en “chorros” de tres, por lo que la idea misma de contar recuerdos no es obvia. Además, el tiempo que se conserva un recuerdo depende de cuánto tiempo se haya ensayado, y además de eso, de si el tiempo de ensayo se había interrumpido. Si a los sujetos se les da una lista de palabras (“gato, adverbio, gaucho, elección”) y se les dice que las ensayen diciendo la palabra “el” [*the*] entre cada palabra (“el gato el adverbio el gaucho la elección”), entonces, como era de esperar, conservan menos palabras por menos tiempo. En otras palabras, cuanto más densos sean los ensayos, más fina será la memoria y más rápida será la decadencia. Cuanto más se hace, menos dura. El punto es que, procedimentalmente, hay muchas variaciones cuantitativas y cualitativas sobre lo que significa que la memoria existe a corto plazo.

Además, como los filósofos del tiempo podrían esperar, el orden del tiempo supera la duración del tiempo en función de la memoria a corto plazo. Por ejemplo, todo el mundo conoce el “efecto de posición serial”: tendemos a recordar las últimas palabras de una lista mejor que las palabras intermedias. Al menos, esto es cierto a corto plazo; cuando se nos pide que recitemos las palabras de la lista mucho tiempo después, recordaremos todas las palabras de la lista igual de bien. Uno podría haber pensado que una experiencia se ubica primero en la memoria a corto plazo, y que luego solo sus mejores partes retenidas se transfieren a la memoria a largo plazo. Pero la desaparición del efecto de posición serial en el largo plazo significa que la memoria a largo plazo está a la base; cuando parte de ella se pone en la memoria a corto plazo, se somete a distorsiones, pero luego, después de que el corto plazo ha terminado, es “a largo plazo” de nuevo y puede ser recuperada en su totalidad.

Para tomar otra variación experimental: ensayar una lista de palabras antes de recitarla permite que ésta sea retenida durante más tiempo que si la lista no hubiera sido ensayada. Obviamente. Pero si el tiempo de ensayo es demasiado corto, la memoria a corto plazo durará aún menos tiempo que si no hubiera habido tiempo para ensayarlo. Una cantidad demasiado corta de tiempo de ensayo mayor que cero funciona como si de alguna manera fuera

menos tiempo que cero. Para tomar otra variación interesante: ensayar un elemento de una lista para conservarlo en la memoria a corto plazo puede resultar en que los otros elementos de la lista no entren en la memoria a corto plazo en absoluto; sin embargo, esa omisión misma de la retención de memoria a corto plazo puede ayudar a que esos otros elementos se conserven mejor en la memoria a largo plazo. Esto no significa que poner algo en la memoria a corto plazo por sí mismo dificulte su retención en la memoria a largo plazo; más bien significa que hay una especie de competencia por la inclusión en la memoria, donde los perdedores en las apuestas de la memoria a corto plazo obtienen el “premio consuelo” de ser incluidos en la memoria a largo plazo. Desde la perspectiva de los intereses a corto plazo, el ensayo produce un ganador a corto plazo; desde la perspectiva de los intereses a largo plazo, el ensayo hace un seguimiento lateral de la atención a algunos elementos, una distracción que la memoria a largo plazo ignora.

Existen todo tipo de variaciones interesantes, pero la conclusión general que podemos extraer es que el corto plazo no puede definirse simplemente como la primera etapa del largo plazo (el corto no es un largo plazo disminuido). Los términos cortos y largos son funciones temporales cualitativamente diferentes.

Las neuroimágenes proporcionan otra gama de variaciones extrañas e interesantes. Por ejemplo, la parte del cerebro que se activa cuando se le pide a un sujeto que recuerde una lista de elementos en el corto plazo (la región dorsolateral de la corteza prefrontal) también se activa cuando se pide a un sujeto que retrase la realización de una tarea perceptiva. De hecho, se podría considerar que la memoria a corto plazo retrasa la siguiente percepción, el “período de retraso del lapso de la tarea”. Esta es una excelente idea: la memoria de un evento consiste en no haber terminado de percibirlo, o en la resistencia a seguir adelante. Y como resultado, la memoria termina tan pronto como termina el retraso en la percepción.

La última variación que citaré aquí es el caso de Alzheimer, donde la pérdida de memoria a veces se llama “olvido rápido”.<sup>16</sup> “El reentrenamiento

<sup>16</sup> Jahn, Holger, “Memory loss in Alzheimer’s disease”, en *Dialogues in Clinical Neuroscience*, nº15(4), diciembre de 2013, pp. 445-454.

basado en plasticidad cerebral”<sup>17</sup> tiene como objetivo compensar la pérdida de memoria con otras funciones cerebrales, o a través del comportamiento que imita la memoria en las conversaciones con otros, como si el comportamiento fuera una “prótesis” para la memoria.<sup>18</sup> Naturalmente, gran parte de los consejos para el tratamiento del Alzheimer no están dirigidos a los pacientes, sino a los cuidadores, ya que serán ellos los que compensen la pérdida de memoria en el otro. Así que la memoria a corto plazo de una persona se convierte en la memoria de trabajo de la otra. Una vez más, el corto plazo no es una cantidad de tiempo, sino la interacción de funciones muy diferentes que a veces compiten, a veces compensan y a veces producen bucles de retroalimentación entre sí. Rara vez podemos decir (si es que podemos) que un proceso a corto plazo es una serie en particular que dura una cantidad particular de tiempo. El corto plazo es un grupo de funciones temporales separadas de una multiplicidad de diferentes tipos de elementos y procesos sometidos a otras funciones temporales no tan cortas. Hay cientos de variaciones intrigantes, pero la conclusión es que el corto plazo no es una cantidad de tiempo entre el principio y el final, sino un conjunto maquínico de operaciones, interrupciones y desplazamientos colectivos. Esto es la memoria a corto plazo.

La política a corto plazo funciona de una manera muy diferente.

### Política a corto plazo

Deleuze se interesa a menudo en eventos políticos que se producen repentinamente y culminan rápidamente. Lo interesante de los eventos a corto plazo es que, a menudo, tienen los efectos a largo plazo más largos. Nos centraremos en mayo del 68.

<sup>17</sup> Franzen, Michael D., y Haut, Marc W., “The Psychological Treatment of Memory Impairment: A Review of Empirical Studies”, en *Neuropsychology Review*, nº2(1), marzo de 1991, pp. 29-63. Sobre plasticidad, cf. Mahncke, Henry W., et al., “Memory enhancements in healthy older adults using a brain plasticity-based training program: A randomized, controlled study”. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, nº103(33), agosto de 2006, pp. 12523-12528.

<sup>18</sup> El sitio web de la *Mayo Clinic* sostiene que, en determinadas ocasiones, una persona puede simplemente volver a aprender la información que había perdido, y luego conocerla de nuevo. (URL: <https://www.mayoclinic.org/diseases-conditions/amnesia/diagnosis-treatment/drc-20353366>, consultado en 7/7/2021).

En la sección inicial del ensayo de Deleuze “Post-scriptum sobre las sociedades de control”,<sup>19</sup> subtítulo “Historia”, destaca la idea de Foucault de que las instituciones tales como las prisiones son de “escasa duración”.<sup>20</sup> Esto no significa que se hayan establecido repentinamente; más bien, de hecho, “la transición fue progresiva”<sup>21</sup> durante el siglo XVII. Asimismo, la descomposición de estas instituciones a principios del siglo XX ha sido el resultado de fuerzas “que se iban produciendo lentamente”.<sup>22</sup> En comparación, la historia contemporánea del poder se está llevando a cabo más rápidamente: después de la Segunda Guerra Mundial, dice Deleuze (citando a Virilio), la sociedad institucional se ha ido rompiendo con “avances ultra-rápidos”.<sup>23</sup>

En la superficie, esto es aceleracionismo: en el pasado, las formas sociales cambiaban lentamente, y en el presente, rápidamente. Pero el truco es que la forma antigua se va más lentamente de lo que llega la nueva forma. Esto se ajusta a la perspectiva de Althusser y Balibar respecto de los cambios sociales escalonados, con características anacrónicas que permanecen en nuevas formas, y elementos futuristas que surgen prematuramente en los antiguos. El mismo evento de transición es rápido en algunos lugares y lento en otros, a corto plazo en algunos lugares y a largo plazo en otros. Como teoría de los cortes temporales, esto crea una interesante doble articulación. Desde el punto de vista del primer segmento temporal, el corte se realiza gradualmente, a medida que el segmento de tiempo antiguo se degrada con el tiempo. Sin embargo, desde el punto de vista del segundo segmento temporal, que está unido al primero por sucesión, la plenitud del tiempo no llega lenta sino rápidamente. El nuevo evento reemplaza a los viejos, mientras que el viejo todavía está allí. Durante una cierta cantidad de tiempo, entonces, un segmento de tiempo se llena a más del 100% de plenitud (cosa que, según Kant, era imposible). El extremo conjunto del primer segmento cubre una cantidad diferente

<sup>19</sup> Deleuze, Gilles, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, en *Pourparlers: 1972-1990*, París, Les Éditions de Minuit, 1990, pp. 240-47 (C 277-280). El ensayo se basa en las distinciones que hace Foucault entre formas de poder.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 240 (C, p. 278).

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 241 (C, p. 278).

<sup>23</sup> *Ibidem.*

de tiempo que el comienzo conjunto del segundo. Un lado del corte es a largo plazo, mientras que el otro lado del mismo corte es a corto plazo.

Esta paradójica forma de continuación es precisamente lo que se entiende por corto plazo. Un segmento de tiempo es corto sólo por el segmento largo que está en su parte posterior.

De hecho, los dos períodos de la historia social operan en diferentes escalas de tiempo, no solo en el punto del corte, sino en el todo: el primero por segmentos a corto plazo y el segundo no. En la segunda sección del mismo ensayo, titulada “Lógica”, en vez de hablar de las transiciones entre modelos sociohistóricos, Deleuze habla de los procedimientos temporales dentro de cada uno. “En las sociedades disciplinarias siempre había que volver a empezar (terminada la escuela, empieza el cuartel, después de éste viene la fábrica), mientras que en las sociedades de control nunca se termina nada”.<sup>24</sup> En las sociedades institucionales, se solía repetir una serie de procedimientos en una institución hasta completarlos, para luego comenzar un ciclo similar en otra institución (la escuela y luego trabajo). Mientras que hoy, nos sometemos a un “aplazamiento ilimitado (en continua variación) de las sociedades de control”<sup>25</sup> (educación continua, deuda permanente). Sin duda, dice Deleuze, la sociedad actual “vacila” en ambos modelos a la vez.<sup>26</sup> Pero el punto es que los dos modelos tienen formas muy diferentes de hacer las cosas a lo largo del tiempo.<sup>27</sup>

La difícil fórmula de Deleuze dice que “el control se ejerce a corto plazo (*à courte terme*) y mediante una rotación rápida, aunque también de forma continua e ilimitada, mientras que la disciplina era de largo plazo (*de longue durée*), infinita, y discontinua”.<sup>28</sup> Este es un punto sorprendente: al contrario de lo que podríamos esperar, los cortos plazos son continuos, y los largos, discontinuos. La idea detrás de estos atributos es que un plazo se vuelve largo porque siempre hay una nueva etapa separada que se agrega a su extensión,

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 243 (C, p. 280).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 243 (C, p. 281).

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Cf. ibidem.*

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 243 (C, p. 284).

mientras los cortos plazos cambian continuamente.<sup>29</sup> La razón consiste en que el largo plazo del poder institucional, si bien está diseñado para durar, sólo puede hacer pasar poblaciones de una etapa a otra en la medida en que las personas sigan creyendo en perseguir el mismo objetivo de autosuperación; la continuidad institucional está atada al período de la ilustración, el breve período en el que las personas creyeron en el progreso de largo plazo, gradual, de una cosa por vez. Al estar diseñada para gestionar humanos exclusivamente hechos a la imagen del hombre moderno (organizable, dócil, expresivo, interesado en sí mismo), su capacidad posee un límite propio a esa forma social. La forma social de largo plazo existe sólo mientras existe su tipo humano. Al contrario, la modalidad del control en las sociedades actuales (usando las categorías de Foucault), un control que proviene de los deseos personales de cada persona individual y se refleja de nuevo sobre ella, es indiferente a los quiebres culturales. La resiliencia del control que alcanza a los deseos individuales está precisamente construida con cambios de corto plazo de esos mismos deseos. Este es un aprendizaje importante: el corto plazo puede mantenerse funcionando por más tiempo que el largo plazo, porque puede adaptarse con rapidez a los micro-cambios. El corto plazo no es necesariamente más libre, como todos sabemos, ya que el gran poder de largo plazo nos concede libertad al menos en los numerosos intersticios breves en que sus órdenes se demoran, mientras las órdenes rápidamente cambiantes del corto plazo tienen la capacidad de controlar mucho más del tiempo molecular que se mantiene entre medio de escalas mayores.

El ensayo “Post-scriptum sobre las sociedades de control” termina con la más sutil referencia a un futuro diferente, moderno en el sentido de que se rediseña en cortos plazos, pero no dominado por el control micropolítico: “¿Ya puede uno presentir la silueta de las formas futuras de resistencia?”<sup>30</sup> La pregunta general es si los flujos del capitalismo pueden usarse en contra del capitalismo. La pregunta particular es si algún aspecto del corto plazo puede

<sup>29</sup> Podría ser interesante que los términos que Deleuze utiliza para “plazo”, correspondientes a las frases castellanas (e inglesas) “corto plazo” (*short term*) y “largo plazo” (*long term*), son diferentes: *courte terme* para corto plazo, pero *longue durée* para largo plazo. El corto tiene literalmente un plazo, y el largo no.

<sup>30</sup> Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, op. cit., p. 247 (C, p. 285).

utilizarse en contra de las políticas del deseo, que en su mayor parte controlan el corto plazo.

El ensayo de Deleuze y Guattari “*Mai 68 n’ a pas eu lieu*” sugiere una posibilidad.<sup>31</sup> La idea central de este ensayo es que la única cosa que puede ser eterna es aquella totalmente nueva, y que son aquellos eventos con una fecha precisa los que no pueden pasar de moda, es decir, que las intensidades del corto plazo pueden plantar resistencia a través del largo plazo.

Sucesos como el 68 son “estados inestables que abren un nuevo campo de posibilidades”.<sup>32</sup> La idea es que los sucesos revolucionarios se propagan poniendo pequeñas diferencias a resonar “en el interior de los individuos”, a través de estados de situación divergentes. Es en este sentido que un evento “no se deja superar” [*dépasser*].<sup>33</sup> Cuando los fenómenos sociales son definidos como pequeñas diferencias y fluctuaciones, no pueden extinguirse, simplemente porque casi cualquier cosa los prolongará en la existencia. Sólo un reaccionario [*renégat*] podría decir que un evento como el 68 está superado.

“Hubo mucha agitación, palabras, estupideces e ilusiones en el 68, pero eso no es lo que cuenta. Lo que cuenta es que [...] una sociedad vio de pronto [*tout un coup*] lo que tenía de intolerable, y también vio la posibilidad de algo distinto. Es un fenómeno colectivo en la forma de: «Que haya algo posible, o me ahogo» [...] El acontecimiento crea una nueva existencia, una nueva subjetividad (nuevas relaciones con el cuerpo, con el tiempo [...]).”<sup>34</sup> Por supuesto, una sociedad necesitaría desear una mutación hacia el orden para que la mutación tenga un efecto positivo.<sup>35</sup> Deleuze y Guattari piensan que, en el caso del *American New Deal*, así fue. Pero el caso de Francia en el 68 es mixto: los que estaban en el poder preferían que “se estabilice” [*ça se tasserait*], y así fue.<sup>36</sup> Las crisis en las que hoy se encuentra Francia (escribiendo en 1984), tanto en la

<sup>31</sup> Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, “*Mai 68 n’a pas eu lieu*”, en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minituit, 2003, pp. 215-217.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 215 (DRdL 213).

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 215-216 (DRdL, pp. 213-214).

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, p. 216 (DRdL, p. 214).

<sup>36</sup> *Ibidem*.

izquierda como en la derecha, son las “implicancias directas de la incapacidad de la sociedad francesa para asimilar el Mayo del 68”.<sup>37</sup> “Cada vez, lo posible fue cerrado nuevamente”.<sup>38</sup>

Y, aun así, el evento mismo se escapa del lugar en que se volvería extemporáneo, no existe en el lugar donde existen las cosas pasadas; no tiene lugar. Insiste en pequeños lugares más cortos entre los pronunciamientos mediáticos que afirman que el Mayo del '68 pertenece al pasado, que fue ingenuo, que de todas formas sus buenas ideas han sido institucionalizadas. Existe en pequeñas divergencias actuales, como hizo entonces, y se renueva en cada pequeño cuestionamiento, rechazo, pensamiento cargado de deseo y autoafirmación excepcional que no encaja en ningún lado. Este tipo de corto plazo no es una pequeña porción de control, sino un momento de excepción repetible. Ultra-corto, de esta forma se vuelve virtual, y por lo tanto se prolonga en el largo plazo.

Hay mucho más para decir sobre eventos como éste, pero dediquémonos a contrastar el corto plazo en la política y en la memoria. Mayo del 68 es *funcional porque es virtual*; funciona como un corto plazo en el largo plazo porque esencialmente no tiene lugar. Contrariamente, la memoria de corto plazo es una función operativa. Se repite siempre que siga funcionando. *Es virtual porque es funcional*. La memoria de corto plazo y la política de corto plazo son ambas virtuales y funcionales, pero en sentidos opuestos.

Combinando lo virtual con lo funcional, ¿cómo se vería una teoría general de los segmentos temporales de corto plazo?

## Segmentos

La meseta llamada “Micropolítica y segmentaridad” comienza distinguiendo las sociedades premodernas segmentadas, con sus regiones relativamente independientes y parcelas con puntos de poder, de las sociedades modernas, que

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

extienden su poder central continuamente a través del territorio. A medida que continúa la meseta, encontramos que la distinción se vuelve borrosa, ya que todas las sociedades (premodernas y modernas) tienen algunos tipos de segmentos y divisiones, a la vez que algunos flujos que cruzan esos segmentos. Lo que me interesa es lo que sucede cuando un segmento no solamente se rompe, sino que al mismo tiempo dirige y emite flujos,<sup>39</sup> y cómo la teoría de la segmentación social puede ser replanteada como una teoría de la segmentación temporal. La idea básica es que allí donde termina un segmento, emite un flujo a partir del cual podría comenzar un nuevo segmento. Veremos que un segmento se comprime en sus bordes y límites, donde comienza una diferencia. Esto da lugar a una extraña teoría del tiempo, con segmentos temporales comprimidos en puntos de presión. Pero, por más extraño que sea, así es como fluye el tiempo en un mundo segmentado.

El dilema ontológico general para una teoría de los segmentos temporales es que casi cualquier proceso podría ser continuado. Es cierto, una persona sólo puede tomar hasta que se acabe el vino, pero siempre se puede cambiar de sustancia. Uno sólo puede vivir en el 25 de noviembre hasta medianoche, pero vivir en el 25 de noviembre no es realmente el nombre de un proceso que se corta a medianoche, es el nombre artificial de un corte en el proceso continuo de vivir. Una salida temporal dura (llamémosla *Trexit*) puede parecer un caso especial dentro de la categoría de irse mucho tiempo, y requeriría de una extraña intervención en el continuo temporal. Tendría que desterritorializar la parte del todo temporal y reterritorializarse en una capa diferente del tiempo. Así que, ¿qué es exactamente un segmento temporal?<sup>40</sup>

El sentido más directo de un segmento temporal es que exactamente cuando un segmento termina, comienza otro. “Micropolítica” comienza así:

<sup>39</sup> Cf. Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, París, Minit, 1980, p. 273 (MM, p. 227).

<sup>40</sup> Es importante distinguir segmentos y estriamientos. Un segmento es una línea cortada a cierta extensión, tal que la extensión excedente quede afuera, y el segmento restante es un todo medible. Un estriamiento, por contraste, es una línea dibujada en una superficie, pero que no corta la superficie en dos superficies distintas; los espacios a ambos lados de la superficie estriada permanecen en el mismo plano. La segmentación es ilustrada cuando cortamos un pedazo de cinta y tiramos el resto a la basura. El estriamiento se ilustra cuando líneas de piedras en un tablero de *Go* se cortan entre sí, donde el corte es mutuo en una superficie común.

“Estamos segmentarizados *linealmente*, en una línea recta, líneas rectas, en la que cada segmento representa un episodio o un «proceso»: apenas terminamos un proceso ya empezamos otro”.<sup>41</sup> El primer ejemplo es nuevamente: casa, escuela, trabajo. “La escuela nos dice «ya no estás en familia»”.<sup>42</sup> Obviamente hay algo artificial al respecto, pero algunas personas sí van a trabajar apenas terminan el colegio –no yo, pero algunas personas sí–. En *El Anti Edipo*, Deleuze y Guattari se refieren a máquinas técnicas, como las baterías y las pilas, que obedecen a la lógica del “hasta”: funcionan hasta que se agotan, después de lo cual ya no funcionan.<sup>43</sup> A veces el tiempo es cortado, de esta manera, en “bloques y ladrillos”, un término que Deleuze y Guattari toman de la bio-neurología de la década de 1920 para describir el sistema “cronogénico” del cerebro, por el cual diferentes etapas del crecimiento mental emergen en diferentes momentos. Éste es el tipo más simple de flujos interrumpidos (*coupure-détachement*).<sup>44</sup> En última instancia, sin embargo, arrancar y frenar sucesivamente en distintos momentos termina sin ser a lo que se refieren Deleuze y Guattari por corto plazo, ya que, a diferencia de las máquinas técnicas, “las máquinas deseantes no funcionan más que estropeándose”, y solo cuando se rompen siguen funcionando.<sup>45</sup> Para un esquizo, por ejemplo, cuando un proceso se detiene, no se detiene realmente. Y en ese tipo de casos, preguntan Deleuze y Guattari, “¿qué quiere decir «después»? Las dos coexisten”.<sup>46</sup> No quiere decir que una proposición describe al esquizo en el corto plazo hasta que otra verdad tiene lugar; cada verdad cortocircuita la anterior al sobrecargarla. El esquizo viola la tensa lógica del “hasta”.

Este dilema de la segmentación no es muy diferente del problema que surge en la dialéctica del límite de Hegel. Sabemos que todo, especialmente el tiempo, sobrepasa su límite, así que ¿cómo podría algo permanecer, aunque sea un poco, dentro de sus límites? ¿Qué hay en el lado corto del infinito?

<sup>41</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 254 (MM, p. 214).

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Cf. Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'Anti-OEdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, París, Minuit, 1972, p. 38 (AE, p. 45).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 47 (AE, p. 51).

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 14 (AE, p. 17).

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 17 (AE, p. 20).

¿Cómo puede demorarse la *Aufhebung*? En un sentido, toda segmentaridad es artificial, casi espuria. Deleuze y Guattari dicen eso con precisión, ya que se trata de “una actividad continuada que hace que la segmentaridad no sea captada independientemente de una segmentación en acto, que actúa por brotes, separaciones, reuniones”.<sup>47</sup> En otras palabras, lo que se ve como un corte breve es en realidad una unión. O, para decirlo mejor, nunca hay sólo una magnitud larga o corta, los números siempre son numerados o enumeran otros números; o contra los términos de Hegel, toda cantidad es una relación. Si los segmentos son provisoriamente divisibles, son también acumulativos; las distancias en el tiempo están más cerca y más lejos de lo que parecen, y un corte temporal que contiene un episodio entero también contiene partes de otro. No es sólo que los segmentos de corto plazo están en el ojo del intérprete, sino que hay muchas terminales temporales saliendo y separándose en cada punto a lo largo de una duración. Por una parte, cada segmento “tiene su unidad de medida”: en la escuela, hay segmentos de 50 minutos de clase, mientras que en las vacaciones no hay tales segmentos.<sup>48</sup> Pero, por otra parte, “hay [a veces] traductibilidad de las unidades entre sí”.<sup>49</sup> Esto es obvio si nos concentramos en actividades como hablar mientras se come, que se superponen en el tiempo y tienen diferentes unidades de medida; pero es cierto también respecto del tiempo mismo. El tiempo no corre sobre una única línea de unidades iguales sino más bien en un manojo de hilos, como una línea nodal con nudos de diferentes aceleraciones y retrasos en los que el paso del tiempo eventualmente salta o titubea alrededor de zonas localizables de indiscernibilidad.

Incluso con las complicaciones que conciernen a la posibilidad de medir segmentos temporales conmensurables, el punto de todos los segmentos, tanto rígidos como flexibles, es describir secuencias que van de un punto a otro, donde las diferentes series divergen en un punto. La lógica de la transición es que “cada punto continúa emitiendo sus secuencias independientes”.<sup>50</sup> Así que, tras el difícil problema del corte provisional, el siguiente elemento esen-

<sup>47</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 255 (MM, p. 214).

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, p. 257 (MM, p. 216).

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

cial para una teoría de los segmentos temporales es el problema del punto de emisión. Obviamente, un segmento temporal no agota el tiempo de forma definitiva; no hay una conflagración de mundos al final de cada segmento temporal, ni ningún ciclo del eterno retorno que comienza con cada nuevo segmento. Pero, por otro lado, el punto siguiente después del último punto en un segmento no es simplemente una extensión del mismo segmento. Un segmento temporal no termina sin más, pero tampoco es que no termina sin más. Así que, ¿cuándo un corte no es un corte, y cuándo sí? El dato con el que comenzar es que el giro temporal ocurre en un umbral. El último punto de un segmento es de un tipo diferente de elemento temporal que el anteúltimo punto. Un punto final no sólo es un marcador de tiempo, sino también un emisor de tiempo. La idea de un corto plazo no depende de qué termina con el punto final, sino de qué se emite. Para que una cantidad de tiempo sea corta, no importa demasiado cuánto tiempo pasó antes de que llegara el último punto; lo que importa es que el último punto del segmento emite un punto que el segmento no contiene. O, para decirlo simplemente, un segmento temporal implica que un punto de corte llega a un umbral, y salta el segmento siguiente.

Por supuesto, esta historia tiene muchas variaciones. Hay microsegmentos muy cortos como para que notemos que quedaron atrás, y otros en que el umbral parece el borde de un precipicio que nos deja demasiado cortos de vista como para imaginar que alguna vez los pasaremos de largo. Algunos de esos segmentos temporales son casi una opresión; son los equivalentes temporales a las estrechas habitaciones en que trabajan los empleados en Kafka.<sup>51</sup> Otros son segmentos cuyos sucesores no son contiguos, sino que “saltan de un punto a otro” (como Deleuze y Guattari dicen del fascismo).<sup>52</sup> En efecto, los patrones laberínticos en la línea recta del tiempo producen el problema general de “dónde situar la línea” del principio y final de los segmentos.<sup>53</sup> ¿Cuándo empecé a tener hambre? ¿Cuándo empecé a decir esta oración? ¿Empecé a

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 275 (MM, P. 225). “L'étoitese de la ruelle”: Brian Massumi, traductor de la edición estadounidense, traduce “there is so little room”, “hay tan poco espacio”.

<sup>52</sup> El impulso fascista siempre se encuentra comportándose como si estuviera en otra parte (los escritores de ciencia ficción dicen “en otro tiempo”), reiterando la misma secuencia en una línea diferente a la que no pertenecía.

<sup>53</sup> *Ibid.* 265 (MM, p. 221)

decir la oración antes o después de sentir hambre? Según Wittgenstein, es una confusión categorial preguntar exactamente cuándo comienza un proceso, pero según Deleuze, las confusiones categoriales como éstas revelan a menudo verdaderos problemas. Los segmentos temporales son siempre problemas como éste, y son problemas a causa de la fuga temporal.

Así es como Deleuze y Guattari definen una línea de fuga: como una línea que “se filtra entre dos segmentos”.<sup>54</sup> “Filtración temporal” suena como la vieja, muy disputada, imagen del flujo del tiempo, pero funciona de la forma opuesta. Una filtración temporal escapa al flujo del tiempo, y literalmente hace correr dos series temporales a la vez en una coexistencia espaciada. Para probar esto, uno podría probar boxear, editar un film o escuchar filosofía en un lenguaje que uno apenas puede hablar, o jugar al *Go*.

El punto es que siempre que haya una detención y un nuevo comienzo, hay una filtración entre ellos. Esto puede sonar atomista, como si el tiempo entre dos posiciones marcadas estuviera hecho de partículas temporales que se filtran de una a otra, como si una sub-pieza del primer segmento se desprendiera de esa porción de tiempo, y se deslizara hacia la siguiente porción de tiempo, y el transporte de esa pieza de tiempo fuera lo que define a la continuidad. No quiero quedar atrapado en una caricatura de Lucrecio, pero lo que está en juego es que un segmento temporal particular sea maquénico, con partes de tiempo diferenciadas trabajando: una parte para emitir un flujo, una para tapar un agujero, una para cortar en su borde delantero, una para seguir flotando hacia adelante, y demás. Una línea de fuga es materia temporal libre filtrada. (“Materia libre” es un término químico del siglo XVIII –que le gustaba a Hegel.) Cuando la materia filtrada se encuentra en la siguiente

<sup>54</sup> “Comme si une ligne de fuite... coulait entre les segments et s'échappait...”; *ibid.*, p. 263 – MM, p. 220. Sigo la traducción de Brian Massumi del término francés *couler* al inglés *leak* [*N. de los T.*: que puede traducirse por “fuga”, “flujo”, “filtración”. Elegimos esta última para distinguirla claramente de *flow*, clásicamente traducida por “flujo”, y de *flight*, que tradicionalmente se traduce por “fuga”]. Podría haber sido traducido como *run*, o incluso como *flow* (si no fuera porque el francés *fuite* ya significa “flow”). La combinación “*couler et s'échapper*” justifica, a mi entender, el término “*leak*”. Pero con ese criterio, *fuite* mismo también podría ser traducido al inglés como “*leak*”, así como *fuite d'eau* se traduce comúnmente por “*water leak*”. Al escribir esto en inglés, traduciendo del francés, no sé cómo saldrá en la traducción española, que no estaré escribiendo yo mismo.

línea-segmento, “los segmentos son como reterritorializaciones”.<sup>55</sup> Pero por derecho propio, la filtración temporal es la desterritorialización temporal.

Como a veces sucede, la teoría deleuziana del tiempo se vuelve la opuesta a la de Bergson. El argumento bergsonianiano más básico a favor de la incuantificabilidad del tiempo es la tesis aparentemente obvia de que, en el espacio, podemos mover una regla de un lugar al otro, y por lo tanto medir un segmento de espacio reposicionando otro segmento de espacio; por el contrario, no podemos mover una cantidad de tiempo de un tiempo al otro, y por lo tanto no podemos medir si dos cantidades de tiempo tienen la misma extensión. Por otra parte, la tesis de Deleuze y Guattari de que algo se filtra de un segmento temporal al siguiente sugiere que de hecho sí podemos llevar un tiempo al otro, y que esa misma extrañeza es la que da cuenta de cómo el tiempo se fragmenta en general, y equivalentemente, de cómo es continuo.<sup>56</sup>

Deleuze y Guattari sugieren además que, a modo de plus, la teoría de la filtración temporal nos ayudará a entender “la diferencia entre la macrohistoria y la microhistoria”, historia de largo y corto plazo.<sup>57</sup> Dicen que esta distinción “no tiene nada que ver con la longitud [*longueur*] de las duraciones consideradas, lo grande o lo pequeño [*le grand et le petit*]” (aquí no dicen *courte*).<sup>58</sup> La historia de corto plazo no significa de corta duración, sino simplemente que “el flujo continúa debajo de la línea”.<sup>59</sup> A mi entender, esta metáfora del flujo debajo de la línea no es tan buena, tan maquínica, como la metáfora anterior referida a las filtraciones entre líneas. Creo que, como parte de la realidad, es relevado a medida que un segmento se gasifica hacia sus sucesos, y no se trata de un sustrato subyacente imposible de medir. Pero ambas metáforas (el océano y su oleaje, y los caños filtrados) expresan una idea común: básicamente, que algo corto no es corto por su longitud, sino porque emite

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 268 (MM, p. 223).

<sup>56</sup> Deleuze y Guattari consideran que posiblemente “las palabras «línea» y «segmento» deberían estar reservadas siempre para la organización molar, y otras palabras más apropiadas deberían emplearse para la composición molecular”, por ejemplo, palabras como “flujo de *quantum*” (*ibid.*, p. 264 – MM, p. 221).

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 270 (MM, p. 225).

<sup>58</sup> *Ibidem.*

<sup>59</sup> *Ibidem.*

aquello que hará que otra cosa sea larga. No hay duda de que hay segmentos temporales que simplemente son de corta duración. Pero según el principio de las filtraciones, cada fragmento de tiempo es al mismo tiempo demasiado estrecho y demasiado holgado (la vida es corta, pero el día es largo), un corto plazo podría ser tanto corto como largo, o ambas, o no tener extensión en absoluto. El corto plazo es el procedimiento para retroceder y avanzar entre segmentos de cualquier tipo. Como experimentador del tiempo, yo no tengo que hacer nada especial para que los segmentos temporales se acorten, filtren y desplacen. Para lograr que el segmento temporal en el que te estoy hablando ahora se superponga con el tiempo en que estemos almorzando más tarde, es suficiente que el tiempo mismo esté ya filtrándose, en este caso hacia atrás, por sí mismo.

Finalmente, después de los cortes y las emisiones temporales, tenemos que decir algo sobre los bloqueos temporales. Cuando un segmento emite un flujo, y el flujo se desterritorializa, se convierte en un segmento (nuevamente).<sup>60</sup> En estos casos, los flujos se “conjugan”. Atraviesan una “interrupción relativa, como un punto de acumulación que bloquea u obstruye [*bouche ou colmate*] las líneas de fuga”.<sup>61</sup> Pero un bloqueo no es una tecla binaria de prendido/apagado. De hecho, la pregunta acerca de si hay o no una detención entre segmentos se responde solamente en la forma de una disyunción inclusiva: “podríamos decirlo de esta manera: las líneas de fuga son primeras, o los segmentos ya rígidos lo son, y las segmentaciones flexibles oscilan entre ambas”.<sup>62</sup> Bergson también usa las disyunciones de esta manera: “llamo a dos flujos «simultáneos» cuando son indistintamente uno o dos”.<sup>63</sup> Deleuze y Guattari no dicen que “ninguno”, flujo o segmento, sea primario, y tampoco dicen que “ambos” sean primarios; más bien, dicen que uno o el otro es primario,

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 268 (MM, p. 223).

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 269 (MM, p. 224).

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 271 (MM, p. 226); énfasis del original.

<sup>63</sup> Bergson, Henri, *Durée et simultanéité*, edición a cargo de Marcelle Bergeron, Quebec, l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, 2003, p. 46 (*Duration and Simultaneity*, trad. inglesa de H. Dingle, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965, p. 51). Cf. mi discusión sobre Bergson y la disyunción temporal en Lampert, Jay, *Simultaneity and Delay*, Londres, Bloomsbury Publishers, 2012, pp. 127-30.

y que aquello que va de uno a otro mantiene la disyunción real.<sup>64</sup> Su ejemplo sociológico involucra bárbaros migrantes, que saltan entre “ir y venir”, por un lado, y por el otro, se asignan “a sí mismos un segmento del imperio”.<sup>65</sup> Precisamente donde hay disyunción, donde hay “una o varias [*une ou des*] líneas de fuga... hay una máquina de guerra”.<sup>66</sup> La analogía temporal es que un corto plazo siempre está a un salto del largo plazo, pero además, lo que es decir *o*, un corto plazo sólo hipotéticamente realiza un corte en el *continuum* del largo plazo.

Para concluir, esta combinación de semi-bloqueo con una emisión definida es como puede hallarse un segmento de corto plazo en el tiempo continuo que sea ontológicamente real y pragmáticamente construible. Un colapso es menos una única máquina deteniéndose que una máquina infiltrándose y corrompiendo a otra. Esto es lo que esperamos de la desterritorialización: una intersección no simétrica en vectores discontinuos y cadenas rotas, donde cada corte sea un cortocircuito pluralizando una línea, y forzando un encuentro con su propia diferencia.

Una consecuencia práctica es que no siempre es obvio si una idea particular es de corto o largo plazo. Tendemos a asumir que la preocupación por el cambio climático es de largo plazo, y la preocupación por el costo de prevenirlo es de corto plazo. Pero casi podríamos hacer el juicio contrario acerca de qué es de corto y largo plazo: el cambio climático ya está teniendo sus efectos, así que ya está afectando el más corto de los plazos. También, la gente que no quiere lidiar con el cambio climático en el corto plazo tiene que esperar que, en el largo plazo, algo en el futuro nos salve a todos. Un estado de situación en sí mismo no es ni corto ni largo, se balancea entre largo y corto por los segmentos que emite.

La cara negativa de permitir entrar flujos en los segmentos, y viceversa, es que cada pequeña célula podría estar inyectada con demasiada intensidad por el flujo con que se topó: memes virales, por no mencionar virus virales,

paranoia, esa sensación de hundimiento. Por suerte, la solución de emitir flujos enfermos y conectarse con segmentos puede dejarse en el pasado difuso; de hecho, la solución a todos los peligros de un flujo demasiado pobre de segmentos, es conectarse con todavía más líneas. La solución tanto para los segmentos como para los flujos, es conectar segmentos. La solución tanto para el entusiasmo de corto plazo y la redundancia de largo plazo es emitir el corto plazo una y otra vez.

<sup>64</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'Anti-OEdipe*, *op. cit.*, p. 19 (AE, p. 21).

<sup>65</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 272 (MM, p. 227).

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 271 (MM, p. 226).

## TRES LÍNEAS Y SUS PELIGROS: DE LA PRUDENCIA COMO CONCEPTO POLÍTICO

JUAN ROCCHI

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

### Introducción

Las conocidas tres líneas, molar, molecular y de fuga, que Deleuze y Guattari desarrollan repetidas veces en su obra conjunta, conforman una serie conceptual cuyas relaciones internas se mantienen, a mi entender, entre *El anti-Edipo* y *Mil mesetas*. Sin embargo, la valoración que se hace del movimiento de estos conceptos cambia radicalmente de un libro al otro. Mientras en *El anti-Edipo* se lee que “nunca se irá bastante lejos en el sentido de la desterritorialización”,<sup>1</sup> en *Mil mesetas* aparece la prudencia como un arte en sí mismo, formulado en el imperativo “imiten (*miméz*) los estratos”.<sup>2</sup> El objetivo de este trabajo es mostrar este viraje como un viraje centralmente político, a partir del análisis que hacen Deleuze y Guattari de los peligros respectivos a estas líneas, y de los conceptos de estrato y plano de consistencia.

### Las líneas, los peligros

Haré una exposición esquemática de estas líneas, que por lo demás son conceptos ampliamente tratados tanto por Deleuze y Guattari como por sus comentaristas. Sólo me detendré especialmente en algunas características que serán importantes para nuestro desarrollo. En primer lugar, las líneas funcionan como

<sup>1</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *El anti-Edipo*, trad. F. Monge, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 332.

<sup>2</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 199. Opté en este caso por reemplazar la traducción “mimar” de la edición española (Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, trad. J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 2015, p. 165), que cambia el sentido del original. Agradezco a Pablo Pachilla que atentamente me lo hizo notar.

tipos de multiplicidad, formas de ordenamiento o distribución de la realidad de acuerdo con distintos regímenes. Al describir regímenes de variación, no se aplicarán a tipos de objetos particulares, sino que funcionarán simultáneamente en distintos planos y ámbitos de la ontología deleuzo-guattariana.

Las líneas molares, con las que suelen comenzar las diversas exposiciones de Deleuze y Guattari al respecto, hacen referencia a los conjuntos organizados, a las poblaciones homogéneas de rasgos definidos y reconocibles. Caracterizan centralmente a las instituciones de segmentarización más rígida, como la familia y el Estado, constituyendo el ámbito del pensamiento representativo. Las líneas moleculares, por su parte, son propias de multiplicidades de segmentación flexible y experimental. Asociadas a las intensidades, son a la vez “presentes e imperceptibles”,<sup>3</sup> y en oposición a una organización, dan lugar a un orden no lineal. De esta forma, los movimientos minoritarios y las corrientes emancipatorias estarían ligadas a este tipo de líneas, al punto de que Guattari llegue a hablar de las resistencias contemporáneas al poder como de “revoluciones moleculares”.<sup>4</sup> Ambas líneas, sin embargo, son separadas sólo abstractamente, por lo que Deleuze y Guattari siempre vuelven a prevenirnos: los mapas de todo proceso están cruzados por ambas líneas, unas están en las otras y no pueden existir sin ellas. Como dicen en *Mil mesetas*: “las fugas y los movimientos moleculares no serían nada si no volvieran a pasar por las grandes organizaciones molares, y no modificasen sus segmentos, sus distribuciones binarias de sexos, de clases, de partidos”.<sup>5</sup> Inclusive las luchas sociales son, finalmente, “molares y moleculares a la vez”.<sup>6</sup> Por último, las líneas de fuga o de desterritorialización aparecen como una dimensión máxima según la cual, al seguirla, las multiplicidades se transforman y cambian de naturaleza.<sup>7</sup> Es una línea creadora que pasa entre las cosas y guía los devenires, según la cual se componen los espacios lisos y los movimientos que pasan sobre ellos.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., p. 201.

<sup>4</sup> Cf. Guattari, Félix y Rolnik, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.

<sup>5</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., p. 221.

<sup>6</sup> Guattari, Félix, y Rolnik, Suely, *Micropolítica*, op. cit., p. 181.

<sup>7</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., p. 25.

<sup>8</sup> *Ibid.*, op. cit., p. 422.

Sus respectivos peligros, en “Micropolítica y segmentaridad”, recibirán nombres inspirados en la obra de Castaneda y su iniciación con Don Juan: el Miedo, la Claridad, el Poder y el gran Hastío.<sup>9</sup> El primero de ellos, propio de las líneas molares, consiste en temer la pérdida de las organizaciones que nos sostienen. Plegarse a lo molar, a los valores, patrias y religiones sin mediación: hasta lo más íntimo de nuestra vida regido por una lógica binaria y sometida.

El segundo peligro, concerniente a lo molecular, pareciera ser la burda contraparte del primero: flexibilidad aparente, nebulosas en las formas, nos creemos “una nueva raza” sin que este proceso haga más que reproducir las segmentariedades duras a otra escala. Se reemplaza la familia por una comunidad, imperan los microfascismos. Mil pequeñas monomanías e inseguridades, “aún más inquietantes que las evidencias del primer peligro”.<sup>10</sup> Miedo y Claridad, entonces, se corresponden con las líneas molares y moleculares respectivamente, formando un esquema, en principio, simple. De hecho, llegan a funcionar como reverso, compensación una de la otra. La creencia en haberlo comprendido todo y haberse salido de la rigidez molar sólo conforma nuevas rigideces aún peores, más difíciles de evitar. Aquí se revela, a mi entender, un primer grado de complejidad del asunto: al segundo peligro se llega, inocentemente, queriendo evitar el primero. Identificar lo molar no alcanza; “actuar” lo molecular tampoco, no se trata de eso.

El tercer peligro es apenas trabajado en el texto. Ocupa un breve párrafo. Si bien está en las dos primeras líneas a la vez, se aplica a un caso muy específico: el hombre de poder. Este personaje, alternativamente populachero y refinado (“estilo Bossuet”), constituye un problema en sí mismo porque es una forma totalitaria de articulación entre ambas líneas. Lo molar y lo molecular son encadenados por el Poder sobre el suelo de la impotencia: eleva lo que actúa por descodificación a las dimensiones del aparato. A diferencia de los estadistas llamados “grandes”, que se conectan o se dejan atravesar por los flujos, el Poder los somete al pasarlos de una línea a otra según su pobre comprensión.

<sup>9</sup> Para este apartado, cf. Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, “Micropolítica y segmentaridad”, en *Mil mesetas*, op. cit., pp. 214-237.

<sup>10</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., p. 231.

El cuarto, la pasión de Abolición, o deseo de matar y morir. Éste corresponde a las propias líneas de fuga y constituye, a mi entender, el verdadero quiebre con *El anti-Edipo*. Aparece aquí, con mucha fuerza, la idea de que estas líneas constituyen un peligro en sí mismas, y ya no en relación con sus re-territorializaciones “facticias y sometidas”.<sup>11</sup> El problema ya no pasa por el hecho de que estas líneas sean obstruidas o trabadas. El peligro es justamente “que la línea de fuga franquee la pared [...], que se convierta en destrucción, abolición pura y simple”.<sup>12</sup> Esto contrasta notoriamente con el pasaje de *El anti-Edipo* al que hacía referencia en la introducción:

Debemos decir que nunca se irá bastante lejos en el sentido de la desterritorialización: todavía no has visto nada, proceso irreversible. [...] ¡Aún más perversión! ¡Aún más artificio! Hasta que la tierra se vuelva tan artificial que el movimiento de desterritorialización cree necesariamente por sí mismo una nueva tierra.<sup>13</sup>

La nueva tierra que se creará, según los peligros de *Mil mesetas*, es la del fascismo. Siguiendo a Virilio, esta nueva caracterización del fascismo implica que ya no esté ligado al totalitarismo, fundamentalmente conservador: éste es una máquina de guerra y, si toma al Estado, éste se vuelve mucho más suicida que totalitario. Este es el peligro central (“al lado de este, los de las otras líneas no son nada”, dicen Deleuze y Guattari).<sup>14</sup>

## Capitalismo y desterritorialización

No pareciera que la real y terrible amenaza de este peligro, su preeminencia sobre los otros, se deba sólo a sus efectos. Más bien, es el peor de todos los peligros porque aparece en el horizonte mismo del capitalismo; es el límite de su tendencia más esencial. El movimiento inmanente del capital no se enfrenta a la violencia de la desterritorialización desde afuera,

<sup>11</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *El anti-Edipo*, op. cit., p. 108.

<sup>12</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., p. 232.

<sup>13</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *El anti-Edipo*, op. cit., p. 332.

<sup>14</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., p. 234.

sino que “de ella vive y encuentra en ella a la vez su condición y su materia, y la impone con toda su violencia.”<sup>15</sup>

Es por esta razón que un autor como Nick Land se indigna ante la re-conceptualización que hacen Deleuze y Guattari del fascismo. En su lectura, que muestra cómo la función mortífera del capital lo llevaría a barrer con las propias instituciones burguesas (pues éstas no podrían contener su aceleración), *Mil mesetas* aparece como un regreso a la neurotización familiar,<sup>16</sup> un giro hacia la moral que *El anti-Edipo* había logrado desmontar. Como dice en su artículo “Making it with death”: “la identidad de la política revolucionaria y antifascista reside en la resistencia a la proyección molar que hace el capital de su propia muerte”.<sup>17</sup> Este tipo de interpretaciones unilaterales (que las hay tanto en comentaristas de izquierda como de derecha, hay que decir) donde los movimientos de desterritorialización asociados al nomadismo y lo molecular se presentan como deseables, y lo molar como aquello que debemos rechazar, están, en principio, avalados por *El anti-Edipo*.

Intentaré mostrar ahora por qué considero que este giro conceptual de un libro a otro no se debe a una moralización, sino a una comprensión más cabal y profunda de la política, y por qué, a diferencia de Land, que cree que este movimiento “amenaza con inutilizar y domesticar el gigantesco logro de Deleuze y Guattari”, lo sofisticaba en pos de lidiar con nuevos problemas.<sup>18</sup>

## Estratificación y reversibilidad

Pasemos entonces a los estratos, que compondrán uno de los primeros elementos a la hora de pensar estos peligros y la forma de evitarlos. Los estratos, según Deleuze y Guattari, son sedimentaciones, espesamientos en el Cuerpo de la

<sup>15</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *El anti-Edipo*, op. cit., p. 39.

<sup>16</sup> “Si no obedecés a papá, te convertís en nazi. Apegate a los conjuntos molares y te vas a volver como Mussolini, pero apegate a los flujos moleculares desbocados y te vas a volver como Hitler”, Land, Nick, “Making it with death”, en *Fanged Noumena. Collected Writings 1987-2007*, Reino Unido, Urbanomic, 2012, p. 279 (traducción propia).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 280.

Tierra, a la vez molares y moleculares.<sup>19</sup> Son articulaciones de medios codificados, y la unidad de composición de cada estrato está dada por rasgos formales comunes. Esta unidad formal se opondrá a la unidad del plan de consistencia, que veremos en breve, y que consistirá en la reunión de elementos heterogéneos. Hay tres estratos que Deleuze desarrolla extensamente en el curso de 1973,<sup>20</sup> y que están a la base de toda formación social: el de organización, el de significación y el de subjetivación. Lo importante aquí es que serán los estratos los que aparezcan como susceptibles del cuarto peligro, el de la desestratificación brutal o pasión de abolición; y a su vez, al funcionar éstos como inhibiciones e impedimentos para las líneas de fuga, serían lo que empuja a la caída en los dos primeros peligros, propios de la línea molar y molecular. Es aquí que Deleuze y Guattari recurrirán a la extrema prudencia.<sup>21</sup> Se deben desmontar los estratos para liberar los flujos de deseo, enfrentar la represión implica oponerse a la estratificación; sin embargo, esto debe hacerse con una lima muy fina, pues el cuerpo sin órganos que interviene en la desestratificación puede revelar su rostro de muerte.

A estos estratos se opondrá el plan de consistencia, plano donde se reúnen los heterogéneos y se asegura la consolidación de conjuntos difusos. Aparecerán aquí entonces las esencias nómadas y los devenires. Es una potente forma de vida que escapa a los estratos y forma el medio del devenir o la transformación. Es fundamentalmente la relación entre ambas formas, estratos y plano de consistencia, lo que vuelve útil a la ontología deleuzo-guattariana a la hora de pensar la política actual. Y esta relación tiene,

<sup>19</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., p. 512.

<sup>20</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005, clase XI.

<sup>21</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., p. 165: “Hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse; también hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, incluso para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen, cuando las cosas, las personas, e incluso las situaciones os fuerzan a ello; y también hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para poder responder a la realidad dominante. Mímad [*mimer*, ver aclaración en nota 2] los estratos. No se puede alcanzar el Cuerpo sin Órganos, y su plan de consistencia, desestratificando salvajemente” (cursivas nuestras).

en esta lectura, la forma de la reversibilidad.<sup>22</sup> En frases como “hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, incluso para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen”, o “remontar de los estratos al agenciamiento más profundo en el que estamos incluidos [...], hacerlo pasar del lado del plan de consistencia”, nos muestran que estratos y plan de consistencia no se oponen de forma excluyente o aislada, sino que se oponen permitiendo un traspaso, una traductibilidad de un plano al otro.<sup>23</sup> Esta idea de la traducción aparece respecto de los espacios lisos y estriados, claramente asociados al plano de consistencia y los estratos, respectivamente:

Traducir es una operación que sin duda consiste en someter, sobrecodificar, dominar el espacio liso, neutralizarlo, pero también proporcionarle un medio de propagación, de extensión, de refracción, de renovación, de crecimiento, sin el cual tal vez moriría por sí solo: como una máscara sin la cual ya no podría haber ni respiración ni forma general de expresión.<sup>24</sup>

Teniendo esto en cuenta, podría decirse que los estratos en *Mil mesetas* funcionan obturando las líneas de fuga, limitando la desestratificación a la que éstas se orientan, pero a su vez les dan lugar y posibilitan su existencia. Es ésta la articulación específica de la prudencia, que no afecta solamente a la dosis justa de droga o a la preservación del organismo humano (ejemplos célebres de Deleuze y Guattari), sino más precisamente a la estructuración del cuerpo político. La experimentación, necesaria y vital para toda formación social, necesita de un mínimo de estrato que la posibilite.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 166: “Estamos en una formación social: ver en primer lugar cómo está estratificada para nosotros, en nosotros, en el lugar donde nos encontramos; luego, remontar de los estratos al agenciamiento más profundo en el que estamos incluidos; hacer bascular el agenciamiento suavemente, hacerlo pasar del lado del plan de consistencia. Sólo ahí el CsO se revela como lo que es, conexión de deseos, conjunción de flujos, continuum de intensidades” (cursivas nuestras).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 166. Cita completa en las notas 21 y 22 de este texto.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 494.

## Otra pregunta fundamental de la Filosofía Política

Habiendo presentado estos dos ejes de análisis (la desterritorialización como movimiento esencial del capitalismo que amenaza con derivar en el fascismo y los estratos en una relación de reversibilidad con el plano de consistencia), se nos impone una pregunta; un problema fundamental de nuestra filosofía política que no será ya la que Spinoza supo plantear y Reich redescubrió.<sup>25</sup> La pregunta que también se hace en *El anti-Edipo*, pero a nuestro entender tiene su desarrollo en *Mil mesetas* es:

¿El pueblo entero, el barrio? ¿Qué unidad molar formará un circuito suficientemente nómada? ¿Cómo impedir que la unidad escogida, aunque sea una institución específica, no constituya una sociedad perversa de tolerancia, un grupo de ayuda mutua que oculta los verdaderos problemas? [...] ¿Cómo producirá algo distinto a un grupo sometido?<sup>26</sup>

El problema no es ya el de oponerse a lo molar, o a los estratos como forma sedimentada de sociabilidad. En un mundo donde la desterritorialización está dada como proceso generalizado, la prudencia aparece como un criterio triangular en tanto contempla e interviene sobre las tres líneas. Ocupada en todos sus frentes, se vuelve necesaria tanto al orientar los estratos a la experimentación en el campo de inmanencia, como al preservar el lazo social y las instituciones ante los procesos y los movimientos de flujos inmanentes al capitalismo.

## La prudencia y sus agentes

La cuestión de quién es el sujeto de la prudencia es compleja, ya que nunca vamos a encontrar un elemento que garantice la correcta aplicación de sus criterios. La respuesta no puede ser universal, sino pensada a partir de la coyuntura actual en la que nos hallamos. Me inclino a pensar que esta figura es, hoy y para nosotros, necesariamente la del Estado. Éste aparece en *Mil*

*mesetas* como aquello “que se preocupa de conservar”<sup>27</sup> y se presenta como la única organización molar capaz de, por lo menos, hacer frente al proceso de desterritorialización generalizada.

Debe ser un aparato lo más fuerte posible, aún para conformarse como el mínimo de estrato que conjure el fascismo. Lo suficientemente fuerte, por ejemplo, como para distribuir riqueza ante un mercado mundial cada vez más desmesurado. Lo suficientemente fuerte como para posibilitar trabajo digno ante la existencia de un flujo de trabajo cualquiera que se desterritorializa por todo el planeta. Cualquiera de esas desestratificaciones, significativas especialmente para nuestro continente, suprimen toda forma de experimentación o revolución molecular posible. Ambos planos, como he señalado antes, no pueden ir separados.

Si volvemos a la relación entre espacio liso y espacio estriado, veremos que en *Mil mesetas* sólo el Estado es capaz de estriar el espacio, de capturar flujos de poblaciones, mercancías, dinero, capitales, etc.: “Cuando un Estado no logra estriar su espacio interior o contiguo, los flujos que lo atraviesan adquieren necesariamente el aspecto de una máquina de guerra dirigida contra él, desplegada en un espacio liso hostil o rebelde”.<sup>28</sup> Esto no quiere decir que la estatalidad sea el único agente posible de la prudencia, y mucho menos que agote la política, pero sí implica que es un elemento central, una herramienta privilegiada para el problema particular que nos aqueja.

En el curso de 1980,<sup>29</sup> Deleuze analiza la situación de Brasil, cuya dictadura militar empieza su decadencia. Dedicó parte importante de sus clases al análisis del trabajo precario en el Tercer mundo. Brasil es, en este curso, su caso para trabajar sobre el problema del hambre, y Chile es el ejemplo que toma para explicar su definición de Estado totalitario como Estado mínimo. En 1982, Guattari viaja a Brasil y se

<sup>25</sup> Cf. Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *El anti-Edipo*, op. cit., p. 36.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 330

<sup>27</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., p. 364.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>29</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, Buenos Aires, Cactus, 2017, Clase X.

entrevista con Lula. Si bien no podemos desarrollar el tema en este trabajo, el encuentro de ambos filósofos con América Latina no puede ser independiente de sus reconsideraciones respecto de la estatalidad y su centralidad a la hora de pensar y hacer política. Sus referencias son escuras y pasaron muchos años, por lo que la tarea de pensar al respecto queda hoy, irremediablemente, en nosotros.

## ESQUIZOANÁLISIS Y (REFUNDACIÓN DEL) COMUNISMO

JUAN MANUEL SPINELLI

UNIVERSIDAD DE MORÓN – BUENOS AIRES

[O] bien la máquina artística, la máquina analítica y la máquina revolucionaria permanecerán en las relaciones extrínsecas que las hacen funcionar en el marco amortiguado del sistema represión general-represión, o bien se convertirán en piezas y engranajes unas de otras en el flujo que alimenta una sola y misma máquina deseante, fuegos locales pacientemente encendidos por una explosión generalizada –la esquiza y no el significante.

DELEUZE Y GUATTARI, *El Anti-Edipo*

### 1. Lula y Guattari

En principio, una anécdota: algo así como el emprendimiento del retorno a un momento puntual, a un instante, en el cual la palabra “Revolución” era aún susceptible de ser escrita con mayúscula. No se malinterprete este “aún”: no quiere significar un fin de la historia ni legitimar una caída de los grandes relatos ni sellar el acta de defunción de la lucha anticapitalista. Quiere, simplemente, retrotraer la mirada a una coyuntura histórica decisiva, la que desembocaría en la crisis del comunismo soviético y el desmoronamiento de la URSS. Salvo algunos casos aislados, las luchas revolucionarias habían fracasado –y muy dolorosamente–. En los años ochenta, la *macrorrevolución* planetaria pasaría a revelarse –al menos por tiempo indeterminado (tan indeterminado que, para las personas militantes de carne y hueso, que no pueden esperar un par de siglos a ver qué sucede) tomaba la angustiante forma de un

Nunca— como trágicamente *imposible*. Pero ya antes de la Perestroika y de la caída del Muro, antes de que la URSS dejase de ser el faro universal de los movimientos revolucionarios del mundo entero, la praxis transformadora y el concepto mismo de Revolución eran objeto de duros cuestionamientos al interior del propio proyecto comunista (o, en términos más generales, en el seno del campo socialista; o, en términos más generales aún, dentro de lo que, con cierta vaguedad, podríamos llamar “la Izquierda”).

El encuentro entre Lula y Guattari, que tuvo lugar el 1 de septiembre de 1982, es buena muestra de ello. Lula, por un lado —según señala Hessel— se hallaba “preocupado por la construcción de un partido de izquierdas alejado de los políticos tradicionales, la burocratización y las decisiones tomadas desde arriba”;<sup>1</sup> Guattari, por otro lado, apostaba a una revolución ya no molar *a la vieja usanza* sino, si bien en cierto modo aún molar (“planetaria”, como veremos más adelante), esencialmente molecular —aunque sería más exacto, probablemente, hablar de una multiplicidad de *revoluciones moleculares*<sup>2</sup> que, reunificadas con un propósito insistentemente anticapitalista, emprendiesen la *búsqueda de nuevas armas*<sup>3</sup> (entre las cuales, ciertamente, sería menester contar al esquizoanálisis)—. Sin embargo, al margen de todo aquello que llenaba de esperanza a Guattari,<sup>4</sup> el proyecto de Lula no dejaba de pertenecer al plano molar en un sentido “tradicional”: era, por aquel entonces, candidato a gobernador de São Paulo (y sabemos muy bien, nosotros, lo que habría de depararle el futuro, que es nuestro presente). Y mientras que él, por su lado, renunciaba

<sup>1</sup> Hessel, Luis, “Lula, Guattari y la revolución molecular” [en línea], URL: <https://www.nodal.am/2018/02/brasil-entrevista-a-lula-da-silva-realizada-por-el-activista-frances-felix-guattari-en-1982/>. Consultado el 10 de noviembre de 2019.

<sup>2</sup> “Si es cierto que los cambios sociales en el futuro serán, como yo creo, absolutamente inseparables de una multitud de *revoluciones moleculares* al nivel de la economía del deseo, entonces el esquizoanálisis tendría que ver con una perspectiva revolucionaria” (Guattari, Félix, *La revolución molecular*, trad. G. de Eugenio Pérez, Madrid, Errata naturae, 2017, p. 34).

<sup>3</sup> Cf. Deleuze, Gilles, “*Post-scriptum* sobre las sociedades de control”, en Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995, pp. 277 y ss.

<sup>4</sup> Según Hessel, “[...] lo más importante para él [Guattari], fue que en el campo de lo político tenía frente a sus narices toda una multiplicidad de nuevos actores, colectivos e identidades transversales que trazaban la cartografía de una nueva izquierda: campesinos sin tierra embanderando la reforma agraria, comunidades eclesíásticas de base, pueblos indígenas, colectivos lésbico-gay, obreros fabriles, artistas, intelectuales y militantes de la anti-psiquiatría.” (Hessel, Luis, “Lula, Guattari y la revolución molecular”, *op. cit.*).

ya temprano a los modelos proporcionados por las experiencias socialistas victoriosas (la soviética, la china, la cubana),<sup>5</sup> Guattari, por su parte, formulaba su concepción del Capitalismo Mundial Integrado (CMI) como una tendencia omnicontroladora capaz de interactuar con los sectores “no-capitalistas”,<sup>6</sup> y pensaba una articulación de revoluciones moleculares en términos de *luchas (transversales) de deseo*.<sup>7</sup>

Desde nuestro punto de vista, el encuentro-entrevista Lula/Guattari se produjo en el límite mismo entre lo molar y lo molecular; fue, más aún, una experiencia de dicho límite, de su abigarrada potencialidad y, al mismo tiempo, de su ineluctable fragilidad e inestabilidad. Guattari, por supuesto, supo percibir esa tensión en cada mínimo detalle; por ejemplo, al escuchar “en la voz de Lula, mientras el PT devenía máquina de guerra, una frecuencia de onda de la voz política oficial completamente desterritorializada (una suerte de Radio Libre, pero con la peculiaridad de emitir directamente desde dentro de los medios de comunicación de masas oficiales)”.<sup>8</sup> Guattari veía en el PT una praxis que desarticulaba la falsa oposición entre centralismo y autonomía; o, en otras palabras, veía en él la posibilidad de que, como organización política, pudiese ejercer una “función de autonomía” caracterizada por la no-reproducción de “los modos de subjetivación dominante”.<sup>9</sup> Más allá de su éxito o su fracaso, el carácter primordial de la experiencia del PT consistía, a juicio de Guattari, en el hecho de que planteaba un interrogante político fundamental: “¿Cómo hacer emerger a escala nacional (en términos de medio de comunicación de masas) los nuevos componentes de la subjetividad?”<sup>10</sup> Lo que aquí nos interesa resaltar, precisamente, es que la *emergencia* en cuestión es impensable —pero, por sobre todas las cosas, impracticable— sin esa psiquiatría

<sup>5</sup> Algo que Lula afirma explícitamente en una de sus respuestas a Guattari (*cf. ibidem.*).

<sup>6</sup> Cf. Guattari, Félix, “El capitalismo mundial integrado y la revolución molecular”, en Guattari, Félix, *Cartografías del deseo*, compilado por G. Kaminski, trad. M. Denis Norambuena, Buenos Aires, La marca, 1995, p. 17.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 28.

<sup>8</sup> Guattari, Félix y Rolnik, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, trad. F. Gómez, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006, p. 199.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, p. 201.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 200.

“materialista” y “revolucionaria” que llamamos *esquizoanálisis* y que, así como constituía ya en los albores de los ochenta un componente clave de la máquina de guerra anticapitalista, sigue siéndolo hoy –o vuelve a serlo– en el contexto de la reacción ultraderechista que está teniendo lugar en nuestro continente.

## 2. Esquizoanálisis y esquizofrenia

Ante todo, cabe distinguir a la esquizofrenia (en su sentido patológico, el del “esquizofrénico artificial, tal como lo vemos en el hospital, andrango autistizado producido como entidad”)<sup>11</sup> de la esquizofrenia (en lo que cabría designar como su “sentido ontológico”, es decir, lo que en el lenguaje filosófico del siglo XIX se supo nombrar como la *vida genérica*, y que nos es presentado por Deleuze y Guattari en términos de “máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas. La esquizofrenia –afirman– “es el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como «realidad esencial del hombre y de la naturaleza»”).<sup>12</sup> En otras palabras, lo que llamamos *propia*mente “esquizofrenia” surge allí donde se produce la supresión de la frontera que separa al hombre de la naturaleza, es decir, cuando la naturaleza ya no se muestra como mera naturaleza –o sea, como el polo opuesto al mundo humano– sino, en un sentido más profundo, como *proceso de producción*. Así, el descubrimiento deleuziano-guattariano de la esquizofrenia se inscribe en el conjunto de preocupaciones características del joven Marx, es decir, del Marx feuerbachiano. Ese “universo de las máquinas deseantes” es, en concreto, lo que en los *Manuscritos* de 1844 se nos presentaba aún en abstracto como la universalidad de la vida genérica del ser humano, que hacía de la totalidad de la naturaleza “el *cuerpo inorgánico* del hombre”.<sup>13</sup>

Ahora bien, esta idea de que la naturaleza constituye el cuerpo del hombre, esta “ligazón” o vínculo profundo entre “lo humano” y “lo natural” (que lleva a Marx a afirmar que el hecho de que “la vida física y espiritual del hom-

<sup>11</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. F. Monge, Barcelona, Paidós, 1985, p. 14.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 12 y p. 14.

<sup>13</sup> Marx, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1968, p. 111.

bre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, ya que el hombre es parte de la naturaleza”)<sup>14</sup> no es, precisamente, un naturalismo –en el que la esfera de lo humano se subordinaría, teórica y prácticamente, a la esfera de lo natural–. Lo que se descubre ya en Marx es la naturaleza no como un ámbito de realidad diferenciado/diferenciable de la realidad humana, esto es, no como un “sector” o “sección” de lo real, sino como *producción*. Por un lado, la producción es producción de vida, de “ser”; por otro lado, la actividad productiva es actividad vital, es lo que habitualmente llamamos *vida*. Esta íntima articulación entre *producción* y *vida* es la que está a la base del concepto deleuziano-guattariano del *proceso de producción* y, con él, de lo que hemos señalado como el sentido ontológico de la esquizofrenia. Sólo que, en la obra de Deleuze y Guattari, la *producción* adquiere un carácter plena y rigurosamente material a través de la introducción del concepto de *máquina*. Marxiana (quedará en suspenso si también marxista) en su inspiración, la teoría de las máquinas deseantes *destruye* el idealismo del ello y pone las bases de una psiquiatría rigurosamente *materialista* y, por ello mismo, *revolucionaria* –eso, y no otra cosa, es el esquizoanálisis–.

## 3. Esquizoanálisis y política

En efecto, la piedra basal del esquizoanálisis, como acabamos de plantear, es la teoría de las máquinas deseantes: “La tesis del esquizoanálisis es simple: el deseo es máquina, síntesis de máquinas, disposición maquinica –máquinas deseantes. El deseo pertenece al orden de la *producción*, toda producción es a la vez deseante y social”.<sup>15</sup> Sería un grave error afirmar que el esquizoanálisis no hace más que proyectar un concepto ya-elaborado de máquina sobre el deseo o, más aún, incurrir en una suerte de *hipóstasis de la máquina* o *mecanicismo*. La “máquina técnica”, de hecho, no sólo no es primera sino que *no existen máquinas pura o meramente “técnicas”*. En efecto, lo que Deleuze y Guattari sostienen en su *Kafka, por una literatura menor* a propósito de la máquina nos

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo, op. cit.*, p. 306.

proporciona el fundamento mismo de lo que se entiende en el *Anti-Edipo* por máquina deseante:

[Una] máquina nunca es simplemente técnica. Por el contrario, es técnica sólo como máquina social cuando apresa a los hombres y a las mujeres en sus engranajes, o más bien cuando incluye hombres y mujeres como engranajes suyos. [...] Los hombres y las mujeres forman parte de la máquina, no sólo por su trabajo, sino todavía más por sus actividades adyacentes, en sus descansos, en sus amores, en sus protestas, en sus indignaciones, etcétera.<sup>16</sup>

La máquina es deseo y el deseo, a su vez, máquina, es decir, forma máquinas:<sup>17</sup> es por eso que el esquizoanalista –con un dejo de ironía pero, a la vez, sin que ello implique metáfora alguna– viene a ser, en definitiva, un mecánico<sup>18</sup> –esto es, un experto en máquinas–. Proceso de producción, máquinas deseantes, el inconsciente como fábrica (ya no como teatro)<sup>19</sup> y el esquizoanalista como mecánico (ya no como director de escena):<sup>20</sup> el trabajo se presenta así, en su plena materialidad, no sólo en el plano social sino también en el del deseo. El idealismo psicoanalítico tradicional encubre, disimula, legitima la explotación material de la producción deseante –y lo hace a través de Edipo; que existe, que es bien real, pero que no es en modo alguno la esencia o la naturaleza más íntima del deseo–. Muy por el contrario, Edipo es el *aplastante*<sup>21</sup> aparato de represión<sup>22</sup> del “imperialismo

<sup>16</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Kafka, por una literatura menor*, trad. J. Aguilar Mora, México, Ediciones Era, 1978, p. 117.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, p. 118.

<sup>18</sup> “El esquizoanalista es un mecánico y el esquizoanálisis es tan sólo funcional” (Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo*, op. cit., p. 332).

<sup>19</sup> “El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante, de las producciones del inconsciente. Sin embargo, con Edipo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño...)” (*Ibid.*, p. 31).

<sup>20</sup> “El psicoanalista se convierte en el director de escena para un teatro privado –en lugar de ser el ingeniero o el mecánico que monta unidades de producción, que se enfrenta con agentes colectivos de producción y de antiproducción” (*Ibid.* p. 61).

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, p. 50, p. 58.

<sup>22</sup> “[...] Edipo supone una fantástica represión de las máquinas deseantes” (*ibid.*, p. 12).

psicoanalítico”,<sup>23</sup> a través del cual se impone y se pretende asegurar una feroz *tiranía*.<sup>24</sup> Su forma es la de una “figura específicamente ternaria y triangular”<sup>25</sup> que el esquizoanalista –como revolucionario molecular que lleva adelante la *mind guerrilla* de Lennon– puede hacer saltar en pedazos a través de la carga explosiva de los objetos parciales.<sup>26</sup> Edipo se ha apropiado de la producción deseante por la fuerza<sup>27</sup> y el esquizoanálisis –en tanto que psiquiatría materialista-revolucionaria, en tanto que crítica trascendental de esa metafísica<sup>28</sup> del deseo que termina por ser el psicoanálisis– se constituye como una praxis subversiva de expropiación.

Pero, ¿cómo se articula la relación entre esquizoanálisis y política? ¿Cómo es que poner fin a Edipo sería relevante desde el punto de vista político? O más bien: ¿cómo se pone en conexión el problema político molecular con el problema político molar? ¿De qué forma la revolución antiedípica habría de propiciar revolución *alguna* a nivel social? ¿No hay en ello una ingenuidad, una forma más sutil de idealismo, una ingenuidad utópica? Creemos que no. De hecho, nuestras recientes experiencias políticas a nivel continental dan prueba de que esta vía, la esquizoanalítica, sigue siendo posible y a la vez necesaria. Ante todo, si lo que nos interesa es *la realidad*, el *Anti-Edipo* justamente nos plantea que el deseo no es algo que tiene lugar por fuera de lo real o en sus márgenes sino que, por el contrario, planteado en términos rigurosamente materialistas como *producción deseante*, es productor de la realidad misma.<sup>29</sup> Sólo hay un único proceso de producción que se presenta, aquí y allá, bajo un aspecto u otro, pero que es ya siempre en definitiva *producción de lo real*.<sup>30</sup> “En verdad, *la producción social es tan sólo la propia producción deseante en*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 31. Cf. también p. 59 y p. 64.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, p. 54.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, p. 49.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, p. 62.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, p. 81.

<sup>29</sup> “Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad” (*ibid.*, p. 33).

<sup>30</sup> “Sólo hay una producción, la de lo real” (*ibid.*, p. 39).

*condiciones determinadas... Sólo hay el deseo y lo social, y nada más*”.<sup>31</sup> Sobre esta base, podremos desarrollar brevemente en qué medida y en qué sentido el esquizoanálisis implica, en última (o en primera) instancia un proyecto de refundación del comunismo.

#### 4. Esquizoanálisis y comunismo

El esquizoanálisis rechaza de plano el enfoque (meramente) ideológico. La respuesta a muchas preguntas que nos hemos hecho –nosotros, los anticapitalistas– en los últimos tiempos estaba ya formulada, y con todo rigor, en *El Anti-Edipo*:

[Cuando] sujetos, individuos o grupos actúan claramente contra sus intereses de clase, cuando se adhieren a los intereses e ideales de una clase que su propia situación objetiva debería determinarles a combatir, no basta con decir: han sido engañados, las masas han sido engañadas. No es un problema ideológico, de desconocimiento y de ilusión, es un problema de deseo, y *el deseo forma parte de la infraestructura*.<sup>32</sup>

Las masas *desean* golpes de Estado, *desean* políticas discriminatorias y represión generalizada, *desean* que no haya redistribución de riquezas, y, menos aún, expropiación de medios de producción. En síntesis, las masas *desean* el capitalismo aun cuando, objetivamente, estén sumidas en la pobreza más

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 36. Como es sabido, esta tesis *fundamental* de *El Anti-Edipo* remite en lo esencial a las investigaciones precursoras de Wilhelm Reich. El texto clave, en este sentido, es *Psicología de masas del fascismo*. Allí, Reich afirma: “Tanto las semejanzas fundamentales como las diferencias entre las ideologías liberal-burguesa y nacional-socialista se explican por la *situación social* y la *estructura psíquica correspondiente* de la pequeña burguesía” (trad. J. González Yuste, Madrid, Ayuso, 1972, p. 58. La cursiva nos pertenece). De allí a la afirmación deleuziano-guattariana, como puede apreciarse, no hay más que un paso.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 110.

abrumadora.<sup>33</sup> ¿Qué tiene para aportar el esquizoanálisis en este sentido?

Guattari, como bien sabemos, era uno de los nuestros y, qué duda cabe, uno de los mejores. Un comunista *de ley*, por muy peligrosa que sea la metáfora. Desilusionado con una ortodoxia paralizante y, lo más importante, ya incapaz de dar cuenta de los desafíos y las problemáticas de su tiempo, procura volver a

<sup>33</sup> Es preciso, en este punto, ser sumamente cuidadosos. No se trata en absoluto de un “echar culpas” (muy presente, por otra parte, en el intercambio político cotidiano, y expresable más o menos en estos términos: “Lo votaron, ahora que lo sufran”) ni, mucho menos, de una legitimación del sometimiento de los pueblos a los regímenes que los explotan (en el sentido de que, mientras y en tanto que ellos lo deseen, no hay nada que hacer al respecto). Se trata, muy por el contrario, de seguir la línea abierta por Reich, quien, en *Psicología de masas de fascismo*, emprende la difícil tarea de dar cuenta de una grave derrota de la clase obrera y del ascenso fulminante del nacional-socialismo en términos irreductibles, en última instancia, al factor ideológico. *No hay forma de revertir la adhesión al fascismo si no se parte del hecho de que éste genera un formidable entusiasmo en las masas, a punto tal que: “...no podremos combatirlo si no apreciamos sus puntos fuertes en su justo valor y si no tenemos el coraje de proclamarlo”* (Reich, W., *op. cit.*, p. 9). Es decir, el entusiasmo reaccionario puede ser explicado a partir (o sobre la base) de la “penuria de fuerzas” (*ibid.*, p. 10) de los sectores progresistas o revolucionarios. El “éxito” electoral, en Latinoamérica, de un Macri o de un Bolsonaro, ejemplos sobresalientemente paradigmáticos, puede explicarse por un mecanismo similar al que utiliza Reich al ocuparse del ascenso de Hitler y de su reconocimiento como líder por parte de las masas, ya que la hipótesis de base es susceptible de aplicarse sin dificultad alguna a ambos contextos: “La investigación sobre los efectos producidos por Hitler [y nosotros agregamos: por la *reacción derechista* latinoamericana de nuestros días en sus diferentes versiones y modalidades] en el plano de la psicología de masas debe partir de la hipótesis de que un dirigente (*Führer*) o simplemente el representante de una idea no puede obtener un triunfo (si no en un período histórico prolongado, por lo menos en un período limitado) más que si sus posturas personales, su ideología o su programa tienen *resonancia* en una amplia capa de individuos masificados” (*ibid.*, p. 51; la cursiva nos pertenece en todos los casos). Ayer, como hoy, la cuestión pasa por elucidar las causas de dicha resonancia, es decir, por dar con aquello que les resulta “tentador” a millones de personas que, presas de un *entusiasmo* sólo aparentemente inexplicable –e imposible de exorcizar a través de estigmatizaciones vulgares (“son negros”, “no tienen nada en la cabeza”, etc.) o generalizaciones teóricas que no hacen más que confundir el efecto con la causa (el recurso a la “psicosis colectiva”)– se identifican con aquellos que, objetivamente, los explotan a la vez que, subjetivamente, los desprecian, dándoles pleno apoyo en las urnas y fuera de ellas. Lo que Reich plantea con respecto a Hitler puede ser planteado del mismo modo (sin caer en extrapolaciones absurdas y sin pretender que todos los casos “son lo mismo”) con respecto a un Macri o a un Bolsonaro: ¿por qué las masas/los pueblos/las mayorías *desean* esta clase de líderes? ¿Cómo es que se produce el ensamble entre la “estructura de la personalidad” de estos líderes/dirigentes fascistas/reaccionarios/derechistas y “las estructuras de los individuos de masas” (*ibid.*, p. 52)? O, en otras palabras: ¿qué es lo que hace que las masas sean *receptivas* al fascismo? No basta con señalar a la propaganda, sino que es preciso sacar a la luz las estructuras previamente establecidas en los destinatarios de dicha propaganda para que sea posible la *recepción* favorable de la misma (*cf. ibid.*, p. 57). Remitimos a nuestros lectores, para mayores detalles, al texto mismo de Reich, esperando que de esta forma –y con la aclaración que acabamos de realizar– quede en claro qué es lo que queremos decir cuando afirmamos que, en los últimos tiempos, ha habido un fuerte *deseo de retorno del neoliberalismo* en varios países de América del Sur, y por qué entendemos que el esquizoanálisis –de inspiración explícitamente reichiana– sigue siendo un componente decisivo e imprescindible de la máquina de guerra revolucionaria.

sentar las bases del comunismo; y en ello, la teoría conjuntamente desarrollada con Deleuze en *El Anti-Edipo* juega un papel decisivo. Si el comunismo es en principio “la liberación del trabajo como creación colectiva”<sup>34</sup> o “la lucha colectiva por la liberación del trabajo”,<sup>35</sup> y si –como hemos visto– la producción social es inescindible de la producción deseante, la destrucción de Edipo –esa tiranía que le quita al deseo su pulsión revolucionaria y lo vuelve dócil e inofensivo, rigurosamente triangulado– se torna imperiosa. Eso es lo que hace que el esquizoanálisis, en su carácter de máquina analítica, sea una pieza clave de la máquina revolucionaria.<sup>36</sup> En oposición al colectivismo “socialista” (las comillas nos pertenecen), y en perfecta consonancia con el plan de hacer saltar el aparato edípico en pedazos, Guattari y Negri redefinen el comunismo “como la vía de una *liberación de las singularidades individuales y colectivas*, es decir, todo lo contrario de una regimentación de los pensamientos y los deseos”.<sup>37</sup> El comunismo no sólo está en juego a nivel molar sino además, y muy especialmente, a nivel molecular (única forma de hacer frente al acuciante problema del capitalismo, pero también a las reterritorializaciones de índole reaccionaria y hasta fascista dentro del propio movimiento revolucionario). Es por eso que el comunismo, tal como se lo entiende en “Las nuevas alianzas”, se vuelve tanto contra el capitalismo (en sentido estricto) como contra el socialismo (en su sentido desvirtuado), ambos complementariamente unidos en el seno del CMI al cual ya hemos hecho referencia. La nueva praxis revolucionaria ha de tener lugar a todo nivel y en todos los planos: “*Llamaremos comunismo*” –afirman Guattari y Negri– “*al conjunto de las prácticas sociales de transformación de las conciencias y de las realidades en los niveles políticos y sociales, históricos y cotidianos, colectivos e individuales, conscientes e inconscientes*”.<sup>38</sup>

Dicha redefinición del comunismo, por lo demás, empalmará de forma coherente con la redefinición de *revolución* que, a fines de los ochenta –lo que

<sup>34</sup> Guattari, Félix, y Negri, Toni, “Las nuevas alianzas”, en Guattari, Félix, *Cartografías del deseo*, op. cit., p. 63.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>36</sup> Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo*, op. cit., p. 42.

<sup>37</sup> Guattari, Félix y Negri, Toni, “Las nuevas alianzas”, op. cit., p. 63.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 65.

es lo mismo que decir “a fines de su vida”–, Guattari nos ofrece en *Las tres ecologías*:

La verdadera respuesta a la crisis ecológica sólo podrá hacerse a escala planetaria y a condición de que se realice una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de los bienes materiales e inmateriales. Esta revolución no sólo deberá concernir a las relaciones de fuerza visibles a gran escala, sino también a los campos moleculares de sensibilidad, de inteligencia y de deseo.<sup>39</sup>

Lo interesante de esta conexión, y de los originales efectos que pretende generar, es que, en principio, *no hay una renuncia a una perspectiva molar* ni tampoco un intento de legitimación “progresista” y “biempensante” del individualismo.<sup>40</sup> Igual que siempre, pero no igual que siempre, la solución ha de ser molar o no será. Guattari *sigue diciendo* que la revolución es necesaria “a escala planetaria”, sólo que: a) el enfoque molar no es homogéneo sino que supone la distinción y, al mismo tiempo, la articulación de tres ámbitos o “registros ecológicos”: “el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana”;<sup>41</sup> b) de acuerdo con lo que hemos venido señalando, no hay exactamente “revolución” sino *revoluciones* moleculares que plantean, en tanto que tales, el difícil problema de su *dirección*, es decir, “[de la] disponibilidad de los medios para *dirigir acciones individuales y colectivas* orientadas en el sentido de una ecología de la singularización”;<sup>42</sup> c) se trata, al fin y al cabo, de dar cuenta de la complejidad de un mundo que, al borde de la supre-

<sup>39</sup> Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, trad. J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 1996, pp. 9-10.

<sup>40</sup> Así lo subrayan Guattari y Negri cuando plantean que la liberación, tal como ellos la entienden y la militan, no tiene la menor traza de anarquismo: “Puesto que el movimiento no pierde su carácter colectivo y rechaza la mortífera implosión del individualismo” (“Las nuevas alianzas”, op. cit., p. 107).

<sup>41</sup> Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, op. cit., p. 8.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 71

sión del antagonismo Este-Oeste,<sup>43</sup> ya no puede ser pensado ni mucho menos transformado sobre la base de las “oposiciones dualistas tradicionales”;<sup>44</sup> d) la articulación de las *luchas de interés* (que se dan a nivel económico, social y político, y que remiten a la dimensión molar) con las *luchas del deseo* (que son luchas por la libertad en los más diversos ámbitos y que refieren, por su parte, a la dimensión molecular) sólo pueden ser ensambladas sobre la base de la sospecha de que las primeras, “aunque continúan siendo portadores de contradicciones esenciales [...] darán pie cada vez más a su propia recuperación, a su integración por la axiomática del CMI”,<sup>45</sup> e) la genuina preocupación revolucionaria por la *confluencia* de las luchas molares y moleculares<sup>46</sup> corre siempre el riesgo de caer en el desconocimiento de la especificidad propia de las segundas –a las que, según Guattari, las organizaciones tradicionales de izquierda han pretendido explotar neutralizando los “peligros” inherentes a las mismas– y propender entonces a hacer “que los procesos moleculares entren en conformidad con las estratificaciones globales (molares)”.<sup>47</sup>

En breve: hay un enfoque molar que sigue correspondiéndose con un propósito revolucionario. Sólo que esa “molaridad” es, en cierto modo, una “molaridad en bloques” (los diferentes “registros ecológicos”) al mismo tiem-

<sup>43</sup> Antagonismo “de superficie” en la medida en que lo que Guattari llama “capitalismo contemporáneo” –hoy por hoy denominado, de forma tan difusa como a menudo equívoca, “neoliberalismo”– se expande y se afirma sobre la base de la *interacción* con el bloque “no-capitalista” y del *control* omníbarcante a *escala planetaria* de las múltiples actividades humanas (cf. el inicio de “El capitalismo mundial integrado y la revolución molecular”, en Guattari, Félix, *Cartografías del deseo*, op. cit., p. 17). El socialismo ruso-chino, para Guattari, sólo puede ser escrito entre comillas (cf. *ibid.*, p. 22) en la medida en que, a su juicio, es más apropiado describirlo como socio-capitalismo (cf. “El capital como «integral» de formaciones de poder”, en Guattari, Félix, *Cartografías del deseo*, op. cit., p. 53). Sin embargo, en “Las nuevas alianzas”, la dupla Guattari/Negri se cuida de señalar que esta crítica a los “socialismos reales” no implica en modo alguno una “opción por el Oeste” sino más bien un radical desconocimiento del “conflicto existente entre las dos superpotencias [URSS/EE.UU.]” en tanto que tal, por considerar que se trata de una confrontación que “[...] es, en cierto sentido, artificial, mistificadora, puesto que está sobre-determinada por un *acuerdo funcional fundamental* relativo al sometimiento de la fuerza productiva de los proletariados europeos y a la apropiación de áreas de expansión y de aprovisionamiento casi gratuito en materias primas y fuerza de trabajo sobre otros continentes” (“Las nuevas alianzas”, op. cit., p. 92).

<sup>44</sup> Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, op. cit., p. 15.

<sup>45</sup> Guattari, Félix, “El capitalismo mundial integrado y la revolución molecular”, op. cit., p. 28.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 31.

po que la vieja Revolución se fragmenta en una multiplicidad de “revoluciones moleculares” cada vez más apartadas de la “toma del poder político”<sup>48</sup> al modo leninista y, por contrapartida, más próximas a la experiencia revolucionaria de Mayo del 68.<sup>49</sup> El modelo de la antigua dialéctica de clases,<sup>50</sup> en el que el proletariado desempeñaba un papel central, se ve desbordado por un entramado reticular de luchas que no pueden ser reducidas a la lucha obrera.<sup>51</sup> Por difícil que sea de aceptar para quienes adhieren a la concepción “tradicional”, éste vendría a ser, *aún, un pronunciamiento revolucionario*, el cual, ciertamente, no se vuelve “contra Marx”<sup>52</sup> –desde el momento en que sigue manteniendo algunas de sus premisas fundamentales, sólo que corrigiéndolo o yendo más allá de él cuando es estrictamente necesario (dado que hay cosas que Marx, en el siglo diecinueve, evidentemente, *no ha podido ver*)–<sup>53</sup> *ni tampoco rechaza absolutamente* –algo que se aclara ya en *El Anti-Edipo*, a la manera de anticipación de posibles reproches– la importancia de las clases.<sup>54</sup> La cuestión “simplemente” reside en elaborar nuevas estrategias o, más bien, una *máquina de guerra eficiente*, es decir, que esté en condiciones de hacer frente de manera efectiva a los complejos desafíos planteados por el CMI. Ello requiere que los protagonistas “descentrados” de las luchas contemporáneas emprendan la

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>49</sup> “1968 mostró que el proletariado, de ahora en adelante socializado y singularizado, no quería oír hablar de movimiento político que no estuviese fundado sobre «agenciamientos» democráticos en acto” (Guattari, Félix y Negri, Toni, “Las nuevas alianzas”, op. cit., p. 83).

<sup>50</sup> Al momento de poner las bases de “una nueva política revolucionaria”, Guattari y Negri afirman: “¡Que no se vea aquí ninguna dialéctica! En todo caso, ninguna similar a aquella gloriosa y dolorosa que ha presidido las luchas de clase: sociológica, retórica, más próxima del embrollo que de la ciencia.” (*Ibid.*, p. 108).

<sup>51</sup> “Es evidente que los discursos sobre *la centralidad y la hegemonía obrera están completamente caducos* y que no pueden servir de base a la estructuración de nuevas líneas de alianza, políticas y productivas, o, incluso, simplemente como modelo de referencia” (*ibid.*, p. 123).

<sup>52</sup> Guattari lo declara en forma manifiesta: “Por su parte, el discurso marxista se ha devaluado (no el texto de Marx, que conserva un gran valor)” (*Las tres ecologías*, op. cit., p. 35).

<sup>53</sup> Cf. las observaciones críticas sobre la fórmula marxiana de la plusvalía en Guattari, F., “El capital como «integral» de formaciones de poder” (en *Cartografías del deseo*, op. cit., p. 45), por sólo poner un ejemplo de relevancia. Cf. también *ibid.*, p. 47.

<sup>54</sup> “[...]No] hemos minimizado en modo alguno la importancia de las catexis preconscious de clase y de interés, que están basadas en la infraestructura misma; pero les concedemos tanta más importancia en cuanto son en la infraestructura el índice de catexis libidinales de otra naturaleza y pueden conciliarse u oponerse a ellas” (Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo*, op. cit., pp. 389-390).

urgente tarea de “volver a forjar referencias teóricas que iluminen una posible vía de salida a la historia, más llena de pesadillas que nunca, que atravesamos actualmente”.<sup>55</sup> Y si hay algo que el esquizoanálisis puede aportar en dicho sentido, si hay algo irreductiblemente revolucionario en él, es su proyecto de un *desencadenamiento del deseo* (“libertad de”) en tanto que condición de posibilidad de una “nueva” producción deseante y de “nuevas” prácticas sociales (“libertad para”).<sup>56</sup>

*No basta, desde ya, con desear el fin del capitalismo para que éste llegue a su fin; pero no es menos cierto que no habrá un fin del capitalismo si, en principio, no deseamos que lo haya.*

## 5. Conclusión

A lo que apuesta Guattari, en definitiva, es a que la mencionada “liberación de las singularidades individuales y colectivas” dé lugar a “nuevas relaciones de deseo capaces de «invertir» la situación presente”.<sup>57</sup> Aunque hay que verlo también en sentido contrario, ya que sólo un deseo liberado de la tiranía edípica puede propiciar la liberación de dichas singularidades y la conformación de alianzas transversales, heterogéneas, irreductibles a la primacía de un sujeto revolucionario único y omniabarcante de todas las subjetividades, minorías y grupos revolucionarios. El comunismo de “Las nuevas alianzas” no es utópico: remite a las luchas que se dan aquí y ahora, a su entramado, a su puesta en práctica. No es un sueño mesiánico ni un estado ideal de cosas que habría de darse en un futuro tan vago como dudosamente posible. Como acabamos de ver, no sigue el canon dialéctico-ideológico tradicional ni hace del proletariado la fuerza revolucionaria por excelencia. Trata de dar cuenta –y quedará en nosotros evaluar si lo logra, ya sea en forma total o parcial– de desafíos

<sup>55</sup> Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, op. cit., p. 35.

<sup>56</sup> “Y si invocamos al deseo como instancia revolucionaria es porque creemos que la sociedad capitalista puede soportar muchas manifestaciones de interés, pero ninguna manifestación de deseo, pues ésta bastaría para hacer estallar sus estructuras básicas, incluso al nivel de la escuela materna” (Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo*, op. cit., p. 390).

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 67.

que son propios de nuestra época. No lo traemos aquí como una solución universal y definitiva, ni postulamos tampoco que tanto el esquizoanálisis como la praxis revolucionaria de las nuevas alianzas carezcan de desventajas, dificultades o defectos. Pretendemos, muy sencillamente, que se los vuelva a poner sobre la mesa; que se vuelva a debatir en estos términos; que se (re)plantee la cuestión del comunismo en su doble perspectiva, molar y molecular. Al margen de la discusión con respecto al Partido, a su organización, a la lucha de clases, a la dictadura del proletariado, etc., estamos convencidos de que la cuestión del deseo sigue siendo fundamental a la hora de luchar y pensar en clave revolucionaria. En América Latina, en estos últimos años, ha habido casos en que las masas y los pueblos han *deseado* el retorno del neoliberalismo<sup>58</sup> –produciéndolo, haciéndolo real–. Pero también, por cierto, ha habido otros casos en que se han plantado contra la explotación y la miseria. A la base de estas experiencias, aparentemente contradictorias, está una y otra vez el deseo. Algo, por lo menos, tiene que hacer y que decir aún el esquizoanálisis en nuestros días.

Días en los que un régimen fascista, por cierto, acaba de ratificar y ampliar la condena a Lula.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Cf. *supra*, nota 33.

<sup>59</sup> La versión original de este texto fue presentada como ponencia en las III Jornadas Internacionales: “Deleuze: Ontología práctica”, el 29 de noviembre de 2019.



## UN ESTUDIO NOOLÓGICO

RANDY HAYMAL ARNES

CONICET – UNIVERSIDAD NACIONAL DE RÍO CUARTO

La noción de *imagen del pensamiento* recorre casi toda la obra de Gilles Deleuze, así como gran parte de la obra coescrita con Félix Guattari. De allí el carácter compuesto y mutante de dicha noción al ser pensada en diferentes registros, en relación a diversos conceptos, a problemáticas entrecruzadas, incluso en correspondencia a diferentes *intercesores* de la filosofía misma.<sup>1</sup> Tal vez, la mutación más notable de dicha noción la encontramos comparando el modo en que es utilizada en *Diferencia y Repetición* (1968) y en *¿Qué es la filosofía?* (1991). En esta última obra, la imagen del pensamiento pasa a ser rebautizada con el nombre de *plano de inmanencia*. El cambio de registro es tal que, mientras en la obra del 68 la noción de imagen aparece connotada negativamente, en la obra del 91 se parte de que todo pensamiento implica una imagen. Para ver este cambio en el registro del modo de análisis basta comparar la diferencia entre las obras respecto al análisis del *cogito* cartesiano.<sup>2</sup> En el presente trabajo, trataremos de reconstruir algunos de los sentidos que la noción de imagen del pensamiento asume para, finalmente, determinar el modo en que Deleuze utiliza tal concepto en una entrevista realizada por Toni Negri en la que el francés afirma: “Ya no disponemos de la imagen del proletario al que le era suficiente con tomar conciencia.” Los desarrollos mentados se inscriben bajo el propósito de llegar a un cierto diagnóstico en relación a la *noología* política moderna.

<sup>1</sup> Las últimas composiciones de la mentada noción tienen por intercesor central a la *Neurociencia*.

<sup>2</sup> Para una profundización sobre este punto, cf. Toscano, Alberto, “Everybody Knows: Deleuze’s Descartes”, texto presentado en el Congreso *Deleuze and Rationalism*, Centro de investigación en filosofía moderna europea, Middlesex University, 14 de mayo de 2007.

## Los prolegómenos de la filosofía y su historicidad

Principiaremos analizando un pasaje, permítasenos citarlo *in extenso*:

Este estudio de las imágenes del pensamiento, que podríamos llamar noología, constituiría los prolegómenos de la filosofía. Tal es el verdadero objeto de *Diferencia y repetición*: la naturaleza de los postulados en la imagen del pensamiento. Estaba fascinado por este problema en *Lógica del sentido*, donde la altura, la profundidad y la superficie constituyen las coordenadas del pensamiento, y trabajé sobre ello en *Proust y los signos*, porque Proust contrapone toda la potencia de los signos a la imagen griega; volvimos a encontrarnos con este tema en *Mil Mesetas*, ya que el rizoma es la imagen del pensamiento que se opone al árbol. En esta cuestión no tenemos un modelo ni una guía sino un referente, un cruce con el que nos encontramos continuamente: el estado de los conocimientos acerca del cerebro.<sup>3</sup>

Deleuze afirma que el estudio de las imágenes del pensamiento es objeto de una *noología*. Este concepto no sólo lo encontramos en *Conversaciones* (1990), sino también en *Mil Mesetas* (1980). Allí, Deleuze junto a Guattari expresan: “Existiría, pues, una imagen del pensamiento que recubriría todo el pensamiento, que sería el objeto especial de una «noología», que sería algo así como la forma-Estado desarrollada en el pensamiento”.<sup>4</sup> Una página más abajo, en la misma obra, los autores afirman: “La noología, que no se confunde con la ideología, es precisamente el estudio de las imágenes del pensamiento y de su historicidad”.<sup>5</sup> Una de las preguntas que puede extraerse de la cita recae sobre el tipo de historicidad que supone la imagen del pensamiento y, por ende, el estudio noológico. Pero, antes de abordar dicha cuestión, es necesario advertir las diferencias en el modo en que es utilizada la noción de imagen en las dos obras. Mientras en *Conversaciones* la noología es un estudio de la pluralidad de las imágenes del pensamiento (incluso el pensamiento rizomático deleuzo-guattariano es presentado como una imagen), en *Mil Mesetas* la noción de imagen junto a la noción de noología remiten a una imagen espe-

cífica, aquella contra la que Deleuze y Guattari reyeritan. Tanto en *Diferencia y Repetición* como en *Mil Mesetas*, la imagen aparece como un concepto para nada amistoso, pues designa algo opuesto al pensamiento: se trata de aquello contra lo que hay que reyeritar, sustraerse, para comenzar a pensar. En *Diferencia y Repetición* Deleuze habla de la *imagen dogmática del pensamiento* y del *pensamiento sin imagen*; en *Mil Mesetas* el autor habla junto a Guattari de la *Forma-Estado* en el pensamiento y la *máquina de guerra*. Varios de los conceptos desarrollados en *Diferencia y Repetición* y retomados, posteriormente, en *Mil mesetas*, comprenden una variación en sus planteamientos, que tiene por punto neurálgico la dimensión mayormente política que algunas nociones adquieren. He aquí que, en vez de hablar en *Mil Mesetas* de imagen dogmática, que en *Diferencia y Repetición* es connotada de moral, Deleuze junto a Guattari hablan de *Forma-Estado* en el pensamiento. Pablo Pachilla ya lo ha advertido respecto a la noción de *concordia facultatum*. Esta noción “pasa de tener un fundamento moral en *Diferencia y Repetición* a tener un fundamento político en *Mil Mesetas*”.<sup>6</sup> Aunque la dimensión política de ciertos conceptos y problemáticas adquiera un mayor caudal en *Mil Mesetas*, no debemos inferir que esta dimensión la encontramos absolutamente anulada en *Diferencia y Repetición* por la moral. Por ejemplo, la dimensión política del concepto de imagen dogmática, en *Diferencia y Repetición*, la hallamos, así como en *Mil*

<sup>3</sup> Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 211.

<sup>4</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil Mesetas*, trad. J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2012, p. 380.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>6</sup> Pachilla, Pablo, “Sentido y comunidad. La dimensión política del sentido común en Deleuze”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* [En línea] 8 / 2019. Consultado 26 de enero de 2021. URL: <https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/issue/view/514>. Este viraje de la moral a la política lo vemos también en el tratamiento de Platón. En *Diferencia y repetición*, Platón aparece, fundamentalmente, como el padre de la imagen dogmática. Platón *decide* fundar esta imagen, y el fundamento de esa decisión es exclusivamente moral. En boca de Deleuze: “Platón inaugura, inicia, porque evoluciona dentro de una teoría de la Idea que *va* a hacer posible el despliegue de la representación. Pero, precisamente, es una motivación moral la que se declara en él con toda su pureza: la voluntad de eliminar los simulacros o los fantasmas sólo tiene una motivación moral” (Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 393). Por el contrario, en *¿Qué es la filosofía?*, la *decisión* de Platón tiene una “razón” política, que encuentra sus determinantes en las *desterritorializaciones socio-históricas* producidas en la Grecia de su tiempo. En tal sentido, la democracia ateniense le impone a Platón una *necesidad* de orden. Orden que implica una *selección* y, por ende, un *principio de selección*. En la democracia ateniense *cualquiera puede pretender cualquier cosa*, esa es la *percepción* de Platón. Este pretender de cualquiera cualquier cosa lo *fuerza* a crear instancias trascendentes, a partir de las cuales se juzga la legitimidad de las pretensiones. Estas instancias son las *Ideas* como conceptos filosóficos. En efecto, la necesidad, la afección que lo fuerza a crear el concepto de Idea a Platón posee un carácter fundamentalmente político.

*Mesetas*, estrechamente relacionada a la noción de Estado. En tal sentido, sobre esta imagen dogmática que toma por modelo la representación, Deleuze afirma: “El signo del reconocimiento celebra compromisos monstruosos, en los que el pensamiento recupera al Estado, recupera a la Iglesia; recupera todos los valores de una época [...]”.<sup>7</sup> En resumen: la noción de imagen, a pesar de un marcado viraje, se muestra bajo un fuerte contenido político en las dos obras. Los prolegómenos de la filosofía constituyen la advertencia de que pensar es un asunto “serio” y político.<sup>8</sup>

En una de las citas antes mencionadas, vimos que los autores afirmaban que la noología no debe confundirse con el estudio de la ideología. Seguido a ello, nos preguntábamos por el tipo de historicidad que comprende la noología. Para entender el estatuto de este tipo de historicidad es necesario no confundir la noología con la *ideología*. Tal confusión supondría que pensar no sería más que llevar al *infinito* determinaciones socio-históricas. De este modo, en *¿Qué es la filosofía?*, los autores distinguen al *movimiento de relevo*, que hace el pensamiento filosófico –movimiento en que las *desterritorializaciones relativas socio-históricas* son relevadas al plano absoluto del pensamiento, convirtiéndose en “determinaciones meramente pensantes y pensadas”<sup>9</sup> del *movimiento ideológico*. Es conocida la aversión de Deleuze y Guattari por el concepto de ideología. No entraremos en las múltiples aristas que despliega esta aversión, sólo aclararemos que la posible identificación, que los autores nos advierten que no debe darse entre ideología e imagen, tiende a darse debido a que la noción de imagen puede ser tomada como cercana o en referencia

<sup>7</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 177.

<sup>8</sup> Deleuze y Guattari advierten en diversas ocasiones la seriedad que implica el pensamiento. En boca de los autores: “Pero el pensamiento sólo pide eso: que no se lo tome en serio, puesto que de esa manera puede pensar mejor por nosotros, y engendrar siempre nuevos funcionarios; cuanto menos en serio tomen las personas al pensamiento, más piensan conforme a lo que quiere el Estado” (Deleuze, G. y Guattari, F., op. cit., p. 381). Encontramos la misma advertencia en *¿Qué es la filosofía?*: “Pensar suscita la indiferencia general. Y no obstante no es erróneo decir que se trata de un ejercicio peligroso. Incluso resulta que sólo cuando los peligros se vuelven evidentes cesa la indiferencia, pero estos permanecen a menudo ocultos, escasamente perceptibles, inherentes a la propia empresa” (Deleuze, G. y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2009, pp. 45-46). Este peligro remite a la dimensión *pre-filosófica* del pensamiento. Debido a ello, hacer filosofía, crear conceptos, comprende una larga labor que remitiría a los *prolegómenos* de la filosofía, a un ejercicio pre-filosófico.

<sup>9</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 72.

al concepto de lo *imaginario*, registro en el que variopintos autores colocan lo ideológico. Creemos que la batería de nociones para pensar a qué refiere Deleuze con el término “noología” la encontramos en *¿Qué es la filosofía?*, específicamente, en la distinción que allí se esboza entre *rasgos diagramáticos* y *rasgos histórico-sociales*. Por un lado, tenemos los rasgos diagramáticos que constituyen una determinada imagen del pensamiento; por otro, los rasgos socio-históricos que configuran una determinada época. Los rasgos diagramáticos no pueden reducirse a los rasgos socio-históricos: el estudio de las imágenes del pensamiento, aunque se remonte a la facticidad de la historia, siempre se conserva y despliega en un plano de *iure*. La pregunta por la imagen del pensamiento puede llegar a involucrar la reconstrucción del modo en que determinadas personas, en un determinado contexto socio-histórico, pensaron de un determinado modo, pero no se reduce a ello; a saber, no se reduce al pensamiento *dado*, a una historia de las mentalidades, a la *doxa* de una época. Por otro lado, en *Diferencia y repetición* vemos operar esta misma distinción, específicamente, en el tercer capítulo (*La imagen del pensamiento*), que se establece como un estudio noológico. Allí, Deleuze afirma que “[...] la filosofía rechaza toda *doxa*”.<sup>10</sup> En tal sentido, no se trata de enjuiciar de no-filosóficas a las obras o parte de ellas que repiten la imagen dogmática, lo cual no tendría el menor sentido. Lo que conserva, en este caso, la imagen dogmática es *la forma de la doxa, el elemento del sentido común, el modelo del reconocimiento*. En efecto, la imagen dogmática no eleva a *iure* proposiciones particulares del sentido común o del buen sentido, proposiciones particulares de la *doxa*, ni tampoco reconoce nada en particular. Ahora bien, esto no excluye que se trate de un pensamiento que legitima lo establecido. Pero lo establecido debe entenderse en un sentido “formal”, no referido a una determinada configuración socio-histórica que asumiría, ni tampoco a aquello que en su momento fue nuevo y el paso del tiempo naturalizó y, por consiguiente, el pensamiento

<sup>10</sup> Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 175.

comenzó a reproducirlo a-críticamente.<sup>11</sup> Con esto los autores quieren decir que, aunque toda filosofía, entre otras cosas, sea una *geo-filosofía*, no implica meramente concebir a la filosofía como histórica. Por el contrario, encontramos en Deleuze y Guattari una fuerte crítica al historicismo. De este modo, hacer filosofía, crear, conlleva llegar a esa *velocidad infinita* en que creando se *auto-plantea* tanto el objeto de creación como sus condiciones, siendo estas *pre-filosóficas* y *pro-filosóficas*.<sup>12</sup>

La diferencia entre los rasgos socio-históricos y los rasgos diagramáticos es que nos encontramos en ellos temporalidades distintas. Así, por ejemplo, Deleuze y Guattari llegan a afirmar que: “[...] la historia de los hombres y la historia de la filosofía no tienen el mismo ritmo”.<sup>13</sup> En la obra del 91, la temporalidad de la filosofía es pensada como una coexistencia, un *tiempo estratigráfico*, y no como una sucesión de sistemas: “La vida de los filósofos, y la parte más externa de su obra, obedece a las leyes de sucesión ordinaria”.<sup>14</sup> Pero las distintas imágenes del pensamiento —o, específicamente, como llaman en *¿Qué es la filosofía?*, planos de inmanencia—<sup>15</sup> coexisten, pues el antes y el después se superponen. El modo en que se agrupan estos estratos y sus relaciones

dependen del análisis que se pretenda efectuar. Los autores afirman: “Los estratos del plano de inmanencia ora se separan hasta oponerse unos a otros, y resultar convenientes cada uno para tal o cual filósofo, ora por el contrario se reúnen para abarcar por lo menos períodos bastante largos”.<sup>16</sup> De este modo, Deleuze efectúa diversos modos de organización de los planos, entrecruzando sus rasgos, mutando aquellos de un modo de organización a otro. Así, en *Diferencia y repetición*, bajo la pregunta por qué es el pensamiento puro, y en estrecha relación con la pregunta sobre qué es comenzar a pensar, el autor reúne los rasgos<sup>17</sup> de tal forma que abarcan al conjunto de la filosofía,<sup>18</sup> a lo que llama imagen dogmática del pensamiento. Por otro lado, en *¿Qué es la filosofía?*, bajo otro enfoque, encontraremos una agrupación de los planos en relación a distintas épocas filosóficas. Así como podemos delimitar los rasgos que fuerzan a pensar en una determinada época, también es posible efectuar un análisis más acotado, buscando las mutaciones de la imagen entre dos obras de una misma época. Pues, como afirman Deleuze y Guattari: “Bien es verdad que no concebimos a ningún gran filósofo del que no sea obligado decir: ha modificado el significado de pensar, ha «pensado de otro modo» [...]”.<sup>19</sup> Más aún, podemos producir un análisis trazando las mutaciones de imagen que se producen en una misma obra. En boca de Deleuze y Guattari: “Y cuando se distinguen varias filosofías en un mismo autor, ¿no es acaso porque el propio filósofo había cambiado de plano, había encontrado una imagen nueva una vez más?”<sup>20</sup> Por ejemplo, en el trazado de una imagen clásica, que tiene su continuidad de Platón a Descartes, en Platón no sólo encontramos el error como única dirección, rasgo diagramático, sino también toda otra serie de *direcciones*. Leemos en los autores: “Pero, aun siendo cierto que el *Teeteto* es una fundación del error, ¿no se reserva acaso Platón los derechos de otras

<sup>11</sup> No obstante, respecto a esto último, Platón es como el Padre de la imagen, fundamentalmente moral, pues el dispositivo de la representación, que se instala plenamente con Aristóteles, trae la idea de una decisión que se tomó y fue olvidada, es decir, naturalizada, y sobre ella reposa la tradición. Leemos en Deleuze: “Platón inaugura, inicia, porque evoluciona dentro de una teoría de la Idea que va a hacer posible el despliegue de la representación. Pero, precisamente, es una motivación moral la que se declara en él con toda su pureza: la voluntad de eliminar los simulacros o los fantasmas sólo tiene una motivación moral [...]. Más tarde, el mundo de la representación podrá olvidar más o menos su origen moral, sus presupuestos morales. Pero estos igualmente continuarán actuando en la distinción de lo originario y lo derivado, etc.” (*ibid.*, p. 393). Ahora bien, Platón no es el padre de esta imagen sin ser él mismo el primero en destituir su propio dispositivo o desarrollar toda una serie de direccionalidades del pensamiento que contrastan con las direccionalidades “propias” de la imagen clásica.

<sup>12</sup> “La filosofía presenta tres elementos de los que cada cual responde a los otros dos, pero debe ser considerada por su cuenta: el plano pre-filosófico que debe trazar (*inmanencia*), el o los personajes pre-filosóficos que debe inventar y hacer vivir (*insistencia*), los conceptos filosóficos que debe crear (*consistencia*). Trazar, inventar, crear constituyen la trinidad filosófica” (Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, p. 78).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>15</sup> “El plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento” (*ibid.*, p. 41).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>17</sup> Con ello nos referimos a los siete postulados de la imagen dogmática: 1) la *cogitatio natura universalis*, 2) el sentido común y el buen sentido, 3) el reconocimiento, 4) la representación, 5) el error, 6), la designación, 7) postulado de las soluciones, 8) postulado del saber.

<sup>18</sup> “Por ello no hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 205)

<sup>19</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>20</sup> *Ibidem.*

determinaciones rivales, como el desvarío del *Fedro*, hasta el punto de que la imagen del pensamiento en Platón nos da también la impresión de trazar otras vías?”<sup>21</sup> La complejidad es tal que los vectores que tejamos no serán más que a costa de un recorte, pues una obra puede encerrar *múltiples direccionalidades del pensamiento*.

### La dimensión política de la noología:

Nos resta volcarnos al análisis de la cita nodal que articula el presente trabajo:

La vergüenza es que no tengamos ningún medio seguro para preservar y realizar los devenires, comprendiendo ahí aquellos que están dentro de nosotros mismos. Cómo girará un grupo, cómo recaerá en la historia, es algo que impone una perpetua «preocupación». Ya no disponemos de la imagen del proletario al que le era suficiente con tomar conciencia.<sup>22</sup>

Antes de profundizar en una de las aristas de esta compleja cita haremos unas breves observaciones. Es sugerente la idea de una cierta falta de imagen. Vimos que Deleuze, en *Diferencia y repetición*, habla de su pensamiento como un pensamiento sin imagen. Por otro lado, en *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari afirman que “[...] si el pensamiento busca, lo hace menos como un hombre que cuenta con un método que como un perro del que se diría que da brincos desordenados”.<sup>23</sup> Y más abajo: “El pensamiento como tal empieza a tener rictus, chirridos, tartamudeos, glosolalias, gritos [...]”.<sup>24</sup> Hay una cierta idea de desorientación. Y en la cita se marca algo de este estilo: “cómo girará un grupo”, “cómo recaerá en la historia”. Cuestiones que nos imponen una “perpetua preocupación”. Sin

duda, esta preocupación,<sup>25</sup> que tendría su raíz en “la falta de imagen de un proletario al que le era suficiente con tomar conciencia”, *fuerza a pensar*; es decir, Deleuze está determinando aquí ciertos rasgos que problematizan el pensamiento de un determinado modo.

La falta de imagen moderna del proletariado está en consonancia con toda una serie de desterritorializaciones histórico-sociales, que implosiona la noción de clase. Y si dislocamos la noción de clase, al menos en su concepción clásica, el problema fundamental de la filosofía política (cómo deviene la clase obrera proletario) debe reformularse. Estos son los grandes avatares a los que se enfrenta el llamado postmarxismo. Sólo por tomar a dos de ellos, Ernesto Laclau junto a Chantal Mouffe abren su obra de 1985, *Hegemonía y estrategia socialista*, marcando tal problemática. Allí, afirman que la noción de clase ha entrado en crisis, por consiguiente, la categoría que designaba al sujeto de la emancipación política, al sujeto portador del legado histórico: la revolución. Ya no disponemos de una imagen que unifique las luchas políticas y designe un sujeto universal: “Proletarios del mundo unidos”. Para Laclau y Mouffe, la noción de clase, como noción universal y homogénea, entra en crisis ante una conflictividad que se ha tornado múltiple: “surgimiento del nuevo feminismo, los movimientos contestatarios de las minorías étnicas, nacionales y sexuales, las luchas ecológicas y antiinstitucionales, así como las de las poblaciones marginales, el movimiento antinuclear, las formas atípicas que han acompañado

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>22</sup> Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, op. cit., p. 270. Traducción modificada. Agradezco a Tomás Baquero la cita.

<sup>23</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 58.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Una de las fuentes centrales de Deleuze a la hora de abordar su noción de pensamiento es Heidegger, especialmente su memorable texto *¿Qué significa pensar?* Texto clave para sismografiar los rasgos de la imagen moderna. No es por otra razón que, en *¿Qué es la filosofía?*, Heidegger, junto a Blanchot, es colocado como uno de los diagramadores del segundo rasgo de la imagen moderna. Rasgo que determina al pensamiento como mera posibilidad “sin definir aún un pensador que fuese «capaz» de ello y pudiese decir Yo” (*ibid.*, p. 57). Pablo Pachilla, en su artículo “Sentido común y buen sentido en Deleuze” (*Revista Valenciana*, n°23, enero/junio 2019, pp. 139-174), ha puesto de manifiesto la equivalencia entre la noción de estupidez (*bêtise*) y el concepto heideggeriano de lo preocupante (*Das Bedenkliche*). En base a ello, podemos afirmar que esta “falta de imagen del proletario al que sólo le era suficiente con tomar conciencia” opera como una de las figuras (dentro del campo del pensamiento político) que la *bêtise* puede tomar, siendo, justamente, aquello que nos fuerza a pensar. De este modo, si Heidegger intenta subrayar la relación entre *Das Bedenkliche* (lo preocupante) y *denken* (pensar) al compartir la misma raíz *denk* (que como afirma Pachilla incluye la acepción de *lo que da que pensar*) —de modo que “Lo preocupante es lo que nos da que pensar” —, y siendo que “la falta de una imagen del proletario al que sólo le era suficiente con tomar conciencia” es lo que nos mantiene en un estado *perpetuo de preocupación*, lo que nos da que pensar, lo que *fuerza a pensar*, es esta “falta de imagen del proletario...”.

a las luchas sociales en los países de la periferia capitalista”.<sup>26</sup> Este diagnóstico entra en resonancia con la afirmación de Deleuze y Guattari según la cual “Nuestra época es la época de las minorías”.<sup>27</sup>

Como último punto trataremos de delimitar el modo en que se configuran los rasgos de la noología del pensamiento en el campo de la filosofía política moderna. En principio, ya no disponemos de un proletario con un pensamiento recto (primer postulado de la imagen clásica), orientado necesariamente a la Revolución, curso garantizado por el movimiento dialéctico de la historia. Asimismo, este rasgo positivo, la rectitud del pensamiento a la verdad, se encuentra *plegado* con el rasgo que denota el peligro, que en el marxismo remitiría al problema de la *falsa conciencia*. En la modernidad el modo de pensar ha cambiado, el pensamiento ya no tiene una direccionalidad única e intrínseca hacia la verdad, la emancipación, etc. Del mismo modo, los peligros del pensamiento ya no remiten a un orden vectorial de oposiciones, constituyendo al peligro, meramente, como rasgo negativo. Pues el cambio de imagen no sólo implica otro tipo de *selección de rasgos*, sino también otro modo de *orientarse en el pensamiento*. En el caso de la imagen moderna se trata de *rasgos ambiguos*. Es por ello que, en *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari afirman que las ilusiones brotan del plano mismo.<sup>28</sup> Y del mismo modo, es por ello que, en *Diferencia y repetición*, Deleuze habla de *ilusión* trascendental.<sup>29</sup>

De este modo, al problema ideológico hay que ubicarlo dentro de la historia de los *peligros del pensamiento*. El peligro del pensamiento en la época clásica fue configurado como un rasgo negativo plegado de forma oposicional

al rasgo positivo, la verdad. La figura de lo negativo como rasgo diagramático concentraba todo aquello que venía de afuera del pensamiento afectándolo y desviándolo de su rectitud a la verdad. Pero esta desviación era accidental, por el contrario, la rectitud era esencial: entre la verdad y el pensamiento había una interiorización de la relación por la cual el pensamiento *tendía* a la verdad. Esto que venía de afuera y desviaba el pensamiento estaba vinculado a los efectos de las causalidades del cuerpo. El cuerpo, para esta imagen, impide pensar, denota que no sólo somos seres pensantes. Deleuze sitúa un cambio con Kant; cambio que celebra. Pues, el peligro del pensamiento ya no viene de afuera, sino de la propia Razón, específicamente de sus horizontes. Es ésta quien produce los monstruos. Por lo tanto, el problema es más complejo. Pues no basta con apelar a la Razón para ahuyentar a los monstruos que empañan el pensamiento. Deleuze muestra un giro en la modernidad: los rasgos dejan de plegarse según un orden vectorial de oposiciones para plegarse ambiguamente, donde el peligro del pensamiento no se reduce meramente a lo negativo.

Como los pliegues están imbricados, la caída de uno de los rasgos pone en crisis a todos los demás. Es por ello que, con la caída de la imagen del proletario, el peligro cambia, ya no se trata de un problema ideológico, que ubicaría el centro de dicho planteamiento en la conciencia, específicamente, en su engaño. O, en todo caso, si mantenemos el término “ideología”, más que tratarse de una falsa conciencia, se trataría de una ilusión trascendental, es decir, pre-subjetiva, pues ésta no vendría de afuera, sino del mismo movimiento de constitución de la experiencia. Por ello, en *El Anti-Edipo*, Deleuze junto a Guattari reformulan al problema clásico de la falsa conciencia como una “verdadera conciencia de un falso movimiento, verdadera percepción de un movimiento objetivo aparente”.<sup>30</sup> ¡No, las masas no fueron engañadas! ¡Sí, El Pueblo Falta!

<sup>26</sup> Laclau, Ernesto, Chantal, Mouffe, *Estrategia y Hegemonía Socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 8. Recordar que se trata de una obra del 85, es decir, podríamos actualizar la lista y rellenar varias carillas de distintos tipos de luchas que reflejan esta conflictualidad múltiple.

<sup>27</sup> Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Mil Mesetas*, op. cit., p. 473.

<sup>28</sup> “El plano es circunscrito por ilusiones. No se trata de contrasentidos abstractos, ni siquiera de presiones del exterior, sino de espejismos del pensamiento” (Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 52)

<sup>29</sup> “El problema siempre se refleja en *falsos problemas*, al mismo tiempo que se resuelve; de modo que la solución se halla generalmente pervertida por una inseparable falsedad. Por ejemplo, el fetichismo, según Marx es «un absurdo», una ilusión de la conciencia social, siempre que se entienda por ello, no una ilusión subjetiva que nacería de la conciencia, sino una ilusión objetiva, una ilusión trascendental, nacida de las condiciones de la conciencia social en el curso de la actualización.” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, op. cit., p. 313)

<sup>30</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo*, trad. Francisco Monge, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 19.

## CUATRO CAUSAS PARA LEER A ADAMOV CON DELEUZE

SOLANGE HEFFESSE

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

**D**el plano de inmanencia no podemos salir. No podemos salir ni hacerlo, ni dejar de hacerlo, a cada instante, todo el tiempo. Qué olor a quemado –dice alguien–. Y ¿quién no ha sido quemado alguna vez por esas grietas? Quién podría decir que no se hizo nunca un cuerpo sin órganos, si todos ya tenemos uno, ese doble, ese enigma, acechando a la vuelta de la esquina, al tornarse de las luces y al crujiir de las heridas. Todo es plano de inmanencia. Pero trazamos uno propio, un pliegue, en el crujiir de las heridas, que son las nuestras. Como ese día en el que te diste cuenta de que la inmanencia es inmanencia *al* capitalismo y de pronto se esfumó el suelo que tenías bajo los pies. Sin-fondo. Noche negra... (¿o sería este caso el de una inmanencia mal entendida? ¿Inmanencia de algo *en* otra cosa, pero no la inmanencia absoluta?). No. Al mismo tiempo, no podría la inmanencia limitarse a eso. Tendría que haber algo más, algo más lejano, lejos de nuestros oídos y de nuestras voces y bocas, deseos y anos: lo insensible que solo puede ser sentido, lo inmemorial que solo puede ser olvidado, pero también, a su vez, recordado; lo insociable que solo puede volcarse a lo social.

\*

¿Para qué leer a Arthur Adamov –dramaturgo popular francés de origen armenio– en conjunción con Deleuze? En lo que sigue voy a esbozar algunas respuestas, siguiendo la metodología de investigación propia de *La Deleuziana*, sistematizada por Matías Soich, que consiste en estudiar a las fuentes de

Deleuze desde el punto de vista de las cuatro causas aristotélicas<sup>1</sup> que motiven su aparición (la causa material: qué dice concretamente Deleuze, la causa formal: con qué aspectos de su propia filosofía asocia Deleuze a esa fuente, la causa eficiente: qué dice la fuente misma y la causa final: para qué leer esa fuente con Deleuze).

La pista más general, comenzando por la causa formal, se encuentra en el índice de citas del final de *Diferencia y repetición*. Allí Deleuze dice que la pieza de Adamov que cita (titulada “La Grande y la Pequeña Maniobra”<sup>2</sup> y estrenada en Francia en 1950, el mismo año en el que fueran estrenadas *La cantante calva* de Eugene Ionesco y *Esperando a Godot* de Samuel Beckett, principales referentes del que se suele llamar “teatro del absurdo”, teatro metafísico o anti-teatro) nos acerca a comprender lo que son “las diferencias impersonales”.<sup>3</sup> Es decir que nuestro punto de partida es ontológico. Fiel a su estilo de collage filosófico, Deleuze alumbró ese aspecto de su ontología a partir de la conjunción de fuentes literarias, científicas y filosóficas muy variadas (por ejemplo Artaud, Simondon, Nietzsche, Blanchot, Freud, Heidegger, Klossowski, entre otros más). En cuanto a la causa material, la cita se encuentra en la conclusión del libro y concretamente dice allí Deleuze que se trata de una pieza teatral muy hermosa “acerca” del tema de ese párrafo. ¿Cuál es el tema de ese párrafo? Las diferencias impersonales –dije–, y con mayor precisión: la relación entre el *ellos* y el *yo*, entre lo preindividual e impersonal –en tanto estos se constituyen como *medios* que darán lugar a múltiples individuaciones– con lo individuado, personal, empírico. El aspecto ontológico que esta obra nos invita a pensar tiene que ver entonces con la individuación en sus límites más extremos e indeterminados: lo demasiado grande y lo demasiado pequeño. El elogio y mención se sitúan a continuación del siguiente fragmento del párrafo 18 de la conclusión, que dice así:

<sup>1</sup> Ferreyra, Julián y Soich, Matías (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía I*, Buenos Aires, La Almohada, 2014, p. 13.

<sup>2</sup> Cf. Adamov, Arthur, “La grande y la pequeña maniobra”, en *Teatro*, trad. L. Moreau-Arrabal, Buenos Aires, Losada, 1961, pp. 92-129 (“La grande et la petite Manoeuvre”, en *Theatre*, París, Gallimard, 1953, pp. 100-141).

<sup>3</sup> Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 392 (en adelante DR, y se indica a continuación entre paréntesis la traducción de M. S. Delpy y H. Baccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002; en este caso, p. 448).

(Hegel le reprochaba a Schelling el rodearse de una noche indiferente donde todas las vacas son negras. Pero cuando, en el cansancio y la angustia de nuestro pensamiento sin imagen, murmuramos «ah, las vacas», «ellos exageran», etc., ¡qué presentimiento de diferencias hormigueando a nuestras espaldas! ¡Hasta qué punto eso negro es diferenciado y diferenciante, aunque no se lo identifique, no se lo individúe o apenas sí se lo haga! ¡Cuántas diferencias y singularidades se distribuyen como otras tantas agresiones! ¡Cuántos simulacros se alzan en esa noche que se ha hecho blanca para componer el mundo del «se», y del «ellos»!)<sup>4</sup>

¿A qué nos referimos con esa tercera persona? En *Diferencia y repetición*, Deleuze se aboca a derrocar la Imagen recta, ortodoxa y moral del pensamiento, según la cual “*Todo el mundo sabe, nadie puede negar*, es la forma de la representación y el discurso del representante.”<sup>5</sup> Contrario a ella, Deleuze ensaya un pensamiento creador, engendrado, distinto del ejercicio natural y armonioso de facultades que concuerdan en el reconocimiento de un objeto dado. Pensar tiene más que ver con la crueldad y la violencia de un encuentro casi siempre doloroso. Tiene más que ver con la mala voluntad de *alguien* que

no llega a saber lo que todo el mundo sabe y que niega modestamente lo que se supone que todo el mundo reconoce. Alguien que no se deja representar, pero que tampoco quiere representar cualquier cosa. No se trata de un particular dotado de buena voluntad y de pensamiento natural, sino de un singular lleno de mala voluntad que no llega a pensar, ni en la naturaleza ni en el concepto.<sup>6</sup>

Vemos así que este cambio en lo que significa pensar arrastra consigo a quien vendría a ser la figura del pensador. Ese alguien singular, impersonal o cualquiera, a veces mono-filósofo, a veces aprendiz de nado, a veces universal individuo o pensador del Eterno retorno,<sup>7</sup> a veces “nosotros” –como en el fragmento citado: un “nosotros” compuesto por quienes murmuramos, sumidos en la angustia y el cansancio de nuestro pensamiento sin imagen–,<sup>8</sup> por citar

<sup>4</sup> DR p. 355 (trad. cast. p. 409).

<sup>5</sup> DR p. 170 (trad. cast. p. 202).

<sup>6</sup> DR p. 171 (trad. cast. p. 203).

<sup>7</sup> DR p. 327 (trad. cast. p. 379).

<sup>8</sup> DR p. 355 (trad. cast. p. 409).

tan solo algunos de los nombres con los cuales Deleuze nos invita a pensar aquello que somos.

Pero quedarnos con esa denominación –la noción de individuo o de un yo representado– exige cierta elaboración de nuestra parte. Porque si hay algo que la ontología deleuziana no permite sostener jamás es la existencia de un individuo atomizado y acabado: no hay individuo sino individuaciones. Lo que se enfatiza y se busca pensar es el proceso genético de su constitución, el...

carácter múltiple, móvil y comunicante de la individualidad: su carácter implicado. La indivisibilidad del individuo sólo se debe a la propiedad de las cantidades intensivas de no dividirse sin cambiar de naturaleza. Estamos hechos de todas esas profundidades y distancias, de esas almas intensivas que se desarrollan [*développent*] y se re-envuelven [*ré-enveloppent*].<sup>9</sup>

Complicación-implicación-explicación-reenvolvimiento. Tales son los movimientos del sistema de la intensidad. Individuaciones en múltiples niveles por las que se desfigura y deforma al individuo-estrella de las filosofías clásicas occidentales, el cual se deshace dando lugar al punto de vista de sus diferencias constitutivas. “Creemos en un mundo donde las individuaciones son impersonales, y las singularidades, pre-individuales; el esplendor del «SE»”,<sup>10</sup> decía ya Deleuze en la introducción del libro, alzando su bandera.

Lo importante es retener que el sentido de la impersonalidad de la tercera persona (el “SE” o el “ellos”) no es el de reconducir toda diferencia a la homogeneidad, al “SE” como “banalidad cotidiana” tal como podría entenderlo Heidegger, y también como la que –según Deleuze– Hegel reprochaba a Schelling (la nada negra de una noche indiferenciada, homogeneidad empírica a la que nuestros modos de vida actuales y hegemónicos nos someten cada vez más). Esa manera de comprender a la impersonalidad –denuncia Deleuze– exige “que toda individualidad sea personal [*Je*], y toda singularidad, individual [*Moi*]. Allí donde se cesa de decir Yo [*Je*], también cesa por consiguiente la individuación. Y allí donde la individuación cesa, cesa también

toda singularidad posible.”<sup>11</sup> Ese corte artificial operado sobre los campos de individuación para circunscribir sus procesos a los límites empíricos señalados –del *Je* y del *Moi*–, coartan la expresión de las singularidades ideales, es decir, de ese campo preindividual que atraviesa a toda vida. Lo que resulta en una vida cuya intensidad expresada se amolda sin protesta a las demandas de la representación, que son las demandas de lo impersonal mal comprendido. En cambio, lo impersonal bien comprendido remite a lo trascendental, al fondo de potencia implicada, intensiva e inagotable que fulgura en todo fenómeno. Fondo por el cual las formas y las figuras actuales se encuentran sumidas en la oscuridad, *desvaneciéndose en lo demasiado pequeño, desmembrándose en lo demasiado grande*.<sup>12</sup> El mundo del “SE” o del “ellos” es entonces el de un sin-fondo diferenciado y diferenciante,<sup>13</sup> mundo cuyo fundamento es permanentemente desfondado, y “donde se elaboran los encuentros y las resonancias [...]”, mundo que “hace advenir a los simulacros”.<sup>14</sup>

Hasta aquí hemos llegado con la exploración del aspecto ontológico al que Deleuze vincula a “La grande y la pequeña maniobra”, siguiendo un camino que parte desde *Diferencia y repetición* hacia la obra citada. Pero si emprendemos el camino inverso puede revelárenos la causa final de su inclusión por parte de Deleuze. ¿Para qué leer a Adamov con Deleuze? ¿Cuáles son las preguntas que Deleuze se plantea a sí mismo al incluirla? Esa finalidad va más allá de lo divertida que resulta su lectura. Tan solo centrándonos en la temática de la obra y en su ubicación, notamos que su lectura permite plantear con humor y en plena conclusión de *Diferencia y repetición*, el problema práctico fundamental de la articulación entre los planos ontológicos con relación a lo político, otorgándole a dicho problema una solución desoladora. La obra pone en escena un conjunto de problemáticas que se resumen en el daño que causa la persecución política, la reversibilidad entre opresores y oprimidos, el funcionamiento mecánico de la represión, el inconducente y ciego fanatismo

<sup>9</sup> DR p. 327 (trad. cast. p. 379).

<sup>10</sup> DR p. 4 (trad. cast. p. 18).

<sup>11</sup> DR p. 354 (trad. cast. p. 408).

<sup>12</sup> Cf. DR p. 338 (trad. cast. p. 390). Se trata de la crítica a la representación que falla por la doble vía de Hegel y Leibniz, representación orgánica y representación órgica.

<sup>13</sup> Cf. DR p. 355 (trad. cast. p. 409).

<sup>14</sup> *Ibidem*.

de los militantes, la indiferencia entre el militante-heroico y los militantes que resultan invisibles a la historia, y la condena al fracaso implicada necesariamente por todo intento de revolución, política o amorosa.

Considero que Deleuze se plantea a sí mismo –a través de la remisión a esta obra– toda esta serie de preguntas, para las cuales no expone atisbos de solución en *Diferencia y repetición*, ni en el capítulo V ni en la conclusión (ya que los ejemplos de sistemas individuados se detienen en la individuación de los sistemas psíquicos –el yo, que siempre es empírico, en todos sus componentes–, sin dar el paso de indicar cuál sería el ejemplo del sistema social individuado –cuando en el cuarto capítulo sí le dedica algunas páginas al desarrollo de la Idea social y a su objeto trascendente, la Revolución). La obra de Adamov pone en escena la idea de que toda revolución sería finalmente traicionada. (Más tarde el propio Adamov la caracteriza como una obra reaccionaria, anti-stalinista y anti-soviética, y se avergüenza de ella).<sup>15</sup> Su obra presenta el drama de la persecución política en general, dando lugar a una incómoda visión acerca de la militancia y de la represión, a las que expone como instancias reversibles. Torna visibles las fuerzas opresoras que nos mueven al nivel de lo psíquico y de lo social, para pensar la transversalidad entre los dominios, a los distintos niveles de individuación en los que la persecución tiene lugar: entre el pequeño *drama* del héroe y la gran acción de las fuerzas de la Historia, comprendida como mecanismo ciego que los aplasta (la *épica*);<sup>16</sup> lo cual creo que le permite a Deleuze confrontar su obra con estos problemas (interesantes e irresueltos –según decía– en esta instancia de *Diferencia y repetición*, desde el punto de vista de lo actual).

La trayectoria estética de Adamov presenta una oscilación entre ambos extremos o géneros teatrales (el absurdo y la *épica*), desde sus primeros años,

<sup>15</sup> Cf. Adamov, Arthur, *Memorias (1). El hombre y el niño*, trad. C. Ema, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1972, p. 99.

<sup>16</sup> En el tercer apéndice de *Lógica del sentido* (“Zola y la grieta”), Deleuze establece esa correlación entre los géneros literarios del drama y de la *épica* con “la gran maniobra y la pequeña maniobra”. Se trata de una alusión a Adamov no explicitada (cf. Deleuze Gilles, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, pp. 384-385, trad. cast. pp. 233/234 (en adelante se cita según la traducción de Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1989, y se abrevia como *LS*). Tales son los extremos opuestos en los que se circunscribe una estética naturalista, por la que dirá que Zola es un escritor moderno que escribe acerca de la grieta.

que remiten al teatro de vanguardia<sup>17</sup> (deudor del teatro de Strindberg y de Artaud), hasta su producción posterior marcada por el encuentro con Bertolt Brecht y volcada hacia el realismo social. Sin embargo, su intención es más audaz que la de oponerse a la tragedia o al teatro clásico.<sup>18</sup> Sobre todo en “La grande y la pequeña maniobra”, Adamov busca hacer del conflicto social o de lo épico algo intrínseco, inmanente al drama de los héroes (que en muy poco se parecen a caracteres bien definidos por una acción dramática que llevan adelante). Se trata de una pieza des-historizada, carente de elementos que apunten hacia la verosimilitud, que se circunscribe al género del teatro del absurdo. Una “obra sin intriga ni personajes claramente definidos” donde el azar o lo incomprensible rigen por sobre la construcción de la intriga, y que da cuenta del colapso de los valores del humanismo. En esta obra, los hombres son representados como marionetas, meras abstracciones incapaces de encontrar un punto de apoyo para su existencia.<sup>19</sup> El objetivo de la obra es tornar visibles a las fuerzas opresoras que operan a cada nivel y por las que los personajes –sin rostro ni nombre, genéricos– son movidos. Lo central en la construcción de esta obra es el paralelismo entre “El Mutilado”, que deviene tal a lo largo de la trama, perdiendo a su amor, y “El Militante” que de ser torturado en el primer cuadro de la obra deviene líder de la revolución y que es a su vez oprimido por las obligaciones implicadas por ese rol, dejando morir

<sup>17</sup> Al respecto del teatro de esos años, Adamov dice: “¡Qué hermosa época la de los años cincuenta! Nos veíamos obligados a mendigar, hablábamos de montar una obra sin saber siquiera en qué teatro sería aceptada, sin sospechar tampoco que nos veíamos obligados a representarlas a unas horas imposibles ¡a las seis de la tarde! Pero todos, Serreau, Roche, Blin, por supuesto, algunos otros, y yo mismo, teníamos una idea más o menos parecida de lo que debía ser el teatro. Éramos los autores, los actores, los directores de la vanguardia operante, frente al viejo teatro dialogado, condenado. Hoy en día cada uno pelea por su lado, en su rincón, como puede”. (Adamov, Arthur, *Memorias (1)... op. cit.*, p. 97).

<sup>18</sup> Existen dos vías más o menos contemporáneas por las que se supera al teatro clásico aristotélico y al género de la tragedia: la *épica* al estilo Brechtiano (estética motivada por un análisis marxista de lo social) y el género del teatro del Absurdo, también conocido como anti-teatro o teatro metafísico. Este último se caracteriza por la imposibilidad de identificar la índole de la trascendencia que aplasta a los héroes o personajes, y por presentar a la historia como mecanismo ciego (el “SE” banal), planteando la absurda condición de la existencia humana. Su vida y acciones carecen de sentido, en el contexto de la pos-guerra signado por la caída de los ideales, valores y certezas humanistas. Precariedad, contingencia, y sin sentido. Adamov dice al respecto: “Ignominia: todo lo que no tiene nombre, lo indecible. La era moderna merece ser definida: el momento de la ignominia” (Adamov, Arthur, *Memorias (2). Yo... Ellos*, trad. L. Vadillo, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1972, p. 99).

<sup>19</sup> Cf. Pavis, Patrice, *Diccionario del teatro. Dramaturgia, estética y semiología, Tomo 1 (AK)*, trad. J. Melendres, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 19-20.

a su hijo en el transcurso de ello. Personajes mudos que solo actúan por efecto de las voces que los sobrepasan y a las que no pueden sino obedecer. Voces internas –la de los monitores, que no se sabe si son imaginarias o reales– o externas –las voces y opiniones del Partido, la represión a manos de la policía y a manos de los militantes una vez que estos resultan victoriosos–.

Resta conocer entonces cuál es la causa eficiente, es decir, lo que dice la fuente misma. Pero primero seguramente se estarán preguntando ¿quién fue Arthur Adamov? De ser nombrado a la par de dramaturgos tales como Beckett, Ionesco y Jean Genet, su figura termina por caer en el olvido. No obstante lo cual, la información disponible acerca de su vida es copiosa: un caudal de textos autobiográficos escritos en torno a los tormentosos acontecimientos que plagaron su vida. Aspecto que ya significa un atractivo para Deleuze, quien siempre aprecia el trabajo de artistas en quienes se manifiesta una estrecha relación entre la obra y su vida. Adamov escribió en vida tres autobiografías: *L'Aveu* (textos escritos entre 1938 y 1945, publicados en 1946), *L'Homme et l'Enfant* (1968, compuesta por una serie de Recuerdos y en una segunda parte, los Diarios) y *Je... Ils.* (1969, que tiene un punto de vista más teórico). En esta última Adamov reniega de sus biografías anteriores –sobre todo de *La confesión*, a la que considera el inodoro de toda su producción<sup>20</sup> por atenerse demasiado a sus vivencias personales, aun cuando la ficción se mezcla con la veracidad de sus experiencias como escritor marginal: el alcoholismo, la enfermedad mental, sus encuentros carnales y masoquistas, sus experiencias homosexuales, el goce que sentía por la humillación a mano de las mujeres con las que compartía situaciones eróticas, sus neurosis, sus pesadillas, sus rituales supersticiosos y sus meditaciones acerca del suicidio. La caída en la pobreza de su familia y el exilio hacia París, donde entra en contacto con la bohemia parisina, establece una amistad con Artaud y se acerca a los surrealistas. El suicidio de su padre y su periodo de encierro en un campo de concentración cerca de Argeles, por oponerse a la República de Vichy –del cual logra escapar–, la falta de reconocimiento en Francia luego del viraje de su estética hacia un teatro social, sus encuentros con Brecht y con Marilyn

<sup>20</sup> Adamov, Arthur, *Memorias (2)...*, op. cit., p. 7.

Monroe, son algunas de las experiencias plasmadas en dichos textos. Adamov dice que documenta tales padecimientos por considerarlos un emergente de la subjetividad arruinada de la época, es decir, que considera que lo personal es el mejor punto de partida para explorar los males de su tiempo, sus movimientos vitales esenciales: “movimientos de caída, de ascensión, de aspiración, de expiración. Concretamente –dice– he pretendido hacer entrever el ritmo del espíritu humano que palpita entre los polos extremos del centro de sí mismo y del centro de todo.”<sup>21</sup>

¿Habría leído Deleuze algo de ese cúmulo textual, o acaso el último libro, que trata específicamente acerca del yo y del ellos? ¿Será que presenció la puesta en escena de la obra o que simplemente leyó alguna que otra entrevista realizada al autor? Sabemos, por la biografía cruzada de Dosse, que el joven Deleuze comparte por lo menos una velada de intelectuales con Adamov, en la residencia de Marcel Moré, en la década del 40.<sup>22</sup> Pero la pieza teatral citada es del año 50, mientras que *Je... Ils* termina de imprimirse en 1969 (posterior a *Diferencia y repetición*), aunque allí se reúnen textos escritos desde los años 30 (a los que Deleuze pudo haber tenido acceso). Las resonancias de algunos de estos con el pensamiento deleuziano son abundantes y demasiadas, y exceden la presentación de su obra que pretendo hacer aquí.<sup>23</sup> Más bien vale tomar por segura la lectura de la pieza teatral citada, cuyo argumento se inspira en un sueño relatado en *El hombre y el niño*:

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>22</sup> Dosse, François, *Gilles Deleuze and Felix Guatari. Intersecting lives*, trad. inglesa de D. Glassman, Columbia University Press, New York, 2010, p. 92. Momento en el que Deleuze está en el último año del secundario. Asiste con Gandillac a unas reuniones que se hacían el último sábado de cada mes en el departamento de Marcel Moré en el muelle de la Mégisserie de París, frecuentadas por intelectuales y profesores universitarios conocidos. El 23 de junio de 1943, el tema de discusión fue “la civilización cristiana”. El 5 de marzo de 1944, el tema era “el mal y el pecado” en la obra de Georges Bataille; los participantes incluían a Jean Daniélou, Alexandre Kojève, Jean Paulhan, Roger Caillois, Georges Bataille, Pierre Klossowski, Jean Hyppolite, Arthur Adamov, Jean- Paul Sartre, Maurice de Gandillac, y el joven Deleuze.

<sup>23</sup> Por ejemplo, en un texto de 1938 titulado “lo que hay”: habla del yo como pliegue de sí mismo y dice: “¿por qué preocuparme del hombre en general, ya que acerca de él no conozco nada más que el fruto de mi propia experiencia? La única valentía es la de hablar en primera persona. Con toda seguridad el debate no tiene valor más que en tanto se eleve a lo impersonal. No se trata de mí. Pero el «yo» es aún la palabra que menos traiciona al que habla cuando yo hablo.” Adamov, Arthur, “Lo que hay”, en *Memorias (2)...*, op. cit., p. 29.

Sueño. Estoy sentado en un parapeto en compañía de mi hermana –que no es Armik, sino una imagen de hermana que siempre aparece en mis sueños–. Preveo que dentro de un instante oiré el *toque*. Tendré que desfilar al paso, trepar por cuerdas, tirarme cuerpo a tierra, arrastrarme; tengo miedo. Pienso: “me es igual, no responderé, no me moveré”, pero en el fondo sé muy bien que miento, que *les* responderé, que me uniré a *ellos* en el momento en que me llamen. Además, mi hermana me dice: “es necesario que vayas”, y yo siempre obedezco. Me despierto antes del toque. Poco después de haber tenido este sueño [...] me viene la idea de una obra que llamo *La grande y la pequeña maniobra*, en la cual un hombre, por haber obedecido a la llamada, va perdiendo sucesivamente todos sus miembros. La obra comienza con la voz igual y dura de los monitores que, a intervalos regulares, dan palmadas. Frases de los monitores, tal y como creo haberlas presentado: “Todos arriba... de dos en dos... ¡Empezar de nuevo!” clases de gimnasia y al mismo tiempo entrenamiento militar.” [...] Sé muy bien lo que significa: un juego oportunista [...]. Yo estoy –el Mutilado está– destruido; pero aquel que no escucha la voz de los monitores, aquel que en lugar de abandonarse a la autoridad de Arriba, lucha contra las autoridades aquí Abajo, éste –el Militante– también es destruido. El proceso de justificación personal, aquí claramente discernible.<sup>24</sup>

La obra rechaza la construcción sostenida por la intriga, y sus personajes carecen de rostro, de nombre, de voz propia.<sup>25</sup> Escenifica entonces una des-realización. Un doble devenir-destrutivo, donde la irrealidad de las persecuciones y la crítica al carácter castrense de la vida social burguesa son algunos de los hilos por los que se teje ese progresivo derrumbe dual. La distinción entre opresores y oprimidos no logra permanecer en pie. En una entrevista Adamov sostiene que “En el fondo, el verdadero sujeto de la pieza es el ellos

<sup>24</sup> Adamov, Arthur, *Memorias (1)...*, *op. cit.*, 95-96. Nótese cómo destaca los artículos referidos a la tercera persona. El texto continúa diciendo: “Erna, pelirroja, mala, maternal infame. Un traje sastre: su lado de lesbiana. A la vez vigilante de un curso de dactilografía para mancos, enfermera, «voyeuse», víctima, verdugo”. Este personaje es uno de los pocos que en la obra es nombrado con un nombre propio. También sostiene Adamov que “La felicidad que he sentido al escribir *La Grande et la Petite Manœuvre* tras la mortificación que supuso *L’Invasion*. Había recuperado mi voz, al fin podía hablar libremente de cosas que concernían de verdad.” (*Ibid.* p. 97)

<sup>25</sup> “El mundo entero es un huevo, pero el huevo es él mismo un teatro: teatro de puesta en escena donde los papeles tienen más importancia que los actores, los espacios que los papeles, las Ideas que los espacios.” *DR* p. 276 (trad. cast. pp. 325-326).

en plural”,<sup>26</sup> *ellos* que para Adamov recubre también al femenino.<sup>27</sup> Afirma que se trata de una obra que no es política ni filosófica sino gramatical: “El yo nunca se sostiene a sí mismo, o busca un todos en el amor, o tiene necesidad de un nosotros, y está siempre atrapado por un ellos, que me inspiró a escribir esta pieza.”<sup>28</sup>

Más tarde Adamov reniega de esta obra, y dice: “Si hoy no me gusta *La pequeña y la gran maniobra* no es a causa de su carácter onírico y exagerado, sino tan solo porque sobre los terrores auténticos he construido un edificio irreal, intelectual. ¿Qué pinta aquí la revolución social? me pregunto.”<sup>29</sup> Quizás debamos quedarnos entonces con esta última pregunta: ¿Qué clase de revoluciones permite pensar la ontología deleuziana en tanto ontología de la diferencia? La solución por la vía de Adamov es desoladora. Resta en nosotros elaborar un pensamiento que dé lugar a la invención de soluciones mejores, volcadas hacia la construcción de lo común.

<sup>26</sup> Adamov, Arthur, « Entretien avec J-F. Devay. Combats, le 1er novembre 1950 », citado en Hubert, Marie-Claude, *Le Nouveau Théâtre, 1950-1968*, París, Honoré Champion Editeur, 2008, p. 164.

<sup>27</sup> Adamov, Arthur, *Memorias (2)...*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>28</sup> *Ibidem.*

<sup>29</sup> Adamov, Arthur, *Memorias (1)...*, *op. cit.*, p. 96.

## APUNTES SOBRE LA FISURA IMPERCEPTIBLE Y SECRETA EN FRANCIS SCOTT FITZGERALD

VIRGINIA EXPOSITO

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

**E**n la meseta 8, titulada: “1874 – Tres novelas cortas, o «¿Qué ha pasado?»” del libro *Mil mesetas*,<sup>1</sup> Deleuze y Guattari reflexionan sobre la diferencia entre el cuento y la novela corta como género literario. Allí expresan que sabemos que estamos frente a la novela corta cuando la narración se organiza alrededor de la pregunta: “¿Qué ha pasado? ¿Qué ha podido pasar?” En cambio, el cuento sostiene el suspenso con la pregunta: “¿Qué va a pasar?”

En relación a Scott Fitzgerald, agregan que ha llevado esta pregunta al más alto grado de intensidad y que, si bien él lo ha hecho cuando se encontró en situaciones personales de enfermedad, cansancio o pérdida de amor, no necesariamente estamos ante un interrogante que implique “la ruina”, sino que la pregunta aparece cuando experimentamos algo que se nos impone como demasiado grande para nosotros. Algo clandestino y revolucionario que porta en sí la indomable condición de lo imperceptible. En definitiva, ¿qué ocurrió?, ¿qué hizo que llegáramos a estar en estas circunstancias?

El tema es que:

Más bien habría que concebir las cosas como un asunto de percepción: entramos en una habitación y percibimos algo como *dejà là*, como si acabara de suceder, incluso si todavía no ha sucedido. O bien sabemos que lo que está pasando sólo pasa por última vez, se acabó. Oímos un «te quiero» que sabemos perfectamente que se dice por última vez. Semiótica perceptiva. Dios mío, ¿qué ha podido pasar, mientras que todo es y per-

<sup>1</sup> Cf. Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, trad. J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2012, pp. 197-212.

manece imperceptible, y para que todo sea y permanezca imperceptible para siempre?<sup>2</sup>

Seguir el camino de lo *imperceptible*, cuando la ruptura ya aconteció, es adentrarse en las *micro-percepciones*,<sup>3</sup> irrepresentables y aun así presentidas en tanto insistentes. En la ignorancia del papel que ellas juegan en la determinación de lo que llamamos “realidad”, estos micro-empujes tan oscuros como distintos, pugnan por aparecer. Ellos son los causantes de las *microfisuras* que responden a la pregunta que nos convoca. Pregunta que Deleuze retoma varias veces a lo largo de su obra y que este trabajo intenta acompañar.

Al refrán que dice, hablando de relaciones, que el hilo se corta por lo más delgado, nosotros agregamos que se corta por lo más tensado, pues no se rompería nada si no hubiera sido ya estirado, en un tiempo imperceptible, por numerosas pequeñas fuerzas invisibles. Lo que queremos decir, con este ejemplo leibniziano,<sup>4</sup> es que no hubiéramos escuchado ese “te quiero” con atmósfera de última vez si no hubieran existido esas percepciones inconscientes que saturan la frontera traspasando el umbral que nos hace decir: se acabó, se cortó.

Escribe Fitzgerald en junio de 1934:

Claro, les preguntamos a nuestros amigos lo que les parecía y dijeron que era una casa perfecta, aunque ni siquiera el clarete californiano consiguió inducirles a admitir que era uno de esos sitios donde les gustaría vivir. La idea era quedar allí hasta que las sábanas se hicieran trizas y los muebles de la cama parecieran las tripas de un reloj estropeado: luego ya no tendríamos que volver a hacer las maletas, el paso del tiempo nos dejaría libres.<sup>5</sup>

Eran un hombre y una mujer que lo tenían todo para ser felices. Ricos, encantadores, talentosos y enamorados. Y sin embargo... se rompieron como un plato de porcelana. Crujido final de esos cuerpos embriagados de amor.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>3</sup> Para una profundización de este tema desde la ontología de *Diferencia y repetición*, cf. Exposito, Virginia, “Pequeñas percepciones”, en Soich, Matías y Ferreyra, Julián, *Introducción en Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, pp. 247-255.

<sup>4</sup> Cf. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza, 1992, p. 43.

<sup>5</sup> Fitzgerald, F. Scott, *El crack-up*, trad. M. Antolín Rato, Barcelona, Anagrama, 2003, p. 87.

¿Qué ocurrió?

En la búsqueda de argumentos, tal vez para sostener un futuro, nos dirigimos al pasado, pero ya la misma vivencia introduce de manera inconsciente la constitución pasiva que nos precede en cada acción consciente y, como un *daimon*, hace señas a nuestras espaldas (como esos pequeños estiramientos). El pasado que buscamos es el pasado puro que ha permanecido imperceptible para la conciencia, ese pasado que nunca fue presente, que nunca fue consciente y que desarrollaremos en este trabajo como la materia molecularizada de las líneas flexibles. Materia imperceptible que define, sí, la modalidad de este presente por el que nos preguntamos.

¿Es posible, entonces, desandar el sendero que nos trajo hasta la pérdida del amor, la pérdida de los amigos, del dinero o de cierta estabilidad mental, si hablamos, según parece, de una nada en términos de umbral ordinario de percepción? Volvamos a Fitzgerald para cruzar su escritura con algunas puntas de la ontología deleuziana.

En el *El Crack-up*, el autor de *El gran Gatsby* nos introduce en la atmósfera de un país sorprendido por la bancarrota, luego de haber alcanzado la cima del éxito. Estados Unidos de Norteamérica en los años 20, la era del *jazz*, da paso a la década del 30. El crack de estos años era precedido por una época en que la riqueza de algunos iba de la mano de una pobreza cada vez mayor. Las microfisuras estaban ocurriendo, pero el sueño americano intentaba sostenerse en su burbuja financiera. En los años locos, parafraseando a Hemingway, Nueva York era una fiesta. Una fiesta para algunos pocos jóvenes, ricos, encantadores y talentosos, como gusta decir a Deleuze. En este contexto resultaba impensable, para quienes apostaban por el *american dream*, pensar en algún modo de quiebra. Perdidos, y habiendo anulado el poder de reconocimiento de lo que sucedía y de ellos mismos, el relato de Fitzgerald comienza con una dramática sentencia: “Evidentemente toda vida es un proceso de demolición”.<sup>6</sup>

La secuencia de la obra devela, para nosotros deleuzianos, la escalada intensiva, pues lo sensible que solo puede ser sentido se impone. Nos vemos

<sup>6</sup> Fitzgerald, F. Scott, *op. cit.*, p. 105.

vulnerados, obligados a pensar por el encuentro con una diferencia irreductible.<sup>7</sup> Nuestras facultades ya no armonizan, se han desquiciado, hemos perdido la unidad subjetiva, sisma inevitable de nuestra inmanencia en el abismo y con ello, y viceversa, la objetiva. Nos hemos vuelto vagabundos, extraviados de nosotros mismos, de nuestros hábitos. Lo que nos sostenía hasta ahora, ya no lo hace. De un extremo al otro, estamos fisurados, y el fondo, *evidentemente*, despliega su lava.

El crack, la fisura, se produce tanto en el exterior como en el interior de los sujetos.<sup>8</sup> Es un “acontecimiento de superficie sobrevolando su propio campo [...] ni exterior ni interior, está en la frontera, insensible [...]”<sup>9</sup> Y en esa frontera a dos ritmos, se hace tanto silenciosamente como a golpes en las microfisuras. Y cuando el silencio y el ruido se unen es porque la grieta ya está encarnada. Como cuando escuchamos un “te quiero” que nos eriza la piel, pues sabemos, y no sabemos, que está dicho por última vez. Se trata de un “no sé qué...”, algo que pasa en nosotros y se manifiesta en una inquietud que no logramos descifrar hasta que lo imperceptible franquea su clandestinidad.

Afirma el escritor norteamericano:

La vida, diez años atrás, en gran medida era una cuestión personal. Me veía obligado a mantener en equilibrio el sentido de la inutilidad del esfuerzo y el sentido de la necesidad de luchar; la convicción de la inevitabilidad del fracaso y la decisión de «triunfar» [...]. Si lo lograba en medio de los males corrientes [...] el ego continuaría como una flecha [...].<sup>10</sup>

Apuesta por la meritocracia que no sabe que *La vida*, en el caso de quienes integramos una comunidad política, no puede abstraerse del costo económico, político o emocional de “la vida”. Pues la grieta, ese acontecimiento de superficie, nunca es exclusivamente personal o colectivo, sino ambos a la vez:

<sup>7</sup> Sobre este concepto, cf. Mc Namara, Rafael, “Intensidad”, en Soich, Matías y Ferreyra, Julián, *op. cit.*, pp. 43-61.

<sup>8</sup> No hablamos de un interior en términos de una subjetividad sustancial, sino de un pliegue del afuera, como seguiremos desarrollando.

<sup>9</sup> Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 163.

<sup>10</sup> Fitzgerald, F. Scott, *op. cit.*, pp. 106-107.

“diez años atrás, en gran medida era una cuestión personal”.<sup>11</sup>

La postura de un sujeto centrado, un yo narcisista ignorante de su constitución, nos reenvía de la pregunta por lo que ha pasado al interrogante por cómo estamos constituidos. Para nosotros, ambas preguntas van juntas. Pues si esos hábitos que somos ya no responden, y el pasado que buscamos es por definición in-memorial, imperceptible, no nos sirven ya las clásicas respuestas para desandar nuestro camino.

Sigamos a Fitzgerald, que nos habla de dos tipos de desmoronamientos o golpes. Unos, afirma, parecen venir de afuera y se perciben. Y otros, silenciosos, imperceptibles, insensibles desde el punto de vista empírico, parecen venir de adentro. Banda de Moebius de los desmoronamientos, que no distingue adentro y afuera sino por un inocente “parecen”.

[L]os golpes que llevan a cabo la parte dramática de la tarea «grandes golpes repentinos que vienen o parecen venir de fuera», los que uno recuerda y le hacen culpar a las cosas, y de los que, en momentos de debilidad, habla a los amigos, no hacen patentes sus efectos de inmediato. Hay otro tipo de golpes que vienen de dentro, que uno no nota hasta que ya es demasiado tarde para hacer algo con respecto a ellos [...].<sup>12</sup>

¿Cómo pensar esto...?

En el tratamiento sobre la novela corta norteamericana, Deleuze y Guattari, nos introducen de lleno en una ontología de líneas. Y nos aclaran que no solamente hablan líneas de escritura, sino que estamos constituidos por líneas más o menos perceptibles, incluso imperceptibles, líneas de vida, sociales, económicas, de paisajes, de suerte, de amor, de locura, etc.

Ahora bien, dividimos estas líneas que somos en tanto nos componen, en molares, moleculares y de fuga. Las líneas molares refieren a la composición más dura, como la cáscara endurecida que en su interior protege la blandura sensible, según la cultura habitada, en la que “todo parece medible y previsto,

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 105.

el principio y el final”.<sup>13</sup> Por ejemplo y siguiendo la propuesta binaria, a la que nos oponemos, hablamos de hombre-mujer, blanco-negro, normal-anormal, etc. Es por la fe en esta segmentariedad dura, que dividimos y planificamos la vida. Planificación que no desdeñamos, siempre que estemos advertidos del devenir del acontecimiento. No se trata de no planificar, sino de evitar el dominio narcisista que niega lo impredecible de la contingencia. Por otro lado, tenemos líneas moleculares de una segmentación flexible que se corresponden con el plano de las intensidades, y ya no remiten a una estructura molar, como sería hablar de personas, sino a un plano pre-personal de singularidades pre-individuales. Es allí donde lo imperceptible hormiguea y compone encuentros moleculares que propician las líneas de fuga.

Hay relaciones de varios tipos. Algunas se mantienen entre conjuntos determinados, entre elementos atómicos, que conforman la pareja binaria donde lo importante es que sus bordes permanezcan inmutables, como la ilusión de las clases sociales que intentan en vano cementar a sus integrantes; o bien, aquellas que mantienen a las personas en tanto determinadas. Es decir que son relaciones localizables. Pero hay otro modo de relaciones que traicionan su “localidad”, y logran desterritorializarse. Ya no hablamos de parejas sino de dobles: “Ella temía esa otra ella que sin duda la esperaba fuera; quizás era él quien la esperaba, él que era su otro ella y que le daba miedo.”<sup>14</sup> Estamos en la línea de un presente cuya materia está compuesta por infinitas micro-percepciones que superan cualquier umbral de percepción ordinario. Líneas moleculares donde se inscribe ese presente bajo la forma de lo ya pasado. ¿Qué ocurrió?

Hablando de Fitzgerald, *Mil Mesetas* nos trae esta cita:

Quizá el cincuenta por ciento de nuestros amigos y parientes os dirán de buena fe que mi inclinación a la bebida ha vuelto loca a Zelda, la otra mitad os aseguraría que su locura es la que me ha empujado a la bebida. Ninguno de esos juicios significaría gran cosa. Esos dos grupos de amigos y parientes dirían unánimemente que cada uno de nosotros estaría mucho mejor sin el otro. Lo irónico del asunto es que nunca en nuestra vida hemos estado

tan desesperadamente enamorados uno del otro. Ella ama el alcohol en mis labios. Yo venero sus más extravagantes alucinaciones. Al final, nada tenía verdaderamente importancia. Nos hemos destruido. Pero con toda honestidad, nunca he pensado que nos hayamos destruido recíprocamente.<sup>15</sup>

Imposible no traer estas bellas palabras. Ellas no componen la segmentariedad molar del *Crack-up*, pero sí hablan de él en la medida que son lo imperceptible de ese texto como tal. Aquí vislumbramos las distintas líneas: la de los amigos y la familia que muestran razones desde la máquina binaria de segmentariedad dura: “cada uno de nosotros estaría mucho mejor sin el otro”. Luego tenemos la segmentariedad flexible donde el encuentro molecular (“Ella ama el alcohol en mis labios. Yo venero sus más extravagantes alucinaciones”) se combina en un devenir imperceptible. Y finalmente la línea de fuga, clandestinos uno del otro, donde ya nada importa, pues están destruidos y no volverán a ser los mismos. Entonces todo puede volver a *recomenzar*.<sup>16</sup>

Todo ocurre entre las líneas, en ese “y” de lo imperceptible, donde las líneas de fuga que ya no cesan de inscribirse. No para una aceptación resignada, sino para un *Amor fati*, porque se trata de estar a la altura del Acontecimiento, querer algo *en* lo que sucede y afirmarlo. Ser hijo de nuestros propios acontecimientos cada vez que nos des-nacemos del nacimiento de la carne, para experimentarnos como un actor que al tensar toda su personalidad interpreta nuevos papeles impersonales.<sup>17</sup>

“Evidentemente toda vida es un proceso de demolición [...] Un hombre no se recupera de tales sacudidas, se convierte en una persona distinta [...]”<sup>18</sup> Es la demolición de un modo de ser, evidentemente, que es conmovida en sus cimientos.

“Bueno (dice Fitzgerald), cuando he alcanzado ese período de silencio, me vi forzado a tomar una medida que nadie adopta voluntariamente jamás:

<sup>13</sup> Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, *op. cit.*, p. 201.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 209-210.

<sup>16</sup> *Cf. ibidem*.

<sup>17</sup> *Cf. Deleuze, Gilles, Lógica del sentido, op. cit.*, pp. 158-159.

<sup>18</sup> Fitzgerald, F. Scott, *op. cit.*, p. 105.

me vi obligado a pensar”.<sup>19</sup> Y en esta obligación estamos todos, o casi todos, viviendo la paradoja de sentirnos forzados y devastados simultáneamente una vez que somos golpeados por algún martillazo, una pérdida, una enfermedad, un dolor que nos deja en silencio. Pues en esta *demolición de la vida*, hace falta conservar unas pequeñas dosis de subjetividad, justo las necesarias para poder responder a esta nueva realidad,<sup>20</sup> y en ese sentido, poder *recomenzar*.<sup>21</sup>

No se trata de una identidad molar, ya fraguada como el cemento endurecido, que se cree dueño de una forma final autónoma, la que nosotros proponemos. Sino de saberse no nacido de la propia construcción como sostiene la imagen de pensamiento dogmática contra la que venimos luchando. Esa máquina binaria al servicio de invisibilizar la diferencia, la emergencia de los puntos de ebullición que hierven en el fondo sombrío.

Scott Fitzgerald lo dice mejor, al correrse de ese yo tan mayúsculo que da paso a afirmar que finalmente: “la cosa terminó bien, pero terminó bien para una persona distinta”,<sup>22</sup> pues ese que llevaba su nombre se ha desdibujado en la arena como el rostro del hombre en la obra foucaultiana.<sup>23</sup>

Con que ya no había un «Yo» –ni una base sobre la que organizar mi propia estima–, salvo mi ilimitada capacidad para el trabajo duro que parecía haber dejado de tener. Era raro no tener un yo: ser como un niño pequeño [...] ¿por qué no romper la cáscara vacía que llevaba cinco años fingiendo que rompía? [...] La decisión hizo que me sintiera exuberante [...] Por fin ya he llegado a ser sólo un escritor. La persona que persistentemente he intentado

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>20</sup> Deleuze Gilles, y Guattari, Félix, *op. cit.*, p. 165.

<sup>21</sup> Citamos a Gonzalo Santaya, refiriendo al concepto de Idea deleuziana como génesis del pensamiento, para reforzar nuestras expresiones: “Una Idea puede atravesarnos como un rayo; y si conservamos algo de nosotros mismos, luego del sacudón, sólo queda preguntarnos «¿qué fue lo que pasó?» Pero puede también trabajarnos silenciosamente, desde la profundidad de los procesos morfogénéticos que nos subyacen, como larvas gestantes de nuevos mundos. En tanto pacientes de esos movimientos, somos nosotros mismos –lo queramos o no– acompañantes del fulgor de las Ideas, emisores de singularidades productores de sentido, y moduladores de espacio-tiempos. Las Ideas nos comprometen en esta práctica compleja, disuelven nuestra identidad a la vez que nos hacen germen de otras.” (Santaya, Gonzalo, “Idea”, en Soich, Matías, y Ferreyra Julián, *op. cit.*, p. 48).

<sup>22</sup> Fitzgerald, F. Scott, *op. cit.*, p. 116

<sup>23</sup> Cf. Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, p. 375.

ser, se convirtió en tal carga que la he «soltado» [...] Ya no me gustan el cartero, ni el tendero, ni el editor, ni el marido de mi prima, y a su vez yo les desagrado a ellos [...].<sup>24</sup>

Creemos que nuestro desarrollo muestra una solución posible al camino que pretendíamos desandar. Porque lo que vivimos en la serie de nuestros presentes actuales empíricos es la expresión de algo “más profundo” donde se nos ofrecen, en diferentes grados, heterogeneidades coexistentes de un pasado puro que nunca ha sido presente y desde donde cada uno retoma la vida, pero en un nivel o grado diferente.<sup>25</sup> Doble cara de la ontología deleuziana, cristal de la imagen cinematográfica, que deja ver el enigma virtual-actual que compone toda duración y que hace que nos sintamos *exuberantes* siendo libres para elegir, para retomar nuestra vida y sentirnos como una niña pequeña sin un yo tan denso que sostener.

<sup>24</sup> Fitzgerald, F. Scott, *op. cit.*, p. 119 y ss.

<sup>25</sup> “Es decir: el signo del presente es un tránsito al límite, una contracción máxima que viene a sancionar como tal la elección de un nivel cualquiera, a su vez contraído o distendido, entre una infinidad de otros niveles posibles.” (Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María S. Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 138).

## LA LITERATURA MENOR DE NICOMEDES GUZMÁN Y ROBERTO ARLT

PATRICIO LANDAETA MARDONES

CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS  
UNIVERSIDAD DE PLAYA ANCHA – VALPARAÍSO

Cuando se tiene algo que decir, se escribe en cualquier parte: Sobre una bobina de papel o en un cuarto infernal. Dios o el Diablo están junto a uno dictándole inefables palabras.

ROBERTO ARLT, Prólogo a *Los lanzallamas*.

Escribir como un perro que escarba su hoyo, una rata que hace su madriguera. Para eso encontrar su propio punto de subdesarrollo, su propia jerga, su propio tercer mundo, su propio desierto.

GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI, *Kafka*.  
*Por una literatura menor*.

La novela social o marginal de América Latina publicada entre los años 1930 y 1950 suele asociarse con el realismo socialista tras difundirse los principios emanados del Primer Congreso Nacional de Escritores Soviéticos de 1934. Estos principios impactan fuertemente en Chile, pero lejos de constituirse como una doctrina, los realistas de los años treinta introducen innegables variaciones.<sup>1</sup> La rápida asociación de la novela marginal con el realismo socialista encuentra asidero en las críticas que ponen en circulación los narradores de aquellos años. Me refiero a la crítica a la representación de lo popular que había impuesto

<sup>1</sup> Cf. Guerra-Cunningham, Lucía, “El realismo socialista en la novela chilena de la Generación de 1938”, en *Cuadernos Americanos*, nº 209, 1976, pp. 190-205.

el naturalismo para forjar el canon de la literatura nacional y la crítica al estado y sus instituciones, que criminalizaban la miseria del indígena, del mestizo o de los inmigrantes pobres que llegaban a avocindarse al arrabal de las grandes ciudades. En la primera se apuntaba a la falta de vida del cuadro trazado para representar lo popular en su diversidad, mientras que en la segunda se hacía ver el abandono o inclusive la violencia ejercida por el estado contra ese pueblo que decían educar y civilizar para el progreso de la nación. En efecto, en las páginas de un realismo más bien díscolo —ni naturalista ni socialista— emergía el relato de la multitud del suburbio o del mundo rural, y con ella entraba en escena la precariedad de los cesantes, de los campesinos y de los viajeros, pintado con trazos gruesos para poner en escena el compromiso de clase, aunque también la desesperanza, el vicio y la angustia. El caso es que esa multitud aparecía a la vista de los lectores y críticos de la mano de escritores *amateurs*, autodidactas muy a menudo, que se formaron al fragor de las luces y sombras que arrojaba el primer cuarto de siglo. La multitud aparecía por fin provista de voz, no sólo para denunciar que El Pueblo que los profesionales de la escritura habían blandido en sus páginas y que los políticos habían enarbolado en sus discursos, constituía una representación carente de alma, carne, sangre y sudor, sino para mostrar que dicha representación abstracta era el reverso de la violencia que el estado ejercía contra las clases bajas para inocular sus efectos sobre el curso de la nación hacia el progreso social y económico.

A partir del trabajo de estos escritores encontraba lugar la ficción de un *pueblo en formación* que resistía a los datos objetivos de los saberes oficiales transmitiendo los afectos de los desheredados del progreso y los parias de la ciudad. Durante mucho tiempo, casos como el de Nicomedes Guzmán en Chile y el de Roberto Arlt en Argentina, serán reivindicados por la crítica literaria por el *contenido* de sus novelas, por su escritura testimonial, pero esquivaban otorgarles el estatuto de verdaderos literatos, siendo constantemente menospreciados por sus problemas de *forma* o directamente por no ser capaces

de alcanzar una épica con verdadero valor estético.<sup>2</sup>

Frente a esta opinión,<sup>3</sup> propongo discutir en qué medida ambos escritores se distancian paralelamente del realismo naturalista que modela el canon de la literatura nacional y del realismo socialista que opera como contra-canon para criticar el estado burgués, creando su propia expresión estética minoritaria.<sup>4</sup> Concretamente, intentaré mostrar que estos autores, en la construcción de un realismo que integra aspectos de las vanguardias artísticas, producen una serie de desplazamientos e innovaciones estilísticas: ante el naturalismo acartonado, recogiendo algunos aspectos de la literatura proletaria, violentan el mutismo de la literatura frente a la explotación y marginación forzada que sufre el bajo pueblo; pero ante la estrechez del canon realista revolucionario, intentan hacer hablar a *todas* las minorías, no solo la del mundo obrero. Este recorrido, en su parte final, me permitirá interrogar la operación que realizan

<sup>2</sup> Para el crítico Raúl Silva Castro, las novelas de Guzmán fueron “escritas con cierto desaliño buscado, y además, con abundancia tal vez excesiva de términos obscenos que nada añaden a la fuerza expresiva de las evocaciones propiamente novelescas” (Silva Castro, Raúl, *Historia crítica de la novela chilena (1843-1956)*, Ediciones cultura hispánica, Madrid, 1960. p. 390). En el caso de Arlt, él mismo alude a las críticas recibidas: “Se dice de mí que escribo mal. Es posible. De cualquier manera, no tendría dificultad en citar a numerosa gente que escribe bien y a quienes únicamente leen correctos miembros de sus familias [...] Para hacer estilo son necesarias comodidades, rentas, vida holgada. Pero, por lo general, la gente que disfruta de tales beneficios se evita siempre la molestia de la literatura. O la encara como un excelente procedimiento para singularizarse en los salones de sociedad” (Arlt, Roberto, “Palabras del autor”, en *Los lanzallamas*, Buenos Aires, Losada, p. 9).

<sup>3</sup> Cf. Guerra, Lucía, *Ciudad, género e imaginarios urbanos en la narrativa Latinoamericana*, Cuarto Propio, Santiago, 2012. La autora desarrolla detenidamente las relaciones de Arlt y Guzmán con el canon literario y la crítica de la época, junto con ahondar en la dimensión creativa de ambos en cuanto autodidactas.

<sup>4</sup> Para establecer la cercanía de Guzmán y Arlt, pese a sus marcadas diferencias, basten estas las líneas marcadas por las imágenes pugilísticas: “El futuro es nuestro, por prepotencia de trabajo. Crearemos nuestra literatura, no conversando continuamente de literatura, sino escribiendo en orgullosa soledad libros que encierran la violencia de un «cross» a la mandíbula. Sí, un libro tras otro, y «que los eunucos bufen»” (Arlt, Roberto, “Palabras del autor”, en *Los lanzallamas, op. cit.*, p. 11). “La novela de Guzmán golpea de frente, recto, como un púgil sabio y diestro. El cazador de delectaciones meramente estéticas saldrá defraudado de ella, y el retórico, y el crítico, y el mojigato, y el sacristán, y el burgués perfumado y engominado—todos estos especímenes de una cultura que agoniza. Nicomedes ha acometido la labor desde una posición donde hay mucho que perder, pero donde, también, el escritor se siente rodeado por la viril camaradería de los que, como él, han sabido despreciar la impunidad y quemar las naves. Confeccionada con la materia prima de la sinceridad y la observación directa, clínica, implacable, mordaz, «Los hombres oscuros» se une al grupo de las novelas genuinamente chilenas que han visto la luz bajo la general indiferencia del público” (Danke, Jacobo, “Nicomedes Guzmán. Escritor del pueblo”, en Guzmán, Nicomedes, *Los hombres Oscuros*, Santiago, Yunque, 1939, p. 10).

Deleuze y Guattari con su concepto de literatura menor, comprendiéndola como una desterritorialización del realismo social, para volver a echar luces sobre la peculiaridad de la “literatura menor” en América Latina en la primera mitad del siglo XX.

### 1.- Nicomedes Guzmán: resistir al naturalismo de estado.

El escritor chileno Nicomedes Guzmán (1914-1964) es un escritor autodidacta oriundo del popular barrio Mapocho de Santiago, barrio poblado por numerosos conventillos que resplandecían ambiguamente como signos de la degradación social y como espacios de solidaridad y vida colectiva más allá de la familia burguesa. Como muchos autodidactas de la época, Guzmán se forma en las letras leyendo las novelas por entrega (folletín) junto con Tolstói, London, Stendhal o Zola, formación que complementa con la lectura de la novela criollista y la lectura de la poesía de vanguardia que circula en revistas de la época. Esta precaria formación intelectual es la única a la que puede optar un sujeto como tantos otros obligado a abandonar la educación formal a los doce años para aprender los más variados oficios en el mundo obrero.<sup>5</sup>

No es de sorprender que, producto de su ecléctica formación, Guzmán haya desarrollado una narrativa que serpentea entre distintas corrientes y estilos literarios; tampoco que haya podido reunir bandos que parecen irreconciliables a los ojos de cualquier intelectual bien formado. Intentando exponer el abandono de las masas en los suburbios de la ciudad y el surgimiento de formas de cooperación y afectos que empujan a transformar el presente, articula en un mismo plano la crudeza del realismo con la ensoñación poética de la vanguardia para ponerlas al servicio de la creación de nuevas formas de vida. Como resultado de este cruce se disponen, una a una, imágenes que conjugan un aspecto documental, retrato de las condiciones en que viven y

<sup>5</sup> Como lo indica Fernando Santiván en el texto recogido en el prólogo al libro de cuentos *El pan bajo la bota*: “Guzmán trabaja desde muy pequeño. Fue acarreador de cajas en una fábrica de artículos de cartón, ayudante de chofer, mandadero, ayudante de tipógrafo y de encuadernador, hasta que pasó a ocupar el más humilde puesto en una modesta oficina de corretaje de propiedades. «Aquí asevera el autor- comienza mi formación intelectual» (Santiván, Fernando, “Algunas palabras sobre Nicomedes Guzmán” en Guzmán, Nicomedes, *El pan bajo la bota*, Santiago, Zig-Zag, 1963, p. 9).

mueren estos seres anónimos, con un barroquismo que amplifica y multiplica en detalle la belleza de los pequeños gestos cotidianos y la generosidad de los que nada poseen.

Para decirlo con los conceptos de Deleuze, Nicomedes Guzmán conjuga el aspecto crítico de la literatura realista socialista, que denuncia la explotación y el abandono de los pobladores de los arrabales capitalinos, con un aspecto clínico a través del cual se aprecia la emergencia de nuevas formas de conciencia, afectividad y vida colectiva en los conventillos de Santiago. Todo eso a partir de un lenguaje sobrio en ocasiones o cargado de imágenes, exuberante y barroco en otros casos, que puede ensamblar recortes de prensa con versos y canciones populares, letras de tangos y cuecas o volverse minimalista echando mano a frases telegráficas, que evitan explotar la miseria con fines sensacionalistas al modo en que lo hizo regularmente el naturalismo.

En *Los hombres oscuros* (1939) y *La sangre y la esperanza* (1943), sus dos primeras novelas, el escritor narra la vida del arrabal forjando nuevos canales de expresión que permiten visibilizar y dar voz a mujeres<sup>6</sup> y desplazados de todo tipo que viven en la miseria.<sup>7</sup> En ambas novelas se delinean las impresiones, afectos y trayectorias de la multitud que habita el conventillo, toda vez que el escritor afirma la necesidad de retratar los movimientos que dan vida a ese espacio constantemente escamoteado por los criollistas que prefieren comúnmente pintar el paisaje idealizado de la hacienda campesina, donde aparece el hombre como señor de la naturaleza. En efecto, en su acercamiento al espacio marginal del conventillo se agolpan en un mismo cuadro las angustias y esperanzas de sus habitantes, los personajes amables y abominables, los horrores y alegrías, la herida sangrante que separa a los ciudadanos de bien del resto de la masa infame, así como la fuerza cósmica que los reúne a todos en un mismo canto. Todo ello envuelto por la atmósfera de la música, el ruido, los aromas y el hedor que emana del conventillo.

<sup>6</sup> Cf. Cristi, Ana, “La insistencia de los cuerpos: el signo mujer proletaria en la narrativa de Nicomedes Guzmán”, en *Literatura y Lingüística*, N°41, 2020, pp. 37-58.

<sup>7</sup> Cf. Landaeta, Patricio y Cristi, Ana, “Multitud, vida y escritura en Nicomedes Guzmán. Apuntes desde Gilles Deleuze y Félix Guattari”, en *Hybris Revista de Filosofía. Dossier: Pensar en Chile 1973-1990*, vol. 10, 2019, pp. 73-92.

Tal como si se tratase de registrar hasta los más ínfimos detalles de la atmósfera marginal del arrabal, o de grabar la memoria de esas vidas precarizadas y del territorio que ocupan, el escritor -a través del discurso indirecto libre- instala una perspectiva que confronta lo que *se ve* y lo que *se dice* y, así, lo que *se sabe* del pueblo y de lo popular en la literatura y en saberes como la historia. Para romper con la naturalización de la miseria, confrontando la mirada que determina lo visible y lo decible, las novelas de Guzmán dan lugar a una enunciación colectiva que busca hacer hablar las voces y cuerpos silenciados.<sup>8</sup> En *La sangre y la Esperanza* y en *Los hombres oscuros*, el discurso indirecto libre evita hablar *en nombre de nadie*:

Todos los negocios, cuartos y conventillos se vaciaban de chiquillos, mujeres desgreñadas y tarros repletos de desperdicios. Había gritos. Insultos. Puyas. Un muchachón tiraba un agarrón a las nalgas prietas de una niña crecida, con bellas protuberancias erguidas de frío en el pecho. El aire apestaba a podredumbre, a pobreza. La miseria parecía celebrar su dieciocho enarbolando en los cuerpos sus pabellones de harapos.<sup>9</sup>

Sombras de hombres que se derrumban. Harapos ensangrentados. Tierra que chupa la vida de los proletarios caídos en la sangre que los cuerpos fluyen. Sobre la ciudad se cierne un viento de inquietud. Se desparrama un hálito de rebelión.<sup>10</sup>

El escritor es hablado por *otros*. En ambas novelas hablan los personajes que apenas alguien observa transitar o morir en las fauces del conventillo, pero también hablan las aguas estancadas, la lluvia y las nubes o la brizna de sol de invierno y la sangre coagulada que absorbe la tierra; habla a su vez el aroma de la comida casera o el hedor de las aguas servidas, el viento y el frío que atraviesa los cuerpos de los miserables en invierno o el calor que los derrite en verano; hablan las calles y los ruidos del tranvía, y el barrio que se queja como un perro abandonado por su amo. Todo un coro polifónico compuesto por materialidades de distinta índole, humanas y no-humanas, espacios, objetos,

<sup>8</sup> Cf. Landaeta, Patricio, "Para un «pueblo que falta»: presentación de Nicomedes Guzmán a partir del vitalismo de Gilles Deleuze y Félix Guattari", en *Anales de Literatura Chilena*, año 21, n° 33, junio 2020, pp. 221-238.

<sup>9</sup> Guzmán, Nicomedes, *La sangre y la esperanza*, Santiago, Orbe, 1943, p. 144.

<sup>10</sup> Guzmán, Nicomedes, *Los hombres oscuros*, Santiago, Yunque, 1939, p. 111.

bloques de sensación, afectos, atmósferas.<sup>11</sup>

En ese proceso es que la literatura de Guzmán deviene acto de resistencia: en primer lugar, resiste al valor supuesto de la historia en el naturalismo, concentrado en la representación y captura objetiva de los hechos. Brevemente, a diferencia del naturalismo que a partir de su vocación científica busca ajustar su descripción de la miseria a una supuesta objetividad de lo inmediato, el montaje dispar del tiempo vivido en Guzmán denuncia y confronta la tiranía de lo visible, y, en esa medida resiste a la *positivación* de los acontecimientos, estrategia que le permite hacer patente la grieta de lo social, manifiesta pero invisible. En tanto fabulación de la experiencia vivida, en segundo lugar, resiste a la autoridad del testimonio de un yo biográfico; y en tanto retrato de la *falta* del pueblo, resiste a la identidad de lo popular en la pretendida representación objetiva del canon en las letras nacionales. Por último, su trabajo resiste al lugar privilegiado de los individuos aislados en la novela burguesa, para poner en escena un colectivo, una multitud de voces entrecruzadas con sensaciones e imágenes de un mundo invisible a los ojos.

## 2.- Roberto Arlt: la potencia del fracaso

Roberto Arlt (1900-1942) es también un autodidacta que conoce en carne propia las miserias que trae aparejado el progreso y el crecimiento exponencial de Buenos Aires en las primeras décadas del siglo XX. En una de sus biografías, Arlt sostiene: "me he hecho solo. Mis valores intelectuales son relativos, porque no tuve tiempo de formarme. Tuve que trabajar y en consecuencia soy un improvisado o advenedizo en la literatura".<sup>12</sup> En una línea semejante a Guzmán se ve confluir en su narrativa, influencias diversas como el folletín, los escritores rusos, los saberes marginales, los saberes técnicos y el ocultismo.<sup>13</sup> Lo que sorprende en cada una de sus novelas es una cierta violencia y

<sup>11</sup> Cf. Moscoso-Flores, Pedro; Viu, Antonia (eds.), *Lenguajes y Materialidades. Trayectorias cruzadas*, Santiago, Ril Editores, 2020.

<sup>12</sup> Saitta, Sylvia, "Roberto Arlt en sus biografías" en *Iberoamericana*, V. 13, N 52, 2013, p. 131.

<sup>13</sup> Cf. Sarlo, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920-1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 51-52.

extrañeza, no sólo en las imágenes que circulan sino en la materialidad de su escritura. A este respecto pueden recogerse las palabras de Piglia:

Hay un extraño desvío en el lenguaje de Arlt, una relación de distancia con y de extrañeza con la lengua materna, que es siempre la marca de todo gran escritor. En ese sentido nadie es menos argentino que Arlt (nadie más contrario a la “tradición argentina”): el que escribe es un extranjero, un recién llegado que se orienta con dificultad en el vértigo de una ciudad desconocida. Paradójicamente, la realidad se ha ido acercando cada vez más a la visión excéntrica de Roberto Arlt. Su obra puede leerse como una profecía: más que reflejar la realidad, sus libros han terminado por cifrar su forma futura.<sup>14</sup>

Para hacerse lugar en la cultura hegemónica, según Lucía Guerra, escritores como Arlt y Guzmán establecen puentes de distinto tipo entre alta y baja cultura, prevaleciendo una suerte de *collage* de saberes y prácticas dispares que atentan contra el buen gusto y estilo establecido en y por las letras nacionales. Pues a diferencia de la educación formal que reciben los escritores de las clases medias altas para reforzar la estructura social y simbólica presente, el autodidactismo en el que se forman *los de abajo*, obligados a combinar la lectura y el trabajo desde la infancia, aparece como un arma decididamente crítica e innovadora, nunca del todo validada por la crítica y los escritores del canon.<sup>15</sup> En el caso de Arlt es clarísimo el atentado contra el buen pensar (método) y el buen decir (lenguaje), un desenfado frente a las convenciones lingüísticas de todo tipo, sintácticas, gramaticales, etc., que se conjuga con un delirio científico, teológico, ocultista y técnico a partir del cual la máquina literaria se conecta con la máquina cósmica.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Piglia, Ricardo, *Formas Breves*, Buenos Aires, Debolsillo, 2016, p. 38.

<sup>15</sup> Cf. Guerra, Lucía, *Ciudad, género e imaginarios urbanos en la narrativa Latinoamericana*, op. cit., p. 111.

<sup>16</sup> El oficio de escritor para Arlt guarda directa relación con un delirar los códigos, pero también con una suerte de flujo ininterrumpido que hace proliferar conexiones diversas. Tal como señala Goloboff: “Ser escritor significa para Arlt decirlo todo, no ocultar nada, perder «el respeto de la literatura» en temas y en lenguaje, es decir, hacer entrar en ella no sólo las anécdotas y los personajes que cierta literatura argentina hasta entonces se negaba, los pensamientos más insólitos y más descabellados, sino también, forzándola, las formas no académicas: las frases aisladas, las oraciones principales desfiguradas por el abuso y el desorden de sus complementos, la utilización excesiva de gerundios para evitar el empleo de oraciones independientes, la eliminación en ellos o en los participios pasados de las formas compuestas, la omisión o la equivocación de los artículos, el olvido de los pronombres relativos, y todo ello por el afán de ser directo, de ser breve y rápido, de acortar el mensaje, de «dejar los circunloquios»” (Goloboff, Mario, *Roberto Arlt: La Máquina Literaria*, *Revista de Literaturas Modernas*, nº32, 2002, p. 111).

El montaje de saberes y prácticas dispares en Arlt actúa como un arma que dispara en dos direcciones: dispara contra la desigualdad social o reparto desigual de la riqueza, que es visible al recorrer Buenos Aires desde la periferia al centro; y dispara contra la ciencia, el arte y la cultura que hacen posible y refuerzan ese reparto social y territorial. Tal es la razón de la entrega del escritor y sus personajes a los saberes no científicos (o ciencia menor) y al anarquismo (que rompe con la configuración actual de *este mundo*), o incluso de su predilección por las figuras del mundo del hampa y la locura (destacando siempre el valor de lo a-funcional). En efecto, el mundo de Arlt no busca escapar o evadir la realidad, sino abortar o minar desde dentro la *vida puerca*.<sup>17</sup>

En *Los siete locos*, el Astrólogo afirma:

Lo que yo pretendo hacer es un bloque *donde se consoliden todas las posibles esperanzas humanas*. Mi plan es dirigirnos a los jóvenes bolcheviques, estudiantes y proletarios inteligentes. Además acogeremos a los que tienen un plan para reformar el universo, a los empleados que aspiran a ser millonarios, a los inventores fallidos, a los cesantes de cualquier cosa, a los que acaban de sufrir un proceso y quedan en las calle sin saber dónde mirar.<sup>18</sup>

Para Beatriz Sarlo es importante destacar que Arlt apela al saber de los que carecen de saber<sup>19</sup> aludiendo a la fragmentación de los posibles sujetos revolucionarios que desafían toda fidelidad al sistema de valores imperantes en el capitalismo. Podría irse todavía más allá. Lo fundamental pareciera ser minar la reproducción de la vida en las condiciones actuales de existencia, pasando por el diagnóstico de los síntomas que hablan del agotamiento de las formas de vida en curso con una suerte de visión apocalíptica inmanente que anuncian la irrupción del devenir en el presente, donde fulgura un campo de posibles precisamente a partir de quienes han fallado para este sistema. En efecto, Arlt crea una máquina revolucionaria a partir de la conexión de la máquina literaria con distintas máquinas, unas propias de la era capitalista y otras arcaicas: máquinas técnicas, máquinas científicas, máquinas eróticas,

<sup>17</sup> Título originalmente concebido por Arlt para el libro que se publicó con el título de *El juguete rabioso* en 1926.

<sup>18</sup> Arlt, Roberto, *Los siete locos*, Buenos Aires, Losada, 2009, p. 55 (cursiva añadida).

<sup>19</sup> Sarlo, Beatriz, *Una modernidad periférica*, op. cit., p. 55.

máquinas alquímicas, mágicas, cinematográficas, etc. Tal empeño es el que permite al escritor alcanzar una potencia *otra* a nivel de la composición o ensamble de flujos desterritorializados frente a la amenaza que cierne sobre el presente. El escritor actúa como un *bricoleur* en una zona reservada para especialistas (del arte, de la ciencia, de la política, etc.), no por amor al saber o mero deseo de conocimiento, sino desesperado, intentando conjurar una asfixia reinante que se expande:

Ya no tengo ni encuentro palabras con que pedir misericordia [...]. Baldía y fea como una rodilla es mi alma [...]. Busco un poema que no encuentro, un poema de un cuerpo a quien la desesperación pobló súbitamente en su carne, de mil bocas grandiosas, de dos mil labios gritadores [...]. A mis oídos llegan voces distantes, resplandores pirotécnicos, pero yo estoy aquí solo, agarrado por mi tierra de miseria como con nueve perros.<sup>20</sup>

El resultado es que el autor de *Los siete locos* apela y se confunde con un sinfín de personajes que intentan reensamblar el mundo esquizofrénicamente, *de otro modo* y en ese intento, especie de salto al vacío, caen y vuelven a levantarse. Esto se advierte en la pregunta que Elgueta lanza a Erdosain: “¿Quiénes van a hacer la revolución social, sino los estafadores, los desdichados, los asesinos, los fraudulentos, toda la canalla que sufre abajo sin esperanza alguna? ¿O te crees que la revolución la van a hacer los cagatintas y los tenderos?”<sup>21</sup> El inventor fracasado, el alquimista, el loco o el criminal no viven para el éxito, sino para inventar otros procesos, otros caminos que contravienen el método. En una palabra, en Arlt, no se trata de reformar la sociedad, de conocerla y potenciarla, sino de hacer patente sus grietas, en todos los niveles y, así, *maquinarla* de otro modo.

### 3.- Derivas a partir de Marx

¿En qué sentido la narrativa de una izquierda no ortodoxa como la de Nicomedes Guzmán y Roberto Arlt resuena con el concepto de literatura menor de Deleuze y Guattari? La política para Deleuze es una cuestión de percepción y ser de izquierda en ese marco no está relacionado estrictamente con el nivel molar de la militancia en un partido o del estado. Por esto, ser de izquierda, según declara en *El Abecedario*, tiene dos facetas: consiste en percibir el mundo desde lo más lejano a lo familiar y cercano, mientras que ser de derecha es comenzar por el yo y lo familiar poniendo el mundo en segundo plano; junto con ello, ser de izquierda es dejarse arrastrar por el devenir minoritario, ya que en sus palabras “la izquierda es el conjunto de los procesos de devenires minoritarios”.<sup>22</sup>

Esta percepción *inmediatamente* política o minoritaria resulta inseparable del ejercicio filosófico, o al menos de la idea filosofía que Deleuze y Guattari elaboran a lo largo de su trabajo: “la filosofía está llamada siempre por una raza eminentemente bastarda, nunca por una raza pura”.<sup>23</sup> Igualmente, aquella percepción guarda estrecha relación con el concepto de pueblo que falta: “El arte y la filosofía se unen en este punto, la constitución de una tierra y de un pueblo que faltan, en tanto que correlato de la creación”.<sup>24</sup> En el caso del arte y la literatura, dejarse arrastrar por los devenires minoritarios implica todo un trabajo de ruptura con las representaciones que anidan en el lenguaje, instrumento privilegiado de la reproducción de formas de dominación, y en último término con el sujeto para poder alcanzar los afectos de un devenir no humano del hombre.<sup>25</sup> Por ello, si fuese necesario identificar una impronta, un sello que caracterizaría esta convicción de lo que implica ser de izquierda más allá de una posición ideológica, esta residiría en la concepción de la literatura menor, en tanto trabajo de tartamudeo en la propia lengua, de conexión inme-

<sup>20</sup> Arlt, Roberto, *El juguete rabioso*, op. cit., p. 91.

<sup>21</sup> Arlt, Roberto, *Los siete locos*, op. cit., p. 37.

<sup>22</sup> Deleuze, Gilles, “G de «izquierda» [*gauche*]” *L'Abécédinaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet*, Boutang, Pierre-André, Montparnasse, París, 1988.

<sup>23</sup> Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. por Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 111.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>25</sup> *Cf. Ibid.*, p. 170.

diatamente política con el mundo y de ruptura con la enunciación individual presente en la literatura de maestros.<sup>26</sup>

El concepto de literatura menor puede ser comprendido como un ejercicio de reformulación del realismo socialista, hipótesis que no podré sino limitarme aquí a enunciar. En breves términos, la literatura menor pareciera enfrentarse a uno de los principales presupuestos del realismo socialista: la existencia de un sujeto revolucionario por antonomasia, el proletariado, para poner en su lugar el devenir minoritario del mundo (y del escritor). Sin embargo, podría afirmarse que la literatura menor no rompería sino solo derivaría a partir de la filosofía de Marx. Esta deriva que une estrechamente los caminos de la filosofía y el arte posee tres facetas y es planteada por Deleuze como un programa. En primer lugar, una sociedad no se conoce por sus contradicciones sino por sus líneas de fuga, por tanto, no se trata de agudizar las contradicciones de una sociedad a nivel molar, sino de hacer visibles las rupturas constantes que se producen a nivel molecular; en segundo lugar, no es el conflicto de clase o la toma de conciencia lo que conduce a la liberación o ruptura con la axiomática capitalista,<sup>27</sup> sino *hacerse sensible* a los devenires minoritarios que socavan las estratificaciones de clases y la axiomática capitalista; en tercer lugar, en vez de concebir unas clases en contradicción permanente *en* la historia, advertir la emergencia de un devenir revolucionario que fisura y resiste al presente. Por último, contra la revolución que aguarda unas condiciones determinadas que la harán posible, se afirma la potencia del devenir revolucionario como línea de fuga que constituye lo social. En otras palabras, el elemento disruptivo de la sociedad estratificada se hace visible en las minorías, ya que estas constituyen el síntoma del agotamiento de *este* mundo y la apertura de un campo de posibles. De esta manera el concepto de minoría no define una estética, sino una política del arte. En efecto, este concepto pone en tensión el realismo socialista sin limitarse a la crítica. En lugar de criticar,

la literatura menor violenta o minoriza<sup>28</sup> el canon revolucionario, acción necesaria para poner en lugar del Pueblo el devenir minoritario del mundo y del propio escritor, su vinculación a una multitud desagregada que hace patente que el pueblo *siempre* falta. En lugar de la crítica y la denuncia puesta en juego por un escritor comprometido que busca romper con las condiciones actuales de dominación capitalista hablando en nombre de los que no tienen voz, hacer patente las grietas de toda sociedad, hacer hablar y amplificar las voces de la multitud. En lugar de buscar representar objetivamente la miseria del mundo, tartamudear en la propia lengua y conectar la máquina literaria con otras máquinas, haciendo proliferar las luchas minoritarias que resisten al presente.

<sup>26</sup> Cf. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *Kafka. Por una literatura menor*, op. cit., p. 43.

<sup>27</sup> Cf. Deleuze, Gilles, *Conversaciones. 1972-1990*, trad. por José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, p. 270.

<sup>28</sup> El concepto de “minoración” no puede desligarse del concepto de literatura menor, pues en alguna medida se ensambla con él: “¿cómo minorar» [...], cómo imponer un tratamiento menor o de minoración, para liberar devenires contra la Historia, vidas contra la cultura, pensamientos contra la doctrina, gracias o desgracias contra el dogma?” (Deleuze, Gilles; Bene, Carmelo, *Superposiciones*, trad. Jacques Algasi, Buenos Aires, Artes del Sur, 2003, p. 97). Muy brevemente, la operación de sustracción, amputación o neutralización de los elementos de poder muestra que lo minoritario, condición revolucionaria de toda creación artística, puede ser comprendido como contra-poder solamente si por tal se entiende un agenciamiento de deseo, línea de fuga que se hurta a los patrones dominantes: “no se podría ya decir que el arte tiene un poder, que es todavía un poder. Porque, al erigir una forma de conciencia minoritaria, se dirigiría a potencias de devenir, que son de otro dominio que el poder y la representación-patrón” (*ibid.*, p. 125).

## EN EL FIN DEL MUNDO<sup>1</sup>

DOROTHEA OLKOWSKI

UNIVERSITY OF COLORADO – COLORADO SPRINGS

### En el fin del mundo

Esto es lo que sucedió. Fanny Deleuze tradujo un texto de D. H. Lawrence al francés, un texto escrito mientras Lawrence moría, un texto llamado *Apocalipsis*, un comentario acerca del Libro de las Revelaciones bíblico. Gilles Deleuze escribió una introducción para esta traducción, un libro acerca del fin del mundo, un libro acerca qué es estar en el fin del mundo, un acontecimiento que, partiendo del finalismo del Apocalipsis judeocristiano, Lawrence y Deleuze transformaron en “el libro de cada uno de los que se creen supervivientes. Es el libro de los zombis”.<sup>2</sup> Surgen casi inmediatamente dos preguntas. Primero, ¿por qué Deleuze, pensador renegado por excelencia, estaría inclinado a interesarse en este tema? Aun teniendo en cuenta la influencia nietzscheana en la crítica de Lawrence, ¿cómo esto podría ser relevante para la filosofía de Deleuze? Y, segundo, ¿cómo un texto acerca de un libro que se ha caracterizado como un libro sobre zombis –los muertos vivos o los vivos tomados por muertos– sería relevante para una colección de ensayos de académicos que se consideran a sí mismos como situados en el fin del mundo? ¿Es apropiado o correcto abordar la temática del fin del mundo apocalíptico con el objetivo de hacer comprensible el punto de vista de un mundo tan geográficamente distante de aquel centro intelectual parisino de Deleuze y de sus adherentes más centralmente ubicados, teniendo en cuenta que los acadé-

<sup>1</sup> Traducido por Sebastián Amarilla.

<sup>2</sup> Deleuze, Gilles, “Nietzsche y San Pablo, Lawrence y Juan de Patmos”, en Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, trad. T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 56.

micos que han creado este libro<sup>3</sup> consideran que sus voces provienen –como la de Lawrence– del fin del mundo?

Lawrence nació en Inglaterra, pero la halló hostil para con su visión anti-guerra, por lo que se fue lo más pronto posible después de la Primera Guerra Mundial, errando nomádicamente durante muchos años, sobre todo en Europa, el sudoeste de Estados Unidos y América central. Nunca visitó Sudamérica, pero pasó parte de 1922 y 1923 en Taos, Nuevo México, y Chapala, México, donde comenzó una de sus últimas novelas, *La serpiente emplumada*, y se marchó, según parece, a causa de la revolución irresuelta. Regresó a Oaxaca, México en el otoño de 1924, donde probablemente terminó su libro.<sup>4</sup> En México, Lawrence parece haber preferido vivir alejado de las ciudades, rodeado de árboles, escribiendo al aire libre, recostado contra un árbol, descalzo, en pantalón y camisa, en la proximidad de la actividad de los lugareños.<sup>5</sup> *Apocalipsis* fue escrito –luego de sus estancias en México– en Francia, durante 1929-30, justo antes de su muerte. Hasta donde sabemos, Deleuze nunca visitó ninguno de estos lugares fuera de Francia, y rara vez salió de París, pero, al igual que Lawrence, padeció de tuberculosis desde muy joven y terminó sucumbiendo por una enfermedad pulmonar que lo llevó al suicidio.

Sin duda, la vida nómada de D. H. Lawrence fue atractiva para Deleuze, quien se sintió igualmente atraído por T. E. Lawrence, y acerca de él, escribe: “Hay en Lawrence un desierto íntimo que le empuja a los desiertos de Arabia, con los árabes, que coincide en muchos puntos con sus percepciones y concepciones”, y más adelante: “Lawrence habla árabe, se viste y vive como un árabe, incluso bajo tortura grita en árabe, pero no imita a los árabes”.<sup>6</sup> Como D. H., T. E. Lawrence abandona, incluso traiciona a Inglaterra, y traiciona a los

<sup>3</sup> [N. del T.: al hablar de “los académicos que han creado este libro”, la autora se refiere a los integrantes del grupo “Deleuze: ontología práctica” que publicaron junto con ella en el volumen: Olkowski, Dorothea, y Ferreyra, Julián (eds.), *Deleuze at the End of the World. Latin American Perspectives*, Londres/Lanham, Rowman & Littlefield, 2020. Este texto, que traducimos parcialmente aquí al español, constituye la introducción a dicho libro.]

<sup>4</sup> Para una referencia biográfica acerca de estos años, cf. Burton, Tony, “D. H. Lawrence found inspiration in 1923 at Lake Chapala”, en *Lake Chapala Artists* [blog en línea], entrada del 07/12/2015 (URL: <https://lakechapalaartists.com/?p=297>, consultado el 14/06/2021).

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Deleuze, Gilles, “La vergüenza y la gloria: T. E. Lawrence”, en *Crítica y clínica*, op. cit., p. 163.

árabes, convirtiéndose en un hombre verdaderamente peligroso porque, lejos de ser un hombre de acción, se declara, como Deleuze, un hombre de Ideas, el teórico de la guerra de guerrillas.<sup>7</sup> Y al igual que Deleuze, ambos sufrieron corporalmente, tuberculosis para uno y tortura y violación para el otro.

Centrándose en D. H. Lawrence, Deleuze revela dos concepciones del fin del mundo, una descrita como la de los “pensadores modernos”, hambrientos de poder, de sangre y de destrucción, y otra, la de la mente aristocrática, la del vagabundo nómada, la del amante. Ambas se encuentran en el libro escrito por Lawrence, originalmente destinado a ser una introducción a un libro de Frederick Carter sobre el dragón del Apocalipsis. Esta introducción –de 25.000 palabras– se convirtió finalmente en el propio libro de Lawrence, no motivado por el fervor religioso, ni aun por la empresa académica, sino un libro escrito por razones muy diferentes.

A quién le importa explicar el Apocalipsis, ya sea alegórica o astrológica o históricamente o de cualquier otra manera. Lo único que importa es la pista que nos dan las figuras simbólicas, y su movimiento dramático [...] Si esto nos lleva a liberar la imaginación en una especie de mundo nuevo, entonces demos las gracias.<sup>8</sup>

Para Lawrence “[un] libro sólo vive mientras tiene poder para conmovernos y para conmovernos de manera *diferente*; siempre que lo encontremos *diferente* cada vez que lo leamos”, y así concluye que, dada su piadosa educación infantil, conoce la Biblia y la conoce con “una fijeza casi nauseabunda” debido a la manera en que se le echó constantemente encima.<sup>9</sup> Pero vuelve a ella en un estado de creciente malestar, no porque la conozca, sino para leerla de otra manera.

Lo que podemos extraer del relato de Lawrence sobre el fin del mundo parece surgir, no de la furia apocalíptica bíblica de su autor, Juan de Patmos,

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 164.

<sup>8</sup> D. H. Lawrence, “Introduction to *The Dragon of the Apocalypse* by Frederick Carter”, en D. H. Lawrence, *Apocalypse and the Writings on Revelation. The Definitive Cambridge Edition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 50. [N. del T.: las traducciones son nuestras, tanto de esta, como de las demás obras citadas en idioma inglés.]

<sup>9</sup> D. H. Lawrence, *Apocalypse*, Nueva York, Viking Press, 1982, p. 1.

ni de la propia y dura educación religiosa de Lawrence, sino de otro lugar, de otro fin del mundo que el que se le impuso de niño. Como adulto, cerca del final de su vida, Lawrence recuerda las imágenes del Apocalipsis como feas, ridículas, pomposas y antinaturales. Es un texto, dice, para los campesinos puritanos escoceses incultos y los primeros cristianos que deseaban denunciar a los reyes, a los gobernantes y a las mujeres que en realidad son diosas pero que son difamadas como putas.<sup>10</sup> Esos lectores le recuerdan al enemigo de Jesús, el fariseo, cuya estricta observancia de la ley le parece moralista e hipócrita, un eco del tono de voz del Apocalipsis bíblico, cuyo autor “tenía, a primera vista, un plan grandioso para eliminar y aniquilar a todos los que no fueran elegidos [...] y para encaramarse él mismo al trono de Dios”.<sup>11</sup> Esta era la religión popular de su infancia, pero, reflexiona, no era una religión sensata. Sus líderes no dispensaban amor, sino “un sentido de poder áspero, salvaje y algo «especial», autorizado desde «arriba»”.<sup>12</sup> El cristianismo de la ternura y el amor invadido por el de la autoglorificación apocalíptica.

Esta división se caracteriza además en términos de naturaleza humana orientada por la oposición de aristocracia y democracia. Jesús, Juan el Apóstol, y Pablo, se encuentran entre los aristócratas que Lawrence considera capaces de la ternura y la generosidad que provienen de una fuerza única —no la ternura y la generosidad democráticas, de la debilidad y la venganza de los que claman por un Apocalipsis—, y no entre aquellos cuya voluntad “borra todo poder, gloria y riqueza mundanos de la faz de la tierra”.<sup>13</sup>

El autor del Apocalipsis también se llama Juan, “pero no puede ser que el mismo hombre escribiera las dos obras, son tan ajenas la una a la otra”; esto porque el Apocalipsis parece ser la obra de una “mente de segunda clase” que dio energía a la idea del Milenio, la “voluntad de poder imperecedera” que “apela a las mentes de segunda clase” y a la naturaleza colectiva del género humano.<sup>14</sup> Dado que la voluntad de poder es la ley de los hombres (aunque la

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 5.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 11.

ley de las mujeres pueda ser diferente), cuando se niega esta voluntad de poder colectiva, su remanente, la *autoridad*, surge en su lugar junto con los ambiciosos funcionarios públicos que la supervisan y al hacerlo abrazan el mal y la llamada de la mediocridad.<sup>15</sup> Es por esta razón que Jesús estaba “solo todo el tiempo”.<sup>16</sup> Este aislamiento, este coraje, esta valentía es lo que Lawrence considera aristocrático y santo, y lo relaciona con el Poder del Cosmos y el Poder del Señor del Inframundo que, como Hermes, guía las almas de los muertos a un más allá que no es el arrasador fuego del infierno.<sup>17</sup>

Para Lawrence, en el Libro de las Revelaciones se ha perdido toda comprensión del cosmos como algo más grande que nosotros, como “el gran orbe de los caldeos”, que eran conocidos por la astronomía, y el dios “Helios”, el dios del sol.<sup>18</sup> Asimismo, la luna “como una gran y fría Artemisa”, es ignorada en nuestra estupidez y en su cólera “nos mira fijamente y nos azota con nerviosos latigazos” (una imagen espectacular).<sup>19</sup> Nosotros, los participantes en lo colectivo, hace tiempo, en la época del Libro de las Revelaciones, perdimos el sentido de nuestro lugar en el cosmos, y del poder del Sol y la Luna, Saturno y Venus sobre nosotros, y ahora, en lugar de simplemente estar solos, estamos solitarios y “tirados desnudos como cerdos en una playa”.<sup>20</sup> No satisfechos con esta estupidez, afirmamos la transformación del Jesús “amoroso”, del hijo del hombre y del salvador, en el Rey de Reyes milenarista, el *Kosmoskrator* que destruye las masas de hombres en un sangriento desenfreno apocalíptico.<sup>21</sup>

Deleuze reconoce los tintes nietzscheanos en la náusea de Lawrence, pero se centra en un aspecto particular del asalto nietzscheano a la llamada moral de los esclavos, tal y como lo lleva a cabo Lawrence. Lo que le llama la atención es la tipología de las personas, los dos Juanes, el que escribió el evangelio de Juan y el que escribió el Apocalipsis, porque sirven de signo para dos tipos

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, p. 13.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 14. Énfasis agregado.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, p. 20.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, 28; y cf. Deleuze, Gilles, “Nietzsche y San Pablo, Lawrence y Juan de Patmos”, *op. cit.*, p. 55.

de fin del mundo. Así que es la distinción entre “dos tipos de hombre, o de dos regiones del alma, de dos conjuntos del todo diferentes”, lo que le lleva a considerar esto.<sup>22</sup> Los evangelios de Juan tratan de la práctica de la espiritualidad y del amor humano, pero los del otro Juan, el del Apocalipsis, tratan de la creencia que llama al terror cósmico y a la muerte, al juicio y al poder sobre los mortales.<sup>23</sup> Todo esto no puede distinguirse de las preocupaciones actuales más urgentes sobre el fin del mundo: económicas, sociales, ecológicas o atómicas, porque tienen que ver con una trayectoria, una forma de vida, un modo preferido de vivir, sobrevivir y juzgar, que es la fuente y el fundamento de nuestro malestar actual. Tiene que ver con el modo de vida aristocrático, es decir, la vida solitaria en el fin del mundo, la vida que rechaza el juego del poder-señor o del amo, la vida nómada diferenciada de la colectiva.

Esta forma de vida es arriesgada y el riesgo de elegirla es que alguien o “algunos” se interpongan y ocupen el papel de poder vacío afirmando servir al alma colectiva, pero como carecen de humildad y nunca han sufrido corporalmente, nunca han vagado de forma nómada, nunca han propuesto o creado la Idea, es más probable que sean temibles y astutos, crueles y terroríficos incluso cuando afirman falsamente ser las verdaderas víctimas o los verdaderos seguidores de algún Poder.<sup>24</sup>

### Otro tipo de pensador

La primera de nuestras preguntas iniciales se responde de forma impactante y áspera cuando Deleuze correlaciona la figura de alguien que asume el rol del poder, disfrazado de cordero pero en piel de león, con el pensador moderno. Lo que el pensador moderno quiere, afirma, es poder, pero un tipo de poder secreto. Para obtener este tipo de poder, el pensador moderno debe destruir otro tipo de poder, el que manifiesta la fuerza, y así procede por medios insidiosos y aparentemente inversos. Ciertamente, “Juan de Patmos odia con toda

<sup>22</sup> *Ibidem.*

<sup>23</sup> *Cf. ibid.*, pp. 55-56.

<sup>24</sup> *Cf. ibid.*, pp. 57-58.

su alma a César o al Imperio Romano [...] [Q]uiere infiltrarse en todas las puertas del poder, desparramar los centros de poder, multiplicarlos por todo el universo”.<sup>25</sup> Este poder del pensador moderno no es un tipo de poder obvio; es más retorcido. Deleuze lo llama poder cosmopolita, sabio del mundo, sofisticado, nunca a la vista como el del Emperador, sino escondido en los recovecos, en los rincones oscuros y en los pliegues del alma colectiva, y que emana de ahí hasta los más lejanos confines del mundo –hasta el fin del mundo. Desde su escondite, es aún más capaz de emprender su tarea de inventar un sistema de juicio que asegure a sus procuradores la última palabra sobre cada pensamiento y cada idea.<sup>26</sup> Empezamos a ver lo que busca Deleuze.

Para los antiguos griegos, la *polis*, la ciudad-estado, se había convertido en la mayor institución del pueblo, que se organizaba en comunidades pequeñas y comparativamente libres, cada una con sus propias leyes y dioses, tanto una comunidad como una forma de vida para los “hombres”, hasta el punto de que el exilio era el mayor castigo para las malas acciones.<sup>27</sup> Por el contrario, la cosmópolis –una idea que los cristianos suelen asociar con el discípulo Pablo– se identifica sobre todo con Roma, que se consideraba a sí misma un equivalente de todo el mundo, pues los romanos gestionaban el mundo como si fuera uno solo, como una cosmópolis.<sup>28</sup> Esto incluía la extensión del derecho romano al servicio del establecimiento de un imperio indiferente a las vicisitudes de sus territorios en aras de su “tradición cosmocrática [...] hecha para resistir el cambio”.<sup>29</sup> Así pues, quien no abraza la cosmópolis, el mundo como si fuera administrado por los romanos, o la Idea sometida al juicio de los que dicen saber, se sitúa en el fin del mundo a la manera de Lawrence, y a la manera del propio Deleuze. Y esto incluye no estar sujeto a la regla de Deleuze tanto como a la de cualquiera.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>26</sup> *Cf. ibidem.*

<sup>27</sup> *Cf. Wolff, Francis*, “Polis”, en Cassin, Barbara (ed.), *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, Princeton, Princeton University Press, 2014, pp. 801-2.

<sup>28</sup> *Cf. Edwards, Catherine*, y Woolf, Greg, “Cosmopolis: Rome as a World City”, en Edwards, Catherine, y Woolf, Greg (eds.), *Rome, The Cosmopolis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 3.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 5-7.

Cuando el emperador Constantino declaró, en el año 312 d. C., que los cristianos y los paganos debían tener libertad para rendir culto como quisieran, y que se les debían devolver los privilegios y la propiedad, fue celebrado por los cristianos como una victoria de su visión del cosmos en tanto lugar de una lucha milenarista entre el bien y el mal.<sup>30</sup> El “Libro de las Revelaciones” fue parte de esta victoria. Para Lawrence, el mayor crimen cometido por estos pensadores fue que utilizaron su libertad para transformar al Jesús del amor, que salva por el poder del amor, en la figura de un “conquistador, todopoderoso, el destructor de espada resplandeciente, destructor de hombres hasta que la muerte alcance los estribos de los caballos”.<sup>31</sup> Para Deleuze, la negación del don de la libertad de pensar sigue ligada a la venganza del pensador moderno, que es para él el débil, que juzga y hace del juicio una facultad autónoma.

Para Deleuze, a pesar de haber conquistado su libertad, los cristianos, a diferencia del pueblo judío que les precedió, no se contentaron con vivir su libertad. Por el contrario, veían su destino permanentemente aplazado. Los cristianos, esos primeros pensadores modernos, liderados por Juan de Patmos, transformaron la espera y el destino en “una programación maniática sin precedentes”, el “espectáculo” que es el Apocalipsis, una “especie de Folies-Bergère, con ciudad celestial y lago de azufre infernal”.<sup>32</sup> La deseada destrucción de las masas es en realidad una máscara para la destrucción de la figura amorosa que prefiere estar sola, es decir, separada de ellas; esta destrucción no es instantánea, y su sustitución por el Poder bajo la apariencia de un juicio se anuncia como una predicción o revelación de lo que está por venir. Al igual que la actual Singularidad tecnológica, que siempre está en camino, este Poder, este juicio, está siempre a punto de llegar, pero nunca del todo delante de nosotros. Como algo que ocupa el tiempo de espera, el Libro del Apocalipsis se convierte en el principal texto interpretativo. Son los siete sellos, las siete trompetas, las siete copas, es la primera resurrección, el milenio, la segunda resurrección y, finalmente, el juicio final, creando el sen-

<sup>30</sup> Cf. Lunn-Rockliffe, Sophie, “Christianity and the Roman Empire” [en línea], en *BBC*, edición del 21/06/2014 (URL: <https://silو.tips/download/christianity-and-the-roman-empire>, consultado el 14/06/2021).

<sup>31</sup> Deleuze, Gilles, “Nietzsche y San Pablo, Lawrence y Juan de Patmos, *op. cit.*, p. 60.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 61.

timiento de auto-glorificación que sólo puede venir a expensas del sufrimiento de los demás, aquellos situados en el fin del mundo que todavía hablan, pero no son escuchados. Hoy en día, ofrecemos la tecnología, los medios sociales, la comunicación y las escuelas de pensamiento cuyas especulaciones sobre la naturaleza de la realidad no son ni demostrables ni indemostrables. La voz del cosmopolita nunca se calla. Pero la trampa es que el cosmopolita, el que espera el juicio final, está esperando el regreso de algo que ya conoce o entiende con certeza, algo, como dice Deleuze, que está claramente planificado o pre-programado hasta el más mínimo detalle y no algo nuevo, algo sorprendente o inesperado.<sup>33</sup>

### ¿Un final?

En su revelador libro, *The Sense of an Ending*, Frank Kermode sitúa el apocalipsis en la intersección o concordancia de un pasado imaginativamente registrado y un futuro imaginativamente predicho, propuesto en nombre de aquellos que se encuentran en medio de estas dos temporalizaciones imaginarias.<sup>34</sup> Sus predicciones, al ser a la vez figurativas y literales, especialmente su “sentido de un final”, confieren poder y autoridad a la idea, así como una resistencia, que si bien nunca puede ser completamente desacreditada, tampoco puede ser confirmada desde este estado intermedio. Y aunque las predicciones apocalípticas suelen ir acompañadas del señalamiento de alguna forma de decadencia creciente, así como de la posibilidad de alguna versión de los terrores que acompañan a la decadencia, esto no significa que nadie vea todo esto con escepticismo, especialmente quienes están en condiciones de comprender lo que se anticipa y su posibilidad en el mundo real.<sup>35</sup>

Lo que aparentemente sostiene a los creyentes –incluso a los más sofisticados y conocedores– es el pensamiento tranquilizador de que todo Fin requiere un período de transición adecuado durante el cual se pueden promulgar los

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, p. 62.

<sup>34</sup> Cf. Kermode, Frank, *The Sense of an Ending*, Nueva York, Oxford University Press, 2000, p. 8.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, pp. 10-11.

acontecimientos portentosos que se avecinan. Esto produce una cierta excitación en los líderes y seguidores, que pueden sentirse libres durante este periodo para comprometerse o predecir comportamientos y acontecimientos que de otro modo habrían dudado en respaldar. “En un mundo al que no le faltan sectas locas, y que quizá no necesite apocalipsis espurios”,<sup>36</sup> Kermode recomienda que consideremos libros dirigidos a este tipo de transiciones, como uno publicado en 1963 cuya cita de profecías se remonta al siglo VIII d. C., cuyo lenguaje refleja el de Shakespeare y Spenser, pero cuyo futuro prometido habría terminado en una guerra atómica y el incendio de París en 1965. Su punto es que la indiferencia a la desconfirmación no detiene ni al más erudito de los arquitectos de la fatalidad, de modo que incluso los más escépticos de entre nosotros podemos dedicarnos “a alguna forma de «misticismo centurial»”, e incluso a “prácticas apocalípticas más extravagantes”<sup>37</sup> en nuestro deseo de descubrir patrones coherentes en los que los finales estén en consonancia con los comienzos. De este modo, el final siempre está cerca y el nihilista habla con fuerza.

Estos patrones son el núcleo de las versiones modernas del milenarismo y sus anticipaciones del apocalipsis junto con la instanciación de alguna crisis cultural o global actual como más interesante y significativa que cualquier otra anterior. Para Kermode, no hay ninguna razón para pensar que la época actual es más terrible y por tanto más privilegiada que cualquier otra. A pesar de no tener más privilegios que cualquier otra época histórica, nuestra época actual destaca en un aspecto, que es su alarmantemente rápido ritmo de cambio tecnológico y de movilidad social, que privilegia los acontecimientos culturales, dotándolos de un aura de crisis con los tintes apocalípticos de una época de transición entre dos grandes periodos de creencias.<sup>38</sup> Y, como muchas otras, es una época repleta de la convicción de que su predicho fin y la transustanciación que lo acompaña son inmanentes e imparables.

Para Lawrence y Deleuze, llenar el tiempo de espera del retorno se convierte en la tarea principal antes del retorno y la revelación finales. Las visiones

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 15-16.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>38</sup> *Cf. ibid.*, pp. 101.

cristianas sustituyen a las profecías vivas del Antiguo Testamento y “la programación [sustituye] al proyecto y a la acción, todo un teatro de fantasías sucede tanto la acción de los profetas como la pasión de Cristo”,<sup>39</sup> todo lo cual expresa el instinto de venganza. Sin embargo, Lawrence, al igual que Nietzsche, estaba fascinado por la imaginería horrible y repugnante del Apocalipsis y encuentra a su autor interesante en su desmesura y presunción, que presuponen un cierto tipo de encanto.<sup>40</sup> Una personalidad carismática capaz de exponer lo que para ellos es “EL LIBRO”, con sus sedimentaciones secretas y estratos paganos en el caso de Juan de Patmos, pero otra cosa para el pensador moderno. El libro capta el “alma colectiva y popular”, blandiendo “la venganza y la autoglorificación” como un minero galés bien leído que suelta el estrato para que lo utilice el “mundo cristiano, mecánico y técnico”.<sup>41</sup> Es la maquinaria de una “organización ya industrializada”, del obrero que “martilla, extiende, comprime y forja su material”.<sup>42</sup>

## El Cosmos

“Lawrence define el cosmos de una manera muy sencilla; es el lugar de los grandes símbolos vitales y de las conexiones vivas, la vida más que personal”,<sup>43</sup> conexiones vivas que se han perdido con lo que él llama la alianza judía del pueblo elegido con Dios y el alma cristiana con Cristo. El mundo pagano nos dio un flujo constante de mitos de la creación, desde la diosa del siglo XII a. C., Eurínome, hasta los titanes y los grandes olímpicos; nos dio la armonía o el equilibrio de los elementos: el caos separado en tierra, aire, fuego y agua, el *apeiron* y los átomos; la destrucción, efecto del exceso, era la principal fuente de injusticia. Deleuze señala que en lugar del cosmos se nos ha prometido

<sup>39</sup> Deleuze, Gilles, “Nietzsche y San Pablo, Lawrence y Juan de Patmos”, *op. cit.*, pp. 62-63. Deleuze señala las fuentes judías, es decir, del Antiguo Testamento, para el dogma cristiano, pero les atribuye operar en la vida, mientras que los videntes cristianos operan en el ámbito de la muerte, el más allá es lo único que importa.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>42</sup> *Ibidem.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 66.

otro tipo de futuro. Un futuro organizado, según Deleuze, por “la planificación militar-industrial del Estado mundial absoluto”,<sup>44</sup> no muy diferente de la Nueva Jerusalén cristiana, el último poder judicial y moral, la ciudad sin necesidad de sol o luna, la ciudad santa descendida del cielo.

Pero debe existir una justicia opuesta a todo juicio porque incluso ahora, frente a este insoportable poder dominante, “los existentes se enfrentan y se subsanan siguiendo unas relaciones *finitas* que sólo constituyen el *curso* del tiempo” y no la infinidad del espacio y del tiempo.<sup>45</sup> Este es el sistema de los afectos y de la vida afectiva, peligrosa y vulnerable.<sup>46</sup> Las tragedias griegas de Esquilo no dudan en enfrentarse a humanos contra humanos. No esperan el juicio de Dios. Sí, los personajes son crueles entre sí. Llevan a cabo actos de una violencia indecible, pero “el sistema de la crueldad enuncia las relaciones finitas del cuerpo existente con unas fuerzas que le afectan” y no juzga la vida en nombre de “valores superiores”,<sup>47</sup> sino como procedente del lugar en el que cada uno de nosotros se encuentra, un lugar particular en el cosmos. Nuestra caída se produce cada vez que sustituimos la exigencia de juzgar y ser juzgados por nuestro lugar en el cosmos, es decir, nuestra vida afectiva. Esta es la situación de Edipo, que prefigura la de nuestro mundo moderno, del que intentamos escapar en sueños, sueños de juicio y castigo, pero nunca de justicia, que es el sueño dionisíaco de escapar del juicio.<sup>48</sup>

El juicio de Dios busca escapar del punto límite, siendo el límite la barrera al infinito. Así, organiza el cuerpo en un organismo como si éste pudiera realmente lograrlo convirtiéndose en una especie de ser semejante a Dios. Según Deleuze, “Lawrence siempre presentará unos cuerpos que son orgánicamente defectuosos o poco atractivos, como el orondo torero jubilado o el general mexicano flaco y untuoso, pero que no por ello están menos atravesados por la intensa vitalidad que desafía a los órganos y desbarata la organización [...]”

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>45</sup> Deleuze, Gilles, “Para acabar de una vez con el juicio”, en *Crítica y clínica*, op. cit., p. 178.

<sup>46</sup> *Cf. ibid.*, pp. 179-180.

<sup>47</sup> *Ibidem.*

<sup>48</sup> *Cf. ibid.*, p. 182.

como la luna se apodera del cuerpo de una mujer”.<sup>49</sup> Este cuerpo-sin-órganos es el poder de afectar y ser afectado y no el poder de juzgar y ser juzgado, que es el poder de constituir jerarquías y estratos que se resisten a la disolución y la confusión.

Así que, al final, ¿cómo puede combatir estos poderes alguien que habita literalmente en el fin del mundo? Lawrence afirma que Jesús prefería estar solo. Deleuze encuentra este aislamiento en Kafka, Artaud y Nietzsche. ¿Con qué fin? Para combatir a sí mismo, el combate más intenso que puede haber. No tiene sentido el combate con el Otro que sólo responde con juicios, sin enfrentarse antes a las fuerzas que atraviesan el cuerpo no organizado, ya sea que las llamemos devenires, o flujos, o citemos a Heráclito: “Es siempre uno y lo mismo en nosotros lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo anciano. Lo primero se transforma en lo segundo, y lo segundo en lo primero”.<sup>50</sup> Es el juicio el que construye una barrera para la aparición de nuevos modos de existencia, nuevas Ideas procedentes del fin del mundo, nuevos tipos de amor y de odio, de acuerdo y de desacuerdo, porque el fin del mundo forma parte del cosmos y el cosmos, nuestro gran símbolo vital, consiste en conexiones vivas, que vibran y se expanden en todas las direcciones.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>50</sup> Heráclito, fragmento 88 (DK22B88), en Hermann y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich, Weidmann, 1985, p. 185. [*N. del T.*: tomamos la traducción española de José Antonio Míguez, en Parménides y Heráclito, *Fragmentos*, Madrid, Orbis, 1983, p. 235]. *Cf.* Deleuze, Gilles, “Para acabar de una vez con el juicio”, p. 185.

<sup>51</sup> *Cf. Ibid.*, p. 188.



## SOBRE LXS AUTORXS

**ANABELLA SCHOENLE** es estudiante de Licenciatura y Profesorado de Filosofía en la FFyL-UBA. Docente de Filosofía en Escuelas Secundarias de la Provincia de Buenos Aires e integrante del Equipo de Investigación del CELS. Fue miembro de distintos proyectos con financiamiento en el marco de su participación en el grupo de Investigación Deleuze: Ontología Práctica. Investigó el concepto de Cuerpo Sin Órganos en vinculación con la Idea deluziana en un proyecto titulado: “De la Idea Social al Cuerpo Sin Órganos: Deleuze y Urondo, un recorrido por el sentido de la paradoja” con Dirección del Dr. Diego Julián Ferreyra en el marco de una Beca CIN. Participa como expositora en Jornadas de Filosofía y Humanidades con trabajos que exploran problemas de Metafísica, Política y Pensamiento Argentino y Latinoamericano.

**BRENT ADKINS** es profesor de filosofía en el Roanoke College, Salem, Virginia, EEUU. Sus intereses principales son la filosofía europea de los siglos XIX y XX, la filosofía moderna y la política. Sus libros más recientes son: *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze* (2007), *True Freedom: Spinoza's Practical Philosophy* (2009), y junto a Paul Hinlicky, *Rethinking Philosophy & Theology with Deleuze: A New Cartography* (2013). Publicó recientemente *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus: A Reader's Guide and Critical Introduction* (2015) y *A Guide to Ethics and Moral Philosophy* (2017).

**CRISTÓBAL DURÁN** (Doctor en Filosofía, Universidad de Chile) es profesor asociado de la Facultad de Educación y Ciencias Sociales de la Uni-

versidad Andrés Bello. Ha realizado estadías posdoctorales en Francia y el Reino Unido. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas de Humanidades, y ha publicado los libros: *Tembloros —del cuerpo sonoro de Hegel* (2014), *Amor de la música: Patricio Marchant* (2016), *La soltura del cuerpo. Diferencia e indiferencia en Catherine Malabou* (2018) y *Polifonías: Jacques Derrida, la voz, la sorpresa* (2020). Desde 2016, coordina el Núcleo de Teoría de las Multiplicidades, grupo de trabajo dedicado al pensamiento de Gilles Deleuze. Es director de la colección “Puntos Singulares” de Pólvora Editorial y es miembro de la dirección editorial de *Disenso. Revista de Pensamiento Político* (<https://www.revistadisenso.com/>). Actualmente es investigador responsable de un proyecto Fondecyt (2020-2023) dedicado a reconstruir el concepto de variación continua en la reflexión deleuziana como una clave de lectura que permitiría desarrollar el problema metafísico de la composición del continuo, a partir de órdenes diferenciales de variabilidad coexistentes.

**DANIEL W. SMITH** es profesor de filosofía en la Universidad Purdue (Indiana). Es el autor de *Essays on Deleuze* (Edinburgh University Press, 2012) y co-editor del *Cambridge Companion to Deleuze* (2012, junto a Henry Sommers-Hall), *Deleuze and Ethics* (2011, junto a Nathan Jun), y *Gilles Deleuze: Image and Text* (2009, junto a Eugene W. Holland y Charles J. Stivale). También ha traducido, del francés al inglés, libros de Deleuze, Pierre Klossowski, Isabelle Stengers y Michel Serres.

**DOROTHEA OLKOWSKI** es profesora de filosofía en la Universidad de Colorado, Colorado Springs; es directora de Humanidades y del Programa de Estudios Cognitivos, y ex directora del área de estudios de la mujer. Se especializa en filosofía continental contemporánea y teoría feminista, y ha sido miembro de la Universidad de Ontario, del Instituto Rotman de Filosofía y Ciencia, la Universidad Nacional de Australia en Canberra, y la UC de Berkeley. Es autora/editora de doce libros (y de más de cien artículos), que incluyen *Postmodern Philosophy and the Scientific Turn* (2012), *The Universal (In the Realm of the Sensible)* (2007), *Feminist Phenomenology Futures* (2017, junto

a Helen Fielding), *Deleuze and Guattari's Philosophy of Freedom: Freedom's Refrains* (2019), *Deleuze at the End of the World: Latin American Perspectives* (2020, junto a Julián Ferreyra), y *Deleuze, Bergson, and Merleau-Ponty: The Logics and Pragmatics of Affect, Perception, and Creation* (2021).

**GEORGINA BERTAZZO** es estudiante avanzada de la licenciatura en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Fue adscripta en la materia Antropología Filosófica bajo el proyecto de investigación titulado: *La individuación deleuziana y la idea biológica: una crítica a la concepción esencialista de lo humano desde una perspectiva de género*. Integra junto a otros miembros de La Deleuziana el PIP-CONICET “Deleuze 1968-1980: Continuidades y discontinuidades a partir de sus fuentes” y el proyecto UBACyT “Los caminos cruzados de la filosofía política: Spinoza, Fichte y Deleuze” ambos dirigidos por el Dr. Julián Ferreyra. Su área de investigación actual se enfoca en el concepto deleuziano de Idea biológica en relación con el dimorfismo sexual.

**GERMAN E. DI IORIO** es profesor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En esta Facultad también es docente de las materias “Metafísica” y “Filosofía de la animalidad”, y se encuentra realizando la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad. Su área de especialización versa sobre las filosofías de Jacques Derrida y Gilles Deleuze, particularmente investigando su entrecruzamiento en torno a la cuestión de la animalidad. Es miembro del comité de redacción de *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, y actualmente participa en el UBACyT “La violencia estructural en el tratamiento de vivientes humanos y vivientes animales” dirigido por la Dra. Mónica Cragolini, y en el FILOCyT “Usos deconstructivos de la espectralidad. Hacia un materialismo no dialéctico derridiano” dirigido por la Dra. Gabriela Balcarce. Desde fines del 2016 forma parte de “La Deleuziana”, con quienes ha publicado dentro de la colección “Deleuze: ontología práctica” dos escritos: “Pensamiento no representacional en el sueño de la *bêtise*” y “Aprendizaje”.

**ISABELLE GINOUX** es Investigadora en el PHI, Centro de Investigación del Departamento de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Libre de Bruselas (Bélgica). Tras su tesis de doctorado, consagrada al momento filosófico del estructuralismo según Deleuze (2014), su lectura de Deleuze atraviesa la distancia filosófica entre el estructuralismo vitalista deleuziano (cerca al estructuralismo francés de los años 1950-1967, con Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault, Barthes...) y el neo o post-estructuralismo deconstructor de Derrida. Colabora actualmente en la edición de un Diccionario Deleuze, que aparecerá bajo la dirección de Dorian Astor en Éditions Robert Laffont (Colección *Bouquins*), realizando allí diez entradas: “contra-efectuar”, “lo agotado”, “intensidad”, “Kierkegaard”, “Paul Klee”, “nombre propio”, “problema”, “risa”, “serie”.

**JAY LAMPERT** es profesor de Filosofía en la Universidad Duquesne, Pittsburgh, Estados Unidos (y también profesor emérito de la Facultad de Artes de la Universidad de Guelph en Canadá). Es autor de *Deleuze and Guattari's Philosophy of History, Simultaneity and Delay, The Many Futures of a Decision, and Synthesis and Backward Reference in Husserl's Logical Investigations*. Su próximo libro se llamará *Short Term*. También se interesa en Hegel, filosofía africana, filosofía de la música y filosofía del cine. Ha visto todas las películas del canal de YouTube *Cine argentino con subtítulos en inglés*. Es jugador de *Go*.

**JUAN MANUEL SPINELLI** nació el 10 de marzo de 1971 en la Ciudad de Buenos Aires. Completó el Profesorado en Filosofía en la Universidad de Morón, donde se desempeñó como docente, entre 1996 y 2017, en las cátedras de Filosofía Social y Teoría Política, Estética y Metafísica, todas ellas correspondientes a la carrera de Filosofía. Actualmente, está realizando el Doctorado en Filosofía en dicha institución, centrando sus estudios en el esquizoanálisis y sus implicancias político-revolucionarias. Es autor de numerosas ponencias, artículos especializados y capítulos de libros sobre Hegel, Nietzsche, Marx, W. James, Deleuze-Guattari y Derrida, entre otros autores. Además, ha traducido varias obras filosóficas y sociológicas de pensadores contemporáneos (entre los

que se destacan G. Tarde, A. Badiou, C. Lefort, D. Bensaïd, E. Renault y M. Bessone) para Editorial Prometeo. Como poeta, por último, ha publicado un volumen de sonetos surrealistas bajo el título de *Trascendencia*.

**JUAN P. SOSA** es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Doctorando en filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente, se desempeña como docente e investigador con beca doctoral de Conicet. Fue organizador de las Jornadas Gilles Deleuze I, II y III en la Ciudad de Mar del Plata entre los años 2011 y 2015. Coeditor del libro *Hacer Audibles... Devenires, planos y afecciones sonoras entre Deleuze y la música del siglo XX* (Universidad Nacional de Mar del Plata, 2013).

**JUAN ROCCHI** es estudiante avanzado de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. En el marco de una adscripción en la materia Antropología Filosófica, estudia el posthumanismo en Mil mesetas bajo la dirección del Dr. Diego Julián Ferreyra. Es miembro del UBACyT 2020 “Los caminos cruzados de la filosofía política: Spinoza, Fichte y Deleuze” y desde 2019 forma parte de La Deleuziana. Realizó diferentes ponencias como “El concepto de cultura en T. W. Adorno y F. Guattari”, en las X Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica (2019) y “Georges Canguilhem: la vida como complejo ideal-intensivo” en las Jornadas Deleuze y las fuentes de su filosofía III (2020). Entre sus principales intereses se encuentran la Filosofía Política y la Estética en la obra conjunta de Deleuze y Guattari.

**OLGA DEL PILAR LÓPEZ** es docente titular e investigadora de la Universidad de las Artes, Guayaquil en donde imparte la cátedra de Fundamentos de Estética, filosofía y sociología del arte. Historiadora de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, magíster en Estética de la misma Universidad y doctora de la Universidad París X. Ha trabajado en distintas universidades, entre ellas Yachay-Tech, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Antioquia, Universidad EAFIT. Ha dictado conferencias en

diversos escenarios académicos internacionales: Lausana, París, Estambul, Buenos Aires, Córdoba, Campinas, Bogotá, Medellín, Quito. Algunas de sus investigaciones: Real Smarts Cities, Trágico y tránsito, filosofía y arte, estudios deleuzianos, estudios urbanos, mitos y ritos urbanos, estéticas expandidas, estéticas populares. Entre sus publicaciones vale la pena destacar las siguientes. Libros: *La philosophie tragique chez Clément Rosset: un regard sur le réel*; *Amarilla y Roja. Estéticas de la prensa sensacionalista*. Artículos: “El crimen del arte”, “Las fuerzas que forman y de-forman el cuerpo”, “Proust-Deleuze: les signes des jeunes-filles”, “El ritornelo: un cristal sonoro”, “Clément Rosset y la experiencia musical”, “Clément Rosset: un pharmakon de la philosophie”, “La filosofía trágica en la obra de Clément Rosset”, “La imagen-cristal en Pedro Páramo”, “La ciudad y las narrativas de las drogas”, “Breve relato de un bestiario en *Mil Mesetas*”, “La diferencia estética de lo trágico en *Diferencia y repetición*”

**PATRICIA CASTILLO BECERRA** es doctora en filosofía por la Universidad de Sevilla. Actualmente es investigadora en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, donde también es profesora en temas de ontología contemporánea. Entre otros proyectos de investigación, actualmente participa en “El nuevo reto del conocimiento: identidad y tiempo”, apoyado por la *Convocatoria de Investigación Científica Básica (2017-2018)* del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México, del cual es investigadora responsable. Entre sus publicaciones destacan: *Heidegger* (Universidad de Guanajuato, 2018); *Deleuze, recepción y apuesta desde Hispanoamérica. Cuatro movimientos desde el margen* (Universidad de Guanajuato, 2018) y *Acontecimiento y expresión literaria: estudios sobre Deleuze* (Colofón, 2017).

**PATRICIO LANDAETA MARDONES** es Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, y por la Universidad Complutense de Madrid, España, con un trabajo de cotutela con la Universidad Paris VIII Vincennes-Saint-Denis, Francia. Actualmente es investigador del Centro de Estudios Avanzados, profesor del Doctorado en Literatura Hispa-

noamericana Contemporánea y profesor de la carrera de Pedagogía en Filosofía de la Universidad de Playa Ancha, Chile. En su trabajo en curso indaga en los cruces de filosofía y literatura, filosofía y ciudad, así como en el vínculo de la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari con el pensamiento de Foucault. Igualmente, se ocupa del estudio del pensamiento de Guattari y las ramificaciones contemporáneas de su pensamiento ecológico. En la actualidad es coordinador de la Red de Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari.

**RANDY HAYMAL** es Profesor y Licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto (Córdoba). Su tesis de licenciatura abordó la noción de pensamiento en Gilles Deleuze. Participa en diversos Proyectos de investigación de la facultad de Filosofía y Letras (UBA). Actualmente se encuentra realizando su pesquisa doctoral en el marco de una beca del CONICET. Su trabajo se enfoca en el concepto de capitalismo a partir del estudio de la obra *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Su área de holganza-sistemática versa sobre el capitalismo desde una perspectiva histórica. Forma parte del grupo de estudio “La Deleuziana” desde 2018.

**SEBASTIÁN AMARILLA** es estudiante avanzado de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su investigación gravita en torno al rol de la biología y la embriología en la filosofía de Gilles Deleuze. Ha publicado artículos en la quinta compilación *Deleuze y las fuentes de su filosofía* (junto a María de los Ángeles Ruíz), en el libro, *Deleuze at the End of the World* (editado por Dorothea Olkowski y Julián Ferreyra) y en el libro *Introducción en Diferencia y repetición (Ontología práctica II)*. En el año 2019 fue parte del Comité organizador de las Terceras Jornadas “Deleuze: Ontología Práctica”, de las que surge este libro. Participa de La Deleuziana desde el año 2016 y es miembro del grupo colaborador de la revista *Ideas*.

**SOLANGE HEFFESSE** es Licenciada en Filosofía de la FFyL-UBA. Sus intereses son la Filosofía Contemporánea Francesa y la Filosofía Práctica. Su tesis de licenciatura (“Beatitud, alegría y oscuridad: las pasiones tristes en la ontología deleuziana”, 2017) estuvo dedicada al problema de las pasiones tristes y la negatividad en la obra de Deleuze. Es adscripta de la cátedra de Antropología Filosófica y participa desde 2012 en el grupo de investigación “Deleuze: Ontología práctica” (PICT-2012-0853 2014-2017, y UBACYT 20020150200074BA, 2016-2018) bajo la dirección de Julián Ferreyra. Los resultados de su participación en estos ámbitos fueron volcados en varios capítulos de libro de la colección *Deleuze y las fuentes de la filosofía*, en un artículo publicado en la revista colombiana Guillermo de Ockham (“Complicatio-explicatio: Nicolás de Cusa y el camino hacia un Spinoza deleuziano”, 2016), y en el artículo “El hombre libre piensa en la muerte sin miedo. (Algunas reflexiones acerca de la vida y la muerte según Deleuze desde su lectura de Spinoza)” publicado en el libro *Los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze* (2018), entre otros. Ha participado en varios congresos y jornadas y ha publicado reseñas y crónicas. Es integrante del Grupo colaborador de la revista *Ideas*, y coeditora del libro *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: Ontología Práctica 1* (2019) en conjunto con Pablo Pachilla y Anabella Schoenle.

**VIRGINIA EXPOSITO** Es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y estudiante en la carrera de Artes de la misma facultad. Ejerce la docencia de forma independiente coordinando talleres de filosofía y dando clases particulares de filosofía y psicología. Integra el PIP-CONICET “Deleuze 1968-1980: Continuidades y discontinuidades a partir de sus fuentes” y el proyecto UBACyT “Los caminos cruzados de la filosofía política: Spinoza, Fichte y Deleuze” ambos dirigidos por el Dr. Julián Ferreyra. Forma parte de La Deleuziana. Su área de trabajo privilegia el tema de la libertad en el pensamiento de Gilles Deleuze.

y discontinuidades a partir de sus fuentes” y el proyecto UBACyT “Los caminos cruzados de la filosofía política: Spinoza, Fichte y Deleuze” ambos dirigidos por el Dr. Julián Ferreyra. Su área de investigación actual se enfoca en el concepto deleuziano de Idea biológica en relación con el dimorfismo sexual.

**GONZALO SANTAYA** es Doctor en filosofía por la UBA, becario posdoctoral del CONICET y miembro de *la deleuziana* desde 2012. Investiga la ontología y el empirismo trascendental de Deleuze a partir de sus fuentes matemáticas y su herencia poskantiana. Es autor de *El cálculo trascendental* y coeditor de *Deleuze y las fuentes de su filosofía V* junto a Rafael Mc Namara. Ha publicado en *Revue de métaphysique et de morale*, *Ágora*, *Areté* y *Universitas Philosophica*, entre otras. Es parte del grupo colaborador de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. Enseña filosofía en el nivel secundario.

SEBASTIÁN AMARILLA  
GEORGINA BERTAZZO  
GONZALO SANTAYA (EDS.)

# LAS POTENCIAS DEL CONTINUO

DELEUZE:  
ONTOLOGÍA  
PRÁCTICA 3

*Las potencias del continuo* es el tercer volumen de la colección *Ontología práctica*. Se trata de un libro colectivo que reúne una serie de trabajos de académicxs de diversas partes del mundo, y de algunxs integrantes del grupo *la deleuziana*. La serie explora una amplia gama de áreas planteadas por la obra deleuziana y deleuzo-guattariana, que van desde la ética y la filosofía política hasta la estética, la ontología, la filosofía de la temporalidad y de la sexualidad. La apuesta es poner en continuidad estas diferentes temáticas, realzando sus zonas de indiscernibilidad y sus entrelazamientos recíprocos, impulsando a pensar los modos de conexión entre regímenes heterogéneos de existencia, la agencia subjetiva y colectiva, la creación estética y la revolución política.

RAGIF EDICIONES

